

# **RESISTENCIA INDIA ORGANIZADA**

## **EL CASO DE PERÚ**





# **RESISTENCIA INDIA ORGANIZADA EL CASO DE PERÚ**

LUISA ABAD GONZÁLEZ

**RESISTENCIA INDIA ORGANIZADA: EL CASO DE PERÚ**

LUISA ABAD GONZÁLEZ

1a. Edición      Ediciones Abya- Yala  
Av. 12 de octubre 14-30 y Wilson  
Casilla 17-12-719  
Telef: 2506-267/ 2506-251  
Fax: (593 2) 2506-267  
E-mail: editorial@abyayala.org  
<http://www.abayayala.org>

Diagramación: Ediciones Abya - Yala  
Quito-Ecuador

ISBN:            9978-22-588-9

Impresión:      Producciones digitales  
Abya-Yala

Impreso en Quito Ecuador, 2006

## AGRADECIMIENTOS



Quisiera dedicar este libro a todas las organizaciones que integran AIDSESP (la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana), pues a través de ellos pude conocer la verdadera realidad de los pueblos Indígenas de la Amazonía peruana y ellos son los que me han brindado una gran parte de los conocimientos que hoy atesoro.

Especialmente quiero hacer mención a todas las Comunidades que integran la Federación *Ijunbau Chapi Shiwag* en el Distrito de Manseriche, Provincia de Alto Amazonas, pues con ellos fue con quien más tiempo conviví y quienes me tuvieron que aguantar mi inmadurez, inexperiencia y falta de desenvolvimiento en el medio selvático. En particular quiero mencionar a los habitantes de la Comunidad de Santa Rosa, Sinchi Roca, Yanayaku y, muy significativamente a los de Nuevo Israel.

También quiero mencionar a las Comunidades del Alto Marañón por donde pasé, ya fuera aprendiendo, ya acompañando a algún dirigente o recogiendo informes. Estas son: Comunidad Nazareth, Napuruka, Huampami y Kusú-Pagat por un lado y, por otro, Santa María de Nieva, Japaime y las Comunidades que componen el territorio de Chamikar.

Este libro pretende no sólo recoger una parte de la historia del pueblo Aguaruna pasada y presente, sino quiere ser un sencillo homenaje a todos aquellos hombres y mujeres que han ido poniendo su granito de arena en favor de la construcción y consolidación del movimiento indígena. Protagonistas de ello no son exclusivamente los dirigentes, aquellos a quienes más conocemos por su trayectoria en el ám-

bito nacional o internacional, sino todos los comuneros y comuneras anónimos que apoyan diariamente la labor de sus representantes y sufren directamente las violaciones de los derechos de que son objeto estos pueblos.

Debo hacer mención a tres personas que influenciaron enormemente mi trayectoria. El primero el Dr. Guillermo Ozonas Sard que convivió durante años con los Aguaruna del Alto Marañón en calidad de médico y compañero; el segundo, el abogado español Pedro García Hierro, hombre ejemplar y luchador donde los haya, y que lleva toda su vida comprometido con los pueblos Indígenas. El tercero, mi maestro en antropología el Dr. Carlos M<sup>a</sup> Caravantes García, que confió desde el primer momento en mí y me dio libertad para hacer una antropología distinta. A todos ellos gracias.

Por otra parte, agradezco a la familia del Dr. Teodoro Aguirre García, especialmente a su hija Patricia, su acogida y hospitalidad cuando llegué por primera vez a Lima, pues gracias a ellos mi choque cultural fue mínimo y mi convivencia con ellos me permitió comprender mejor cuáles eran los estereotipos y las ideas que de los pueblos Indígenas tenían una gran mayoría de los habitantes de la ciudad.

Agradezco al C.A.A.A.P. (Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica) la oportunidad de haber trabajado con ellos en un proyecto de la envergadura de la pre-implementación de la Defensoría Especial para Comunidades Nativas adjunta a la Defensoría del Pueblo. Esta experiencia magnífica me sirvió para seguir apoyando iniciativas en la defensa de los derechos de los pueblos indígenas y para conocer otras perspectivas ideológicas que complementan y enriquecen cualquier análisis.

Por último, agradezco a mis padres su constante cariño, apoyo, paciencia y financiamiento de mis sucesivas estancias en el Perú. Y espero que me perdonen algún día el desasosiego, incertidumbre e intranquilidad que les causé durante mis diferentes estancias en la selva.

## ÍNDICE



Introducción .....	9
1. Cronología de la investigación.....	17
2. Antecedentes .....	21
3. El territorio amazónico .....	35
3.1. El territorio para el pueblo Aguaruna y otros pueblos amazónicos.....	30
4. Los Aguaruna .....	49
4.1. El pueblo Aguaruna visto a través de cronistas e historiadores.....	50
5. El etnocidio en la zona Aguaruna.....	67
5.1. Intereses militares y políticos .....	69
5.1.1. Conquista no pacífica y colonización.....	69
5.1.2. La neocolonización .....	78
5.1.3. Los conflictos fronterizos y el terrorismo.....	88
5.2. Intereses religiosos: la conquista pacífica .....	97
5.2.1. Las misiones. ....	98
5.2.2. Las sectas religiosas.....	112
5.2.3. Jesuitas versus evangélicos: la lucha por el dominio de la educación bilingüe.....	116
5.3. Intereses económicos .....	122

5.3.1. Los comerciantes y la esclavitud .....	122
5.3.2. Las compañías petroleras y extractoras .....	130
5.3.3. El narcotráfico .....	139
5.4. Intereses culturales.....	142
5.4.1. Los antropólogos.....	142
5.4.2. La propiedad intelectual .....	148
6. Las Organizaciones Indígenas: una respuesta al etnocidio .....	163
6.1. Orígenes y características .....	163
6.2. Organizaciones de la Amazonía peruana .....	174
6.3. Otros modelos en América Latina .....	176
7. La cooperación al desarrollo: ¿último mecanismo de control sobre pueblos indios? .....	183
7.1. Definiciones y conceptos.....	183
7.1. La cooperación gubernamental.....	188
7.2. La cooperación no gubernamental.....	193
7.3. Cooperación y pueblos indios.....	202
8. Conclusiones generales.....	225
8.1. Últimas reflexiones .....	225
8.2. Conclusiones .....	232
9. Bibliografía .....	237
9.1. Direcciones de interés en Internet .....	255



## INTRODUCCIÓN



He de confesar que he pertenecido a ese ‘escuadrón’ de antropólogos entusiastas que se han entregado a su trabajo sobre la base de un perfil bastante sesgado y estereotipado de lo que era el mundo indígena. Compartiendo la opinión de Judith Friedlander en su libro *Ser indio en Hueyapán*<sup>1</sup>, me permito también interrogarme:

“¿Quién se beneficia con nuestra investigación y quién podría resultar perjudicado por ella? Pese a que la mayoría de nosotros nos dedicamos a la antropología a partir de nuestro sincero interés por conocer a pueblos distintos de nosotros mismos, muchos hemos llegado a darnos cuenta de que nuestro inocente entusiasmo necesita ser revisado. Además hemos descubierto, horrorizados, que contamos, entre nuestras filas, con individuos que abiertamente participan en las actividades anti-subversivas patrocinadas por nuestros gobiernos.” (Friedlander, 1977:244).

Mi primer contacto con el ‘mundo indígena’ fue en la oficina de AIDSEP en Lima en el mes de mayo de 1988. Conocí casual y extraordinariamente a Grimaldo Pintayo Campos, un joven indígena Asháninka que había quedado ciego a consecuencia de los golpes y machetazos propinados por su patrón Oshiro Ochoa en un fundo de la región amazónica de Atalaya en Perú.

Algunos meses más tarde tuve la oportunidad de conocer bien a Damián Tibijám, líder del Pueblo Aguaruna que había sido hecho preso por defender su territorio comunal de la invasión que, tutelada por el ejército, se estaba llevando a cabo por parte de colonos mestizos. Un año más tarde aproximadamente, Damián sería asesinado de un tiro de

escopeta porque, supuestamente, estorbaba a los intereses políticos de una Organización indígena rival.

Entretanto, yo había sido nombrada ‘asesora’ de una Organización Indígena de base –Ijunbau Chapi Shiwag–, y llegué a ella después de haber pasado un período de “prueba” y aprendizaje con Organizaciones Indígenas amazónicas de escala nacional e internacional.

Comencé a ver entonces cómo trabajaban las Organizaciones Indígenas, cuáles eran sus problemáticas, sus características, sus alternativas, sus estrategias, su estructura, etc. Fue cuando se presentó ante mí una interesante unidad de observación: Las Organizaciones No Gubernamentales (ONGs) y demás entidades financieras que sustentan a estas Organizaciones.

Después de haber pasado con las Organizaciones Indígenas el período de mayo a noviembre de 1988 y de junio a noviembre de 1989, a mi regreso a España busqué financiamiento para un proyecto sobre asistencia primaria de salud en comunidades Aguarunas, el cual me había sido entregado en la oficina de la Organización en Lima. En 1990 conseguí que el proyecto fuera aceptado por una Organización No Gubernamental española para su posterior financiamiento y puesta en marcha, circunstancia que tuvo lugar en enero de 1991. El proyecto fue llamado *Programa de Asistencia Primaria de Salud Manseriche-Perú* y su zona de acción era el distrito de Manseriche, Provincia de Alto Amazonas, Departamento de Loreto, abarcando 9 comunidades indígenas Aguarunas afiliadas a la Organización local o de base ya mencionada anteriormente –Ijunbau Chapi Shiwag–. El tiempo de duración previsto para el desarrollo del proyecto fue de dos años a partir de esa fecha. Mi labor en el proyecto fue la de Coordinadora de Programa –o responsable de proyecto–, sirviendo de enlace entre la ONG y la Organización Indígena y, a su vez, siguiendo con la labor de asesoría que ya había estado llevando a cabo tiempo atrás.

El desarrollo de este programa me permitió ser, además de observadora, parte activa e integrante de todo lo acontecido y, por supuesto, responsable de muchos de los conflictos internos que se suscitaron<sup>2</sup>. Esa circunstancia hizo que, no entonces, sino un par de años después, pudiera entender el por qué de muchos de esos conflictos, analizar por qué se dieron ciertas situaciones y, sobre todo: analizar por qué fracasó el programa y por qué fracasan muchos programas

de cooperación por regla general<sup>3</sup>. Fui ahondando en el estudio de la cooperación al desarrollo e intenté atar los cabos que iban quedando sueltos, algunos de los cuales venían de épocas muy anteriores a la actual.

En ese momento se perfilaron dos líneas de investigación paralelas radicalmente opuestas a las que yo, en un principio, llevaba planificadas —el estudio de la etnobotánica Aguaruna—<sup>4</sup>. Esas dos líneas fueron, por un lado el etnocidio y, por otro, el impacto de la cooperación al desarrollo en el mundo indígena. Como se verá a lo largo del estudio, ambas líneas se van a ir entrecruzando constantemente de modo directo o indirecto.

Del mismo modo, durante el transcurso de estos años he tenido presente y me ha estado dando demasiadas vueltas la idea de cuáles serían las implicaciones de este estudio. Me permito regresar a Friedlander:

“...al poner los datos antropológicos a disposición del no especialista, sin los adecuados análisis de fácil acceso, los antropólogos no han hecho otra cosa que simplemente aumentar la confusión general y fomentar las actitudes discriminatorias” (1977:245-246).

Pero el pobre antropólogo no tiene toda la culpa. Son muchos antropólogos (sobre todo americanistas) los que llevan ya varios años “pidiendo perdón” por sus trabajos:

“...los investigadores de campo que vuelven a su país y pretenden escribir su renuncia al trabajo de ordenar las relaciones entre el Oeste y sus Otros son tan comunes hoy día como lo fueron en otro tiempo los que intentaban escribir su iniciación en él” (Geertz, 1989: 145).

Ahora el antropólogo no es quien más fomenta las actitudes discriminatorias. Algunas ONGs con su política publicitaria paternalista y sensacionalista se llevan la palma y dejan al antropólogo en mejor lugar.

Es un hecho que los proyectos y programas de desarrollo se fueron incrementando notablemente en el Perú durante la última década del siglo XX, sobre todo alrededor del polémico año 1992. El caso de España es claro, pues alrededor de ese año 92 se puso en marcha toda una maquinaria de publicidad abocada al “encuentro” con los países latinoamericanos y muy especialmente en todo aquello que significara “pueblos indios o indígenas”. Para ello se creó la figura de un Encargado de Asuntos Indios. Entre otras cosas, el citado encargado, lejos de

ser un nexo y apoyo para los pueblos indios, fue un instrumento al servicio de sus amos, obstruyendo todo libre acceso de dirigentes indígenas a estos, usando ardidés inconfesables y llegando a decir de los líderes indígenas:

“...la mayoría de estos son unos vividores con los que tengo que lidiar todos los días” (Puras, 1989:32).

Fue uno de los personajes que más lucharon por la desunión de las Organizaciones y pueblos indígenas y quien, desgraciadamente, siendo un personaje necesario para la coyuntura de esos años, resultó una de las figuras más impopulares de la época.

Fue, en esos momentos cuando comenzó a desatarse la “fiebre” de los proyectos de cooperación (aunque ya había empezado unos años antes), –algunos de ellos millonarios–; mientras el I.C.I. (Instituto de Cooperación Iberoamericana) fue poco a poco dejando de aparecer como I.C.I para pasar a constituir la Agencia Española de Cooperación Internacional (A.E.C.I.). Surgieron así en las diversas ciudades de España, principalmente en Madrid, todo un corolario de ONGs que aprovecharon la coyuntura del año 92 para darse a conocer y fortalecerse.

Dado el estado de extrema necesidad que padecían muchas poblaciones en el Perú, el año 92 convirtió a éste, y a otros países del mundo andino como Bolivia y Ecuador, en beneficiarios y objetivos prioritarios de los programas y ayudas de cooperación, situación que formó un caldo de cultivo idóneo para el desarrollo de infinidad de ONGs de ámbito local, quienes viven desde entonces gracias a esa crítica situación social, del mismo modo que lo hacen sus homólogos de “occidente”. Es cierto que todos los países hoy día están inmersos en una dinámica “global”; Perú en su caso, no sólo está inmerso en esa dinámica, sino que lo hace a costa de su economía ambiental y de su cultura.

Fundamentalmente los objetivos de estos proyectos o programas de desarrollo se podían resumir en los siguientes términos en lo que compete a desarrollo rural o de zonas de sierra: “conseguir un incremento de la producción y de los ingresos de las familias campesinas más pobres a través de la introducción de tecnologías modernas” (del Carpio y otros, 1992:19) y mejorar la calidad de vida de estas poblaciones desde un punto de vista integral. En los casos de proyectos de desa-

rollo en zonas de selva, los matices eran bastante diferentes y serán analizados en el presente estudio.

Por tanto, ¿Qué había detrás de los programas de cooperación en zonas indígenas? ¿Cuáles eran los intereses verdaderos de estos programas? ¿Qué papel jugaron las Organizaciones No Gubernamentales en todo este asunto?

Este trabajo pretende responder a estas cuestiones desde un enfoque personal bastante crítico –autocrítico– y, sin temor, a estas alturas, a que me califiquen de ‘radical’ puesto que, a la vista de los problemas que soportan actualmente los pueblos amazónicos y, en particular, el Pueblo Aguaruna, no ser radical equivale a mantener una posición ocultadora diplomática que no se distancia mucho de la hipocresía, y que, sobre todo, se construye para evitar el análisis real.

En los últimos viajes a Perú (noviembre de 1995 a abril de 1997) pude recoger elementos que me faltaban, tuve oportunidad de conversar nuevamente con representantes del Consejo Aguaruna y Huambisa y con sus colaboradores, recogí los últimos datos que comprueban mi hipótesis y ya, sobre la base de todo ello, pude marcarme los siguientes objetivos fundamentales para la exposición del estudio. Estos son:

1. Desvelar y analizar la red de manipulación que existe entre Occidente<sup>5</sup> o el NORTE y los países subdesarrollados –en vías de desarrollo– o el SUR, a través de los programas de cooperación al desarrollo.
2. Plasmar una rápida visión histórica del proceso de etnocidio habido en la Amazonía peruana.
3. Analizar la interconexión entre los programas de cooperación al desarrollo y el etnocidio.
4. Describir el caso concreto del Pueblo indígena Aguaruna, sobre la base de los análisis anteriores, identificando los cambios debidos al impacto e incidencia directa de estos programas en sus comunidades y organizaciones.

Las unidades de observación que se analizan en este trabajo son:

- La Organización Indígena.
- La Comunidad Indígena.
- El grupo étnico o Pueblo Indígena.

- Los proyectos de cooperación al desarrollo.
- Las Organizaciones No Gubernamentales.

En cualquier caso, con este trabajo, no se pretende hacer una descripción etnográfica detallada del Pueblo Aguaruna, sino identificar, con la mayor claridad posible, una problemática que consideramos de la mayor importancia para el momento histórico y social que este pueblo está viviendo. A lo más, me atrevo a decir que este trabajo pone en práctica una antropología combativa o “activista” frecuentemente criticada por la antropología más academicista:

“...frente a los gravísimos problemas de subsistencia, salud, derechos humanos, ecología, educación, etc., una tenía que plantearse si seguir adelante con la antropología, tal como se entiende en la Universidad, o pasar al campo de la antropología del compromiso, la antropología militante, si es que se puede llamar así. [...] Pienso que hoy en día es muy difícil hacer antropología de salón cuando las violaciones de los derechos fundamentales de la persona las estás viendo delante de tu casa. Me resulta casi imposible preguntarle a mis “informantes”, que son mis amigos, mis anfitriones, mis compañeros, si sus casas están construidas desde un punto de vista cosmológico, cuando a lo mejor están inmersos en una lucha con los colonos por defender sus tierras y sus recursos; no puedo investigar sus mitos y curaciones simbólicas cuando, a lo mejor, en esta comunidad hay una alta tasa de mortalidad infantil por falta de vacunas elementales, que sin duda cualquier persona de ciudad no demoraría ni un minuto en ponerla a su perro.

Es entonces cuando una, que es antropóloga, tiene que ponerse a trabajar —no sobre los indios, sino con los indios— (Abad, 1989:21).

## Notas

- 1 Friedlander, Judith. 1977. *Ser Indio en Hueyapán*. F.C.E. México.
- 2 Este estudio no pretende estar escrito desde el “yo-testifical” que Geertz nos define (Geertz, 1989:84) pero tengo que confesar que “no sólo estuve allí, sino que fui uno de ellos...” (Geertz, 1989:32) y del mismo modo confieso que inicié los trabajos del programa de salud con verdadera pasión para que fuera un éxito, olvidando en todo momento lo más importante y esencial: mi etnocentrismo. No era yo la que tenía que poner pasión y cumplir así mis caprichos, sueños o pensamientos por mejorar la situación de los pueblos amazónicos, eran ELLOS, los integrantes de las Comunidades, los dirigentes de la Organización, de los que debía haber partido esa

pasión y ese entusiasmo. Por eso, entre otras cosas no menos importantes, fracasó el programa. Me permito entonces, de todos modos, dar un enfoque minimamente biográfico a algunas partes de esta investigación, pero no con la intención de probar que “yo valgo más que lo que escribo” tal como dice R. Barthes de aquel autor que adopta un fuerte enfoque yo-testifical (Geertz, 1989:100).

- 3 La palabra fracaso no es una palabra que me agrade emplear en este momento, pero tampoco me agradan los eufemismos y probablemente sería más fácil decir que no se llegaron a cumplir los objetivos.
- 4 En 1988 consigo el Premio de Investigación promovido por la Comisión Nacional para la Celebración del V Centenario con el proyecto titulado: *Plan de Desarrollo de las Federaciones Aguarunas de Chapi Shiwaq y ONAPAA* que fue publicado al año siguiente y que recoge un estudio-diagnóstico de la zona Aguaruna del Distrito de Manseriche y una descripción y clasificación de las principales plantas medicinales utilizadas por ese pueblo indígena.
- 5 Se emplea el término occidente no desde un punto de vista estrictamente geográfico sino económico-social y cultural o simbólico en la referencia de la mayoría de los pueblos indígenas y de las ‘naciones del Sur’.





# 1

## CRONOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN



Llegué a Lima (Perú) en mayo de 1988 para colaborar en la oficina de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDESEP), una de las Organizaciones Indígenas más reconocidas del Perú. En el mismo mes estuve invitada a la *III Asamblea Ordinaria de la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica* (COICA<sup>1</sup>) que se celebró en Santa Cruz de la Sierra en Bolivia. En julio comencé mi trabajo de campo en pleno territorio indígena, me fue encomendada la tarea de asesora de la Organización *Ijunbau Chapi Shiwaq* por el entonces Presidente de AIDESEP Evaristo Nugkuag, motivo por el cual viví y recorrí varias Comunidades afiliadas a la citada organización tales como Santa Rosa –entonces sede de la Organización–, Sinchi Roca y Yanayacu. Formé parte, en agosto, en la I Reunión de Salud de la región San Lorenzo, donde participaron miembros de AIDESEP, representantes del Ministerio de Salud y representantes indígenas de diversas Organizaciones de los ríos Morona, Pastaza, Cahuapanas, Potro, Apaga y Marañón: Aguarunas, Shuar, Chayahuitas, Candoshis y Achuales.

Igualmente asistí a la Asamblea Extraordinaria que celebró la Organización Chapi Shiwaq en julio, en la que se debatió entre otros problemas, la explotación ilegal de maderas pertenecientes a territorio indígena por parte de madereros mestizos. Se decidió elaborar, por primera vez, un autocenso de población.

En septiembre del mismo año recorrí el Alto Marañón, visitando la entonces sede del Consejo Aguaruna y Huambisa –Comunidad Napuruka–. Recogí datos sobre el uso de las plantas medicinales y can-

tos mágicos y propiciatorios en la Comunidad de Nazareth. Salí el mismo mes hacia el río Cenepa en dirección a la frontera con Ecuador. Visité y viví en la Comunidad de Huampami, sede de la Alcaldía del distrito de Cenepa, apoyando en algunas labores al entonces Alcalde –el aguaruna Antuash Chigkim Mamaik–. Surqué por el río Cumaina y me establecí, por poco tiempo, en la Comunidad de Kusú-Pagat donde me dediqué a elaborar un informe de denuncias sobre los malos tratos y violaciones de los derechos humanos que estaban teniendo lugar en los destacamentos militares de frontera<sup>2</sup>.

Por último, a mi regreso a Lima, participé en la XIII Asamblea Ordinaria de AIDSESP celebrada a finales de septiembre.

En junio de 1989 regresé nuevamente a Perú y, tras pasar un breve período de colaboración en las oficinas de AIDSESP y COICA en Lima, salí para el Alto Marañón permaneciendo en las Comunidades de Napuruka (seguía siendo sede del C.A.H), Santa María de Nieva, donde entré en contacto con el entonces Alcalde distrital –el Aguaruna Francisco Juwau– y, por último, la Comunidad de Tayunts (territorio de Chamikar) donde desde el año anterior se había suscitado una guerra contra los colonos mestizos invasores de la propiedad comunal y donde pude elaborar un informe de lo acontecido y entrevistar a los dos dirigentes al cargo de la defensa del territorio: Damián Tibijam (asesinado en 1990) y Tulio Simón Pañash.

Desde esa zona me trasladé a la Comunidad de Nuevo Israel, perteneciente a la Organización ONAPAA (Organización Nativa Aguaruna de la Provincia de Alto Amazonas) y nuevamente entré en contacto y en colaboración con la ya conocida organización Ijunbau Chapi Shiwaq. Fue, en estos momentos, cuando surgió la idea de buscar apoyo económico para el programa de salud de la organización que posteriormente se llevaría a cabo.

Participé en la II Reunión de la región San Lorenzo (septiembre), donde acudieron delegados de organizaciones Aguarunas, Huambisas, Achuales, Chayahuitas, Candoshis y Kichwas. El mes siguiente colaboré en la preparación de la campaña electoral para la Asamblea Regional de diputados regionales apoyando a los candidatos indígenas de la Lista Unión Indígena Independiente.

El tercer viaje a Perú –en enero de 1991– se caracterizó por su finalidad de llevar a cabo el Proyecto de Asistencia Primaria de Salud de la Organización Chapi Shiwaq. Los trabajos duraron un año y el

proyecto, en su segundo año de ejecución, quedó enteramente en manos de la Organización. Ese mismo año participé en la V Asamblea Ordinaria de la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Provincia de Alto Amazonas; en la XV Asamblea de AIDSESEP celebrada en Iquitos; estuve invitada a las Primeras Jornadas de Encuentro, Intercambio y Coordinación entre la Embajada de España y el Colectivo Español vinculado a Programas de Promoción de Desarrollo en el Perú (octubre); e invitada por el Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana al Coloquio de Instituciones que trabajaban en la Región Loreto en Proyectos de Investigación y Desarrollo (noviembre).

El 4º (1993), 5º (1994) y 6º viaje (1996) sirvieron para seguir con la toma de contacto con las Organizaciones y para recoger información sobre los avances en sus problemáticas. En el último año de estancia en Perú (1997) añado una nueva dimensión a este trabajo, gracias a mi participación en la puesta en marcha del *Programa Especial de Comunidades Nativas de la Defensoría del Pueblo* de Perú, a través del cuál se realizaron estudios diagnósticos sobre la situación de los pueblos Indígenas de la Amazonía peruana y se tuvieron varios contactos con representantes de Organizaciones indígenas de base.

Foto 1

**Asistiendo a una mesa de trabajo durante una Asamblea nacional de AIDSESEP en la ciudad de Iquitos. 1989**



Ha sido necesario dejar pasar todo este tiempo, para poder ver los efectos y consecuencias de los trabajos realizados en la zona y para analizar la crisis que, por causa de la injerencia de ciertas ONGs y otras instituciones financieras, puso en peligro la estabilidad de las organizaciones. Lo que es peor, si se sigue en esa línea, estas acciones constituyen una clara amenaza a la supervivencia de estos pueblos.

### Notas

- 1 La Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica –COICA– representa, en el ámbito internacional, a las Organizaciones indígenas de 7 países amazónicos: Perú, Ecuador, Bolivia, Venezuela, Brasil, Colombia y Surinam.
- 2 Véase Abad, 1990a, Pág. 23.

## 2

### ANTECEDENTES



Las Organizaciones Indígenas llevan ya más de 25 años de trayectoria dentro del proceso de reivindicación de sus derechos más fundamentales, en la búsqueda del espacio territorial perdido y, en el enfrentamiento sostenido en una relación absolutamente desequilibrada y asimétrica entre los pueblos Indígenas y, por otro, grandes intereses económicos encabezados por multinacionales –compañías petroleras, madereras y extractivas–, mafiosos y políticos corruptos que viven del narcotráfico, la extorsión y la explotación impune de seres humanos, entre otros.

Todos estos últimos, constituyen estructuras avaladas, apoyadas, sostenidas y encubiertas por los estados a través de sus gobiernos respectivos, según el caso.

Durante este período de tiempo (20-25 años) los problemas de los pueblos Indígenas han sido y son esencialmente los mismos<sup>1</sup>. Potencialmente, en algunos casos, se podría decir que han sufrido una transformación, o bien que han ido subsanándose, pero si estos problemas se analizan desde las mismas bases, desde las mismas comunidades, siguen siendo los mismos.

Actualmente nuestras sociedades, las ‘occidentales’ y las que aspiran a serlo, no quieren renunciar a volver la mirada hacia ese gran escaparate de ‘demostración’ que nos ha convertido en ciudadanos consumistas y poco más. Portavoces oficiales, medios (de comunicación), líderes empresariales e intelectuales, ‘enseñan’, a una opinión pública escasamente crítica y deseosa de autocomplacencia, lo beneficioso que resulta pertenecer a este nuevo marco económico europeo y, conscien-

te o inconscientemente, a través de las actitudes diarias, cotidianas, domésticas, seguimos negando las evidencias de la Teoría de la dependencia (existen pobres, hambre, subdesarrollo, porque existen ricos despilfarrando cada vez más desenfrenados) y fomentando sólidamente el mantenimiento de las multinacionales, que a su vez refuerzan sus posiciones gracias a la explotación irracional de los recursos naturales<sup>2</sup> de los países latinoamericanos y del Tercer Mundo en general:

“...el objetivo es romper la armonía entre el indio y la tierra, puesto que así no podrá reproducir íntegramente su cultura al no disponer del marco que la sustenta y al no subsistir la base de sus reivindicaciones” (Barre, 1988:90).

Posiblemente este comentario pueda parecer exagerado en términos de nuestra sociedad, pero puede citarse como ejemplo, —desde la conciencia del sur—, la nueva moda que se ha implantado entre los espectadores de un partido de fútbol cualquiera, de arrojar cientos de rollos de papel higiénico a modo de serpentinas, como si fuera confeti, lo que supone un gran beneficio para las empresas papeleras que sacan su materia prima, la pasta de papel, de los bosques tropicales húmedos a bajo costo y sin reparar en el daño ecológico que ello pueda suponer:

“...la actual crisis medio ambiente-desarrollo proviene de un conflicto entre valores y de la ignorancia acerca de las relaciones entre medio ambiente y desarrollo. La forma en que imaginamos o pensamos a la sociedad puede ser determinante para entender el desacuerdo sobre los argumentos de valor en el contexto de los problemas ambientales” (Tolmos Saponara, 1993:21).

Actitudes cotidianas e insensibles como esta se multiplican a diario no sólo en el mundo llamado occidental, como se apuntó anteriormente, sino en aquellas sociedades que aspiran a sentirse occidentales.

Los estados de estos países consumistas se benefician y, por tanto, potencian, o, en su defecto, hacen caso omiso de este tipo de actitudes banales y cotidianas y, como contrapunto, conceden mayores partidas presupuestarias destinadas a la cooperación al desarrollo. Son muchos los actos y las campañas diseñadas precisamente para hacer creer eso a la opinión pública, pero, en ningún momento se plantean abordar los problemas de raíz. Esto se puede decir de los estados, pero las propias ONGs caen en el juego y participan de la dinámica existen-

te —por supuesto ellas lo niegan—, aunque son varias las que se plantean una constante autocrítica y dedican parte de su tiempo y esfuerzo a cambiar ciertas directrices que no son las idóneas. Con ese espíritu surgió la idea de crear un encuentro entre pueblos Indígenas y Organizaciones No Gubernamentales, el cual se celebró en la ciudad de Vitoria-Gasteiz en el País Vasco en noviembre de 1994<sup>3</sup>.

Hay otro punto a tener en consideración, muy aparte de lo que significa la “depredación” que supone el avance del mundo consumista y de libre mercado: es una realidad que los pueblos Indígenas y sus Organizaciones suponen una alternativa y también un obstáculo a este avance mercantilista. La ‘unidad’<sup>4</sup> mantenida por las distintas Organizaciones Indígenas durante el período que rodeó al V Centenario (consecuencia no buscada por la celebración española) y el éxito publicitario y real de muchas de sus movilizaciones —las más originales y generalizadas movilizaciones populares, en países con mayorías indígenas sobre todo: Campaña Continental 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular, Levantamiento Indígena en Ecuador (1990), Marcha por la Dignidad y el Territorio en Bolivia (1990), movimiento insurreccional zapatista en Chiapas, México (1994) etc., han surgido en el último sexenio de los pueblos Indígenas— y han hecho pensar que resultaría peligroso dejar que avancen y que sigan acaparando espacios políticos, por ello los esfuerzos que se han ido canalizando desde “occidente” han ido dirigidos a destruir esa ‘unión’. Podría parecer inclusive que los hechos demostrasen lo contrario: por un lado, aumentan las ayudas a programas de desarrollo en zonas indígenas, por otro, se declara en la ONU un Año Internacional de los pueblos Indígenas (1993), se proclama un Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo (10-XII-94 a 10-XII-2004) y, se le concede a Rigoberta Menchú (líder indígena guatemalteca) el Premio Nóbel de la Paz (1992). Incluso, desde el punto de vista comercial, todo lo indígena está de moda, nos vestimos con motivos ‘étnicos’ y proliferan tiendas en Madrid que venden ‘artesanía’ indígena, música étnica, se proclaman de ‘comercio justo’ (constituídas por ONGs)<sup>5</sup>, etc.

Sin embargo, la realidad es muy distinta. Después del boom del 92, lo indígena americano poco a poco va quedando, entre nosotros los españoles, muy especialmente en el olvido —tal y como se veía venir—. A principios de 1993, el Director general de la Oficina de Proyectos de la Agencia Española de Cooperación Internacional (A.E.C.I.), del Mi-

nisterio de Asuntos Exteriores, reunió en la Casa de América a las principales ONGs españolas con trabajo en zonas indígenas –principalmente americanas– para trazar las prioritarias líneas de actuación en esas zonas durante el Año Internacional. Contra la opinión de los escasos antropólogos presentes, se acordó aceptar la ponencia de D<sup>a</sup>. Ángeles Yáñez (Solidaridad Internacional), que, encargada por el convocante, defendía el considerar a los pueblos Indígenas, simplemente como a los demás pobres urbanos, ya que no se contaba con una especialización ni teórica ni metodológica.

La canalización de ayudas al desarrollo da un giro de 90° poniendo todos –instituciones y público en general– la mira en la antigua Yugoslavia y en los esquilmados países de África. Incluso países como Perú presentan mayor estabilidad económica (aparente) y un descenso de la inflación, motivado por la apertura de mercados y el libre comercio, restricción del gasto público y un descenso marcado de la actividad terrorista, que pone a éste en una situación de no prioritario a la hora de recibir ayudas de cooperación. Es necesario que haya muertos, guerras, cólera, epidemias o catástrofes (terremotos, huracanes, volcanes,...) para que la atención de occidente regrese a estos países. Cada vez más se extiende entre los países ricos, la idea de eliminar o disminuir drásticamente las Ayudas al Desarrollo, especialmente las canalizadas a través de ONGs o sector ‘privado’, para concentrar todo en actuaciones estatales de Ayuda Humanitaria ‘puntuales’ (en horrendo neologismo, o casi, de nuestros políticos por ‘concretas’). Paralelamente, al menos en Perú y Bolivia, los gobiernos tratan de obtener el control –y parte del financiamiento– de los proyectos de cooperación que las ONGs del Norte establecen en sus países.

Esos años anteriores (1988-1992), caracterizados por haber padecido los países andinos una fuerte “proyectitis” –infectada por los países desarrollados–, dejan como resultado programas inacabados, expectativas creadas no cumplidas, lucha por el poder de un cargo en las instituciones u Organizaciones, deficientes y dudosos manejos del dinero, y, entre otras muchas cosas, descontento, deserción y desunión/desestructuración. En el caso de las Organizaciones Indígenas amazónicas este “efecto secundario” va a ser notorio y precisamente las consecuencias de esa desunión y desestructuración se fueron dejando ver alrededor de 1996 con la entrada masiva de nuevas compañías extractivas, tanto de madera como de minerales y petróleo<sup>6</sup>, que en los años



anteriores tenían su freno en la fuerza de las Organizaciones Indígenas y en su cohesión.

Existe otra realidad que ha sido consecuencia directa de todo este proceso que estamos analizando: las órdenes religiosas –que siempre estuvieron presentes en Perú y resto de países de América Latina–, hoy, gracias a la cooperación al desarrollo y a las ‘donaciones’, son aún más fuertes si cabe o igual de fuertes que en el pasado, y siguen controlando y manejando estructuras de notable importancia como son la educación y la salud. No hay manera de romper la dependencia simplemente porque hay mucha gente que está viviendo a costa de ello y no les interesa. Por ello también constatamos y haremos referencia a que la mayoría de las ONGs españolas nacen o han partido de instituciones religiosas y confesionales, porque hay órdenes religiosas misioneras que han creado ONGs paralelas para captar fondos y seguir manteniendo su hegemonía en estos países. De esa manera, el *Sur* seguirá siendo sur porque al *Norte* no le interesa dejar de ser norte:

“Un desarrollo asentado en los valores vigentes, tiene como meta el lucro, la ganancia, el confort; una meta que no tiene sentido humano...”  
(Ander Egg, 1987:23).

Todo quedaría resumido en tres palabras: control del poder.

Nuestra hipótesis parte de que la mayoría de las Organizaciones No Gubernamentales, a través de sus programas de cooperación al desarrollo, por sus características actuales, son instituciones ejecutoras de una política *etnocida* no declarada, probablemente involuntaria y posiblemente no asumida por ellas en ningún momento. Intentamos demostrar complementariamente que el “eslogan” que podría acompañar –a modo de resumen– esta política etnocida es “divide y vencerás”, circunscribiéndose este etnocidio al espíritu mismo del Pueblo Indígena como es la fuerza humana y moral en su lucha reivindicativa por sus derechos canalizada a través de sus Organizaciones representativas:

“... ahora que el mundo parece poblado de hipocresías de clase, falsas conciencias y agendas secretas, puede llegar a considerarse como una ideología (jerárquica) disfrazada de ciencia (desapasionada), una máscara que hay que destruir, una impostura que hay que desvelar”  
(Geertz, 1989:152).

Es posible que esta afirmación resulte un tanto arriesgada y aún hasta podría decirse que ‘visceral’, pero es, creo, ya un hecho, que las redes que se tejen desde el mundo occidental para controlar o para acabar con cualquier germen de organización social alternativa son reales y extremadamente poderosas:

“...las campañas de pacificación y la supresión de las rebeliones, tanto por medios militares, como por medio del adoctrinamiento religioso, mediante medidas administrativas, o, como es más habitual hoy día, mediante intrincadas manipulaciones monetarias y económicas encubiertas como ayuda extranjera. No podemos excluir la posibilidad, por decirlo en términos discretos, de que la repetida efectuación de trabajos de campo, por parte de millares de aspirantes y profesionales de la antropología, haya formado parte de un continuado esfuerzo por mantener un determinado tipo de relación entre el Oeste y sus Otros.” (J. Fabian, *Time and the other*. Pág. 149 en Geertz, 1989:144).

La cooperación al desarrollo está de moda. ¿Quién en algún momento no ha estado vinculado a alguna institución de solidaridad? ¿A quién no se le ha acercado alguien en la calle, alguna vez, con una hucha, para pedir dinero para el Domund o para Cáritas y quién no ha recibido en su casa la publicidad por correo o *mailing* solicitando su amable donativo para ‘salvar’ a alguien del llamado tercer mundo? Actualmente la cosa se sofisticará más gracias a los medios y las nuevas tecnologías: telemaratones, marketing agresivo, etc.

Y ya hace muchos años (más de 25) que el etnocidio como término se puso de moda y se planteó como tema de estudio. Autores como Jaulin (1973, 1979 y 1984) en *La Paz blanca* y *La Descivilización* fueron dando cuerpo a un concepto que se venía forjando desde 1968, cuando Jean Malaurie le sugirió el término, en sustitución del que estaba empleando hasta entonces: genocidio cultural. En 1984 se celebró en Madrid y acudí como asistente al “I Encuentro Internacional sobre destrucción cultural y derechos humanos del indígena americano”<sup>7</sup> donde “se dieron cita todos los sectores comprometidos con la muy grave situación por la que atraviesa la población indígena de América” (Indigenismo, 1986).

No obstante, la mayoría de estas manifestaciones se referían, aludían y estudiaban el problema de la destrucción de los pueblos indígenas desde un punto de vista “numérico-folklorista”, es decir, se tenía a

los pueblos indios como entes humanos a proteger, porque cada vez su número es menor, y como unos portadores de costumbres que hay que preservar –y hasta imitar– para poder alcanzar así la ‘pureza’ perdida por Occidente. También es entendido el término como un “acto de agresión” a un grupo indígena, y son estos términos los que queremos poner en cierto orden en el tiempo y en el espacio, para así poder ampliar la idea al tema que nos ocupa en esta investigación: la injerencia en las estructuras organizativas y representativas de los pueblos Indígenas como mecanismo de destrucción cultural y física, y como mecanismo de asimilación y alienación en una sociedad globalizadora de conductas humanas. Este sería el aporte de esta investigación, puesto que no se va a limitar a describir conceptos teóricos o a enumerar sólo denuncias de agresiones, sino que, sobre la base de una amplia experiencia y participación con las Organizaciones Indígenas, pretende analizar qué hay detrás de ese etnocidio, quién y con qué intereses se provoca, a quiénes beneficia tanto en el terreno como fuera de él, etc.

En cuanto a lo escrito sobre el Pueblo Aguaruna acerca de este tema, Michael Brown en su libro *Una Paz Incierta*<sup>8</sup> pretende acercar al lector a la realidad actual de los Aguaruna que viven en la región del Alto Mayo en Perú, poniendo de manifiesto la amenaza que supone para ellos la rápida colonización mestiza promovida por los planes estatales de desarrollo y, en particular, por los efectos y el impacto de la construcción de una carretera marginal<sup>9</sup>. Pero Brown parece aprovechar la coyuntura de esta situación de cambio para hacer un derroche de etnografía al estilo tradicional, dejando insatisfecho al lector que busca, no tanto los datos meramente antropológicos, sino el análisis de las incidencias del publicitado impacto de la carretera marginal.

En una línea distinta, Varese<sup>10</sup>, Uriarte<sup>11</sup> y Siverts<sup>12</sup> habían incurrido anteriormente, mediante sus informes, en los graves problemas económicos y sociales que afectan a los Aguaruna del departamento de Amazonas (Alto Marañón) en Perú, especialmente en lo que se refiere al racismo y a la explotación económica.

El excelente trabajo de David Stoll<sup>13</sup> pone al descubierto, de modo minucioso, la injerencia, manipulación e intrigas del Instituto Lingüístico de Verano en América Latina y, como caso especialmente particular, en la selva peruana. Su lectura me dio pie para ahondar, no en las acciones del ILV (cosa que ya había hecho él) sino en las acciones del otro monopolio religioso que ejerce el control de la Amazonía pe-

ruana, que es la iglesia católica, en especial los jesuitas, quienes, hasta hoy, ostentan una ‘hegemonía casi soberana’ que no están dispuestos a perder (de ahí que busquen nuevos mecanismos de captación tales como la ONG española *Intermón*).

Stoll nos ofrece datos valiosísimos sobre la pugna entre religiosos –Townsend vs Catolicismo– y sobre los efectos que esta pugna traigo a las Comunidades Aguarunas.

Así como el libro de Stoll es referencia obligada para cualquier estudioso de los procesos sociales en Amazonía, otro libro que debe considerarse tanto como un manual, o como obra de referencia permanente, es el de Chirif, García y Smith, *El Indígena y su territorio son uno solo*<sup>14</sup>, pues en él se recogen las experiencias de varios años de difícil y duro trabajo en la Amazonía poniendo en práctica y en marcha programas de Defensa Legal de los territorios. Nos describen estructuras organizativas indígenas y se dan las pautas para la lucha, no sólo contra la expansión territorial incontrolada sino para la recuperación del espacio territorial perdido, no abriendo una brecha de odio o resentimiento entre los pueblos Indígenas, por un lado, y los “desheredados campesinos serranos” que componen el frente de colonos que avanza hacia la selva en busca de su supervivencia por otro. En definitiva, resume las estrategias, victorias, avances, fracasos y errores cometidos por las Organizaciones Indígenas de la Amazonía en sus luchas de los últimos años.

Sin duda el que quizá se haya arriesgado más y haya planteado nuevas denominaciones a estos viejos temas del etnocidio en América Latina sea Víctor Bretón Solo de Zaldivar a través de sus estudios realizados en Ecuador<sup>15</sup>. Bretón abandona el término clásico de etnocidio –el cual nosotros sí mantenemos– para aportar otro con unos matices verdaderamente interesantes: el neo-indigenismo etnófago. En sus obras pone de manifiesto cómo la proliferación de ONGs ha propiciado a su vez la proliferación de Organizaciones indígenas de segundo grado que actúan sobre las organizaciones indígenas de base como verdaderos cacicazgos de nuevo cuño, actuando de modo automático estos mecanismos de la etnofagia que lo que hacen es deteriorar la estructura y las relaciones sociales interétnicas e intraétnicas de las comunidades estudiadas. Se trata de una investigación muy paralela a la nuestra, que llega a conclusiones muy similares y que es digna de tener en consideración para que se puedan hacer con más tiempo posteriores análisis del tema.

Quiero tomar también en consideración el trabajo de Josep Maria Fericgla<sup>16</sup> quien, dedicándose por entero al estudio de las vivencias con los alucinógenos y las prácticas chamanísticas de los Shuar del Ecuador, no pierde la oportunidad de poner de manifiesto su opinión sobre los defectos y virtudes de las Organizaciones Indígenas, —en su caso, la Federación Indígena de Centros Shuar y Achuara—, y sobre el papel de las Organizaciones No Gubernamentales. También su relato es muy interesante para comprender qué está cambiando en el Shuar ante el avance del ‘límite de la selva’.

Aunque no comparto mucho el estilo que Fericgla tiene de adentrarse en la convivencia con los pueblos indígenas<sup>17</sup>, su análisis es sincero, manifiesta sus opiniones claramente y sin tapujos, lo que me hace vincularme a él aunque sólo sea en este aspecto.

La historia y conocimiento del Pueblo Aguaruna se nos facilita bastante con los libros del Padre Guallart, especialmente el publicado en 1990. No obstante, es una historia Aguaruna contada por un No-Aguaruna<sup>18</sup>. Hay datos que aporta que no es posible contrastar con otra bibliografía, el lector debe suponer o supone que son testimonios obtenidos de informantes Aguarunas, pero en la obra ese aporte no se especifica. Aún así, es una de las monografías conocidas más completas.

Mercier y Villeneuve<sup>19</sup> —ambos religiosos— a través de sus escritos, suponen una respuesta y confirmación de mi hipótesis. Así como Guillermo Townsend tejía sus redes por la selva amazónica utilizando a sus “inofensivos” lingüistas, veremos cómo la iglesia católica, a través de sus misioneros y educadores, han ido tejiendo otro tipo de redes no menos efectivas y sólidas. El título *Amazonía ¿liberación o esclavitud?* resulta un tanto paradójico y, sin lugar a dudas, es pieza clave de todo este estudio.

El tema del desarrollo y subdesarrollo ha sido ampliamente tratado por varios autores con una clara diversidad de tendencias, como sucede con el caso de Ruiz García<sup>20</sup> Lacoste<sup>21</sup> o Ander-Egg<sup>22</sup> por un lado, con ideas combativas y progresistas (mucho más marcadas en Ander-Egg) y, por otro, tenemos a Chesnais<sup>23</sup> al que se le puede considerar ‘fascista’.

Lacoste y Ander-Egg abordan el tema, desde un primer momento, desvelando cuáles son las verdaderas causas de la miseria en las poblaciones y qué intereses neoimperialistas se mueven detrás del mantenimiento de dicha situación o situaciones de extrema precariedad. La-

coste ataca la persistencia del fenómeno colonial enmascarado en la actualidad como política de cooperación:

“...la ayuda crediticia de los países desarrollados es una tapadera de fructuosos negocios de grandes firmas” (Lacoste, 1982:44).

Ander-Egg, añade una parcela importante como es el aprovechamiento individual del científico social y otro tipo de profesionales (normalmente de la esfera del Norte), de la pobreza y situaciones de necesidad en los llamados países en vías de desarrollo:

“...desde que el desarrollo comenzó a pasar al primer plano de la actualidad, hace de esto casi 25 años, ha servido para proveer de exquisito tema a las organizaciones internacionales, coloquios científicos y conferencias culturales [...] Si bien algunos profesores han consagrado generosamente parte de sus vidas a tales países, otros, mucho más numerosos, propicios al viaje y poco fértiles en publicaciones, han encontrado en ellos pretexto para una enseñanza turística a buen precio.” (1987:18-19).

Ambos analizan también el fenómeno del éxodo rural, el cual es y ha sido el núcleo de las grandes olas migratorias y campañas de colonización de los territorios de selva. Ahora, la moda ha cambiado, ya no se habla de éxodo rural sino que los especialistas prefieren calificarlo como fenómeno de “redistribución” de la población<sup>24</sup> y, en esta línea, se encuentran los estudios de Hurtado y otros<sup>25</sup> y Barclay, Santos y otros<sup>26</sup>.

Hemos querido adentrarnos en el mundo tanto de la cooperación entre América Latina y la Comunidad Europea como de las ONGs de la mano de Granda, Maté y Moreno<sup>27</sup> y Granda y Lutz<sup>28</sup>. Estos autores forman parte de un colectivo de profesionales europeos y latinoamericanos dedicados exclusivamente al estudio de estos temas. Su aporte ha sido de gran utilidad para conocer en líneas generales cuál es el entramado de la cooperación internacional y qué papel han jugado y juegan las ONGs dentro de ese entramado.

Los guías fundamentales para entrar en la dinámica de creación de las Organizaciones y Movimientos Indios han sido, indudablemente, Marie-Chantal Barre<sup>29</sup> que no sólo es un claro antecedente de este trabajo sino que trata exhaustivamente el tema del indigenismo y el impacto de éste sobre las poblaciones Indígenas; y, Bonfil Batalla<sup>30</sup>, gracias a cuyos textos y compilación hemos podido analizar y acercarnos al

discurso de los primeros ‘indianistas’ y a una descripción de las Organizaciones Indígenas de pueblos de la selva existente hasta esa fecha.

Como complemento a ambos libros estarían todos los Documentos extraídos de los diversos Congresos y Asambleas de Organizaciones Indígenas a las que he tenido la oportunidad de asistir, los cuales han constituido el eje básico para comprender y analizar el discurso alternativo utilizado por estas Organizaciones y tener noticia directa de las diversas problemáticas que están en su prioridad de actuación. Detallar todos los documentos nos parecería demasiado extenso, sin embargo, quiero destacar por su amplio contenido en problemáticas, alternativas y soluciones propuestas el documento recogido en las Actas de la III Asamblea de Organizaciones Indígenas de La Cuenca Amazónica celebrado en 1988 en Santa Cruz de la Sierra en Bolivia, que dio paso a una serie de iniciativas comunes en todos los países amazónicos y sentó las bases para la política que se seguiría posteriormente con la contracelebración del V Centenario.

## Notas

- 1 Fundamentalmente serían: Derecho a la tierra, salud, educación bilingüe, recuperación histórico-cultural; lucha contra el narcotráfico, terrorismo, sectas religiosas; situación constante de indefensión legal, violaciones de los derechos humanos, etcétera.
- 2 “Los recursos naturales son los bienes físicos que están presentes en la naturaleza y a los que el hombre concede un valor económico. Aunque el término económico remite primeramente al intercambio de bienes entre personas a través de un mercado o del trueque, no excluye la referencia a una economía directa, no monetaria, que satisfaga sin intermediaciones sociales (institucionales) las necesidades de las personas, en el sentido más amplio.” (Marticorena, 1993:7).
- 3 Al citado encuentro asistieron por los pueblos indios: un representante del Consejo Aguaruna y Huambisa y miembro también de la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (Perú); un representante del Pueblo Kuna-Asociación Napguana (Panamá); una representante del Comité de Unidad Campesina (Guatemala); el representante de Aukin Wallmapu Ngulam/Consejo de Todas las Tierras (Chile) y el representante del Consejo Regional Indígena del Cauca (Colombia). Al finalizar el encuentro se elaboró (con bastante dificultad) una *Declaración* que suponía iba a sentar las bases y las nuevas pautas a seguir en todo aquel proyecto de cooperación que se hiciese conjuntamente con pueblos indios. Desgraciadamente la difusión de esta declaración fue prácticamente minoritaria, (exceptuando el hecho de que todo el contenido del Encuentro se ha recogido en el libro: *pueblos Indígenas. Nuestra visión del desarrollo* publicado por la ONG Mugarik Gabe en la editorial Icaria).

- 4 Se pone el término unidad entre comillas no porque se dude de tal unidad sino porque, de hecho, entre las diversas Organizaciones Indígenas no todas las acciones son unitarias ni las relaciones son de absoluto hermanamiento, debido la mayoría de las veces a la diversidad de culturas y orígenes de estas organizaciones, pero sí es un hecho que sus objetivos son comunes y todos luchan por la defensa de su territorio y autodeterminación.
- 5 Las llamadas tiendas de “comercio justo” pretenden establecer vínculos comerciales directos y equitativos entre productores del Sur y consumidores del Norte con el objeto de impulsar prácticas comerciales solidarias. El “comercio justo” se considera una acción o proyecto más de desarrollo.
- 6 En esos tiempos, entró a perforar por todo el río Marañón la Quintana Minerals Corporation, compañía transnacional que fue comprada por la Compañía estatal Argentina de petróleo y que son a su vez filial de la Maxus Petroleum. Establecieron una base en Puerto Saramiriza, poblado mestizo ribereño que se encuentra en pleno territorio Aguaruna. Por otra parte, el Ministerio de Transportes del Perú dio carta blanca para la mejora y asfaltado de la carretera marginal del oleoducto nor peruano, que va desde Corral Quemado hasta Saramiriza (el presupuesto sólo estaba aprobado para mejorar la carretera desde Corral Quemado hasta Santa María de Nieva).
- 7 Fue el I Encuentro y el último, y tuvo lugar en la sede del entonces Instituto de Cooperación Iberoamericana, con la participación de antropólogos, juristas y 2 indígenas: Antonio Antileo –mapuche– y Ramiro Reynaga –dirigente del MITKA (Movimiento indio Tupaj Katari) –. Entre los antropólogos presentes cabe destacar la presencia de Robert Jaulin, Carlos M<sup>a</sup> Caravantes, Julio Alvar, Manuel Ballesteros y Antonio Pérez.
- 8 Brown, Michael. *Una paz incierta. Historia y cultura de las Comunidades Aguarunas frente al impacto de la carretera marginal*. CAAAP. Lima, 1984.
- 9 Producto de la política de Belaúnde Terry, que fue presidente en funciones en esos años desde julio de 1980. Puso en marcha grandes proyectos gubernamentales de desarrollo y abrió las puertas al capital extranjero. Por este motivo, la colonización se acentuó en las regiones amazónicas.
- 10 Varese, Stefano. 1970. *Estudio sondeo de las Comunidades Aguarunas del Alto Mara- ñón*. Ministerio de Agricultura. Lima.
- 11 Uriarte, Luis. 1971. *Situación de genocidio, etnocidio e injusticia entre las tribus Aguaruna y Huambisa del Alto Marañón*. Cuadernos de Documentación 2: Justicia, un clamor en la selva. Comisión Episcopal de Acción Social. Lima.
- 12 Siverts, Henning. 1972. *Tribal survival in the Alto Marañón: The Aguaruna case*. International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA). Document n° 10, Copenhagen.
- 13 Stoll, David. 1982. *¿Pescadores de hombres o fundadores de imperio? El Instituto Lingüístico de Verano en América Latina*. Desco. Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo. Lima.
- 14 Chirif, Alberto; Pedro García y Richard Chase Smith. 1991. *El indígena y su territorio son uno solo*. Oxfam America-COICA, Lima.



- 15 Víctor Bretón Solo de Zaldivar. 2001. *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los andes ecuatorianos: ensayos sobre indigenismo, desarrollo rural y neoindigenismo*. FLACSO. Quito.
- 16 Fericgla, Josep M. 1994. *Los Jíbaros, cazadores de sueños*. Integral, Barcelona.
- 17 Durante el relato de su estancia en Ecuador, Fericgla no oculta (o se le escapa) decir que va a visitar al Presidente de la Federación Shuar y Achuara porque “conviene estar a buenas con las autoridades indígenas”.
- 18 Curiosamente, Guallart emplea la primera persona de plural como si él mismo se tratara de un Aguaruna: “nosotros nos llamamos siempre, y con orgullo, ii aénts, los hombres, los verdaderos hombres”, suponemos que en un intento de darle mayor veracidad a su obra y de sentirse ‘tan identificado’ con los Aguaruna que se siente uno de ellos. Pero este modo de escribir, no es sino una manera más de robar la voz y la palabra a los Aguaruna que, hasta ahora, no pueden escribir su propia historia a su manera, aunque ya han habido varios intentos para ello. El presente libro, con amplias referencias de carácter histórico, también supone un robo de la palabra, por lo que, de antemano, pido mis disculpas al pueblo Aguaruna.
- 19 Mercier, Juan Marcos y Gastón Villeneuve. 1974. *Amazonia ¿Liberación o esclavitud?* Ediciones Paulinas, Lima.
- 20 Ruiz García, Enrique. 1973. *Subdesarrollo y liberación*. Alianza editorial, Madrid.
- 21 Lacoste, Yves. *Geografía del subdesarrollo*. 1982. Ariel Geografía. Ed. Ariel, Barcelona.
- 22 Ander-Egg, Ezequiel. 1987. *Metodología y práctica del desarrollo de la Comunidad*. Ed. Humanitas, Buenos Aires.
- 23 Chesnais, Jean Claude. 1988. *La revancha del Tercer Mundo*. Editorial Planeta, Barcelona.
- 24 La idea es que los “...bajos niveles de densidad poblacional de estas provincias con un potencial agrícola, pecuario y minero aún poco explotado [...] constituyen también un factor de atracción para la colonización y ocupación de dichos espacios.” (Hurtado y otros, 1993:43).
- 25 Hurtado, Isabel y otros. 1993. *¿Éxodo o redistribución?* Centro de estudios Regionales Andinos  
Bartolomé de Las Casas, Cusco.
- 26 Barclay, Flica; Fernando Santos y otros. 1991. *Amazonía 1940-1990. El extravío de una ilusión*. Terra Nuova-CISEPA PUPC, Lima.
- 27 Granda, Germán; Víctor Mate y Mario Moreno. 1988 a. *La cooperación entre América Latina y Europa*. CIDEAL, Madrid.  
—. 1988 b. *La cooperación para el desarrollo de la Comunidad Europea*. CIDEAL, Madrid.
- 28 Granda, Germán y María Olga Lutz. 1988. *Las Organizaciones No Gubernamentales en la cooperación para el desarrollo*. CIDEAL, Madrid,
- 29 Barre, Marie-Chantal. 1988. *Ideologías Indigenistas y Movimientos Indios*. Siglo XXI editores, México.
- 30 Bonfil Batalla, Guillermo. 1981. *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. Editorial Nueva imagen, México. La obra completa de Bonfil Batalla ha sido publicada en 4 volúmenes en 1995 como homenaje póstumo.



# 3

## EL TERRITORIO AMAZÓNICO



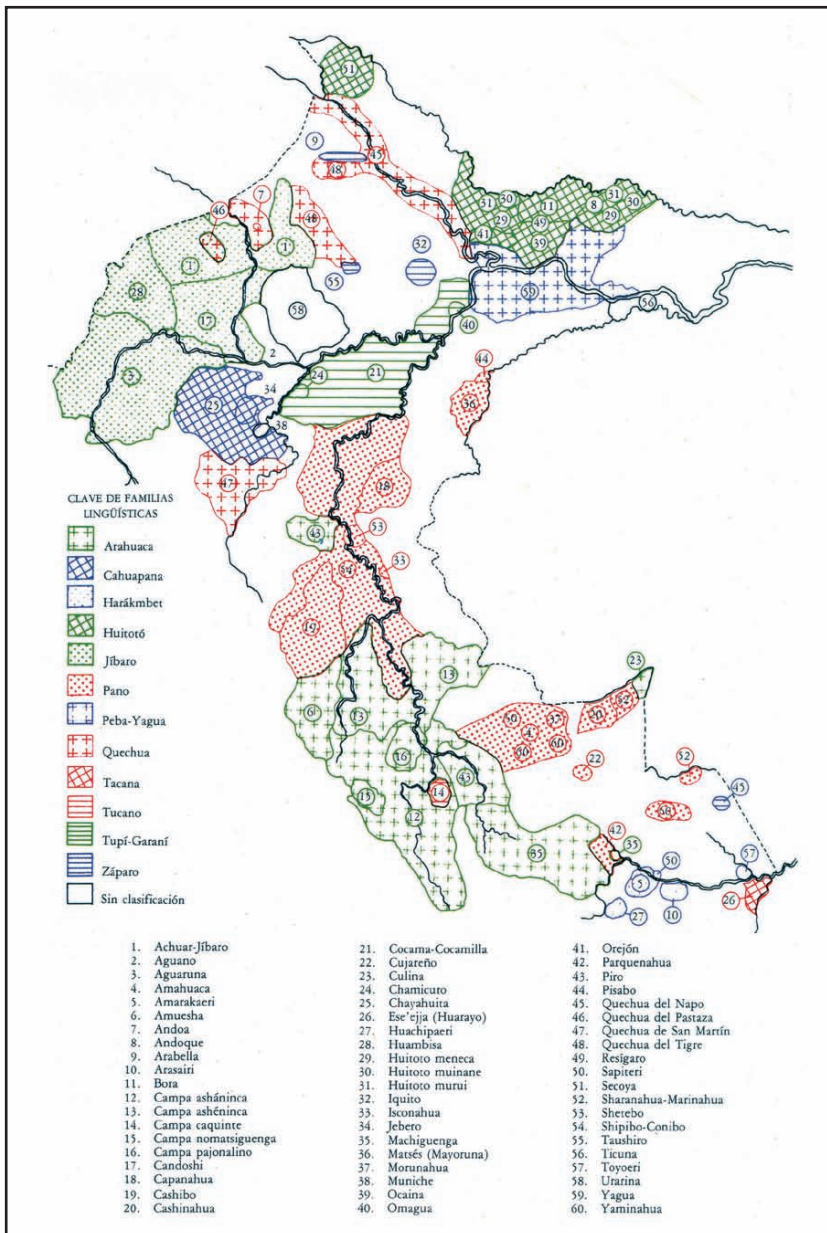
Recientemente se ha sabido el lugar exacto del nacimiento del fabuloso río Amazonas. Parece ser que inicia su recorrido desde el nevado Mismi situado en la cordillera de los Andes en el Perú. Este hallazgo se debió a una expedición patrocinada por la National Geographic que fue dirigida por el científico polaco Andrew Pietowski y que contó con 22 integrantes de varias nacionalidades, entre ellas algunos españoles. El posicionamiento exacto de las fuentes del Amazonas se ha logrado gracias a sofisticados métodos de detección por satélite.

El territorio que compone la Amazonía peruana lo forman principalmente los Departamentos de Loreto, Ucayali, Madre de Dios, San Martín y Amazonas, los cuales suponen el 37,2% del territorio total del país, con una extensión de 479.856.650 Km<sup>2</sup>.

La Amazonía peruana es una zona homogénea de bosque tropical húmedo drenada principalmente por los ríos Putumayo, Napo, Yavarí, Marañón y Ucayali, los cuales desembocan en el Amazonas.

Las provincias en las que se sitúan las áreas de población indígena a las que hace referencia la presente investigación son las de Alto Amazonas, Ucayali y Condorcanqui.

Mapa1  
Grupos étnicos de la Amazonía peruana



El bosque tropical húmedo, inmerso en el medio climático ecuatorial, dispone de las condiciones más óptimas para el desarrollo de la vida vegetal. La Amazonía supone la extensión de selva más grande del planeta Tierra y, por esa razón, es considerado el pulmón de la humanidad. Los pueblos indios son los únicos que durante siglos han sabido aprovechar la biodiversidad amazónica sin dañarla y han respetado los ciclos necesarios para la regeneración de los terrenos. La mezcla que se da entre la variedad de especies vegetales, la abundancia de insectos más o menos dañinos, y de otras especies animales y, unas condiciones climáticas de extrema humedad, hacen de la Amazonía un territorio extremadamente hostil incluso para el habitante de la selva, tanto más para aquellos forasteros que se atreven a incursionar por esos parajes.

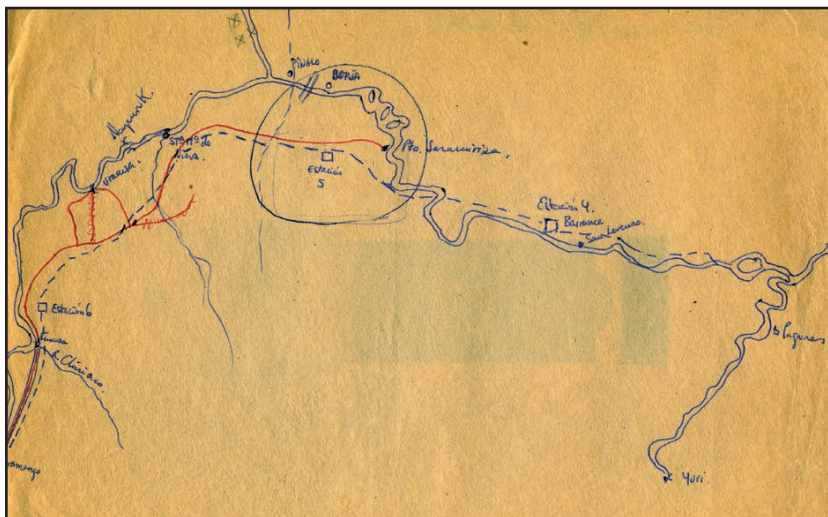
El Amazonas peruano y sus afluentes son el eje de toda actividad económica y social en la región. Sus aguas constituyen la vía más importante de comunicación. Por ellas navegan constantemente, como si de una autopista se tratara, vapores de gran tonelaje, lanchas, motores, canoas, balsas y toda clase de embarcaciones con las que se hace el trueque de mercaderías manufacturadas con materias extraídas de la selva<sup>1</sup>. En sus riberas se desarrolla la mayor parte de la agricultura, industria y comercio de Loreto y en ellas se aglomera la población formando ciudades tales como Iquitos.

Foto 2

**Ofidio amazónico**

Mapa 2

Mapa dibujado a mano alzada por el dirigente de la Organización Ijunbau Chapi Shiwag. Con un círculo se señala la zona de influencia de la organización. En rojo, la carretera marginal del Oleoducto nor-peruano



### 3.1. El territorio para el Pueblo Aguaruna y otros pueblos amazónicos.

*“Primero que nada es la tierra. Un indígena sin tierra es un indio sin esperanza, porque no sabe cuál va a ser su destino, dónde va a vivir”<sup>2</sup>.*

En primer lugar, debemos dejar claro cuál es el *concepto de tierra* para un indígena Aguaruna:

“El territorio abarca toda la actividad de los comuneros; no sólo es una chacra para manutención diaria sino es el espacio para la construcción de la vivienda, el ámbito para sacar medicinas y otros productos para intercambio comercial a pequeña escala, etc. En sí, la palabra territorio abarca la expresión espiritual de los indígenas”<sup>3</sup>.

Parcelar la tierra supondría limitar esta expresión y peligraría la integridad física del pueblo y sus recursos.

“Los indígenas, mientras no tengamos tierras, no habrá educación, ni salud, ni habrá vida. Las Comunidades están actualmente parceladas, aquí están los recursos naturales, nosotros estamos aquí en las comunidades nativas, pero si el Estado no nos da esta tierra es lo mismo que si fuéramos inmigrantes y, en cualquier momento, el Estado nos puede decir que tenemos que salir de aquí, ya sea porque tienen que hacer un trabajo, ya sea para mandar colonos porque, para ellos, los indígenas son haraganes y por el hecho de que no estamos talando árboles y abriendo enormes chacras, ya ven eso como un factor negativo. Sin la tierra no existe la garantía de la existencia de las poblaciones indígenas.

Para hablar de salud, para hablar de educación, para hablar de productos agrícolas, todo se hace dentro de un techo, de una casa; para hablar de estos asuntos estamos bajo un techo, para estar en este techo tenemos que tener un terreno donde construir, por eso, para los indígenas, primero es garantizar el terreno donde vamos a vivir y, de ahí en adelante, todo lo que venga: los planes, salud, educación, etc. ya lo tenemos garantizado porque nadie nos va a sacar de nuestra tierra. Y cuando morimos, nuestros hijos van a continuar porque el terreno es nuestro”<sup>4</sup>.

Alberto Chirif, R. C. Smith y Pedro García recogen la siguiente definición de territorio:

“Los montes, valles, ríos y lagunas que se identifican con la existencia de un pueblo indígena y que le han provisto de sus medios de vida; la riqueza heredada de sus antepasados y el legado que están obligados a entregar a sus descendientes; un espacio en el que cada pequeña parte, cada manifestación de la vida, cada expresión de la naturaleza es sagrada en la memoria y en la experiencia colectiva de ese pueblo y que se comparte en íntima interrelación con el resto de los seres vivos respetando su natural evolución como única garantía del mutuo desenvolvimiento; el ámbito de libertad sobre el que dicho pueblo ejerce su dominio permitiéndole desarrollar sus elementos nacionales esenciales y por cuya defensa o reivindicación estará dispuesto a derramar su sangre cada miembro de ese pueblo, antes que soportar la vergüenza de tener que mirarse en los ojos de su pueblo despojado” (1991:27-28).

Como se puede observar, la tierra y los problemas de la tierra son la prioridad, no sólo de los Aguaruna, sino en general de todos los pueblos Indígenas de América.

Haciendo un repaso de cómo han estado las relaciones legales entre el Indio y la Tierra, y las relaciones entre el Estado y las Comunida-



des Indígenas vemos que en la época colonial existía una relación ambigua: —por un lado había despojo y por otro, leyes proteccionistas—<sup>5</sup>.

En el período que se inicia con la Independencia podemos hablar de varias etapas: Una primera etapa de liberalismo que llega con los decretos de Simón Bolívar; le sigue un mercado de tierras que Bolívar proclama con su política de liquidación de tierras comunales. Posteriormente esta situación, más la heredada de la época colonial, fomentan la existencia, entre otras cosas, del gamonalismo, es decir, permitir que grandes posesiones de tierras estén en pocas manos. En 1853, Álvarez Ortiz, Gobernador Político y Militar del Departamento de Loreto pronuncia el 6 de diciembre que “las posesiones de los indígenas, ya sean en el campo, ya en las poblaciones que ellos han formado, no pueden ser arrebatadas por ninguna persona ni poder sin que ellos, espontánea y libremente quieran venderla o cederla a otros” (Guallart, 1990:134).

1898 trae a Nicolás de Piérola con su pronunciamiento del 21 de diciembre en el que se dice:

“...las tierras de montaña que no hayan sido adquiridas conforme al Código Civil, son propiedades del Estado” (Guallart, 1990:135).

El Presidente Augusto B. Leguía especificará en 1909:

“...para los efectos de esta ley, se consideran Tierras de Montaña las que, estando situadas en las zonas fluviales de la República, constituyen la región de los bosques. (aparte) Las tierras de montaña que hasta la fecha no hayan sido legítimamente adquiridas conforme al Código Civil o con arreglo a las disposiciones de la Ley de 21 de diciembre de 1898, son propiedad del estado y sólo podrán pasar a dominio de los particulares en conformidad con la presente ley” (Guallart, 1990:135).

Sin embargo, en 1919 se elabora la Constitución (promulgada en 1920 por el Presidente Leguía). En ella el estado protege a las comunidades<sup>6</sup>, dándoles un reconocimiento estatal (se les otorga existencia legal), y aparece la figura de las ‘dos ies’: las comunidades serán imperceptibles e inalienables. La Constitución de 1933 reforzará la protección a los indios.

En la segunda etapa, aparece la figura de las ‘tres ies’: las Comunidades indígenas serán imperceptibles, inalienables e inembargables. En 1968 el General Velasco Alvarado toma el poder mediante un golpe



de estado que había sido precedido de un período de disturbios en los que se había dado ocupación violenta de latifundios con el objeto de recuperar la tierra y también surgieron focos de guerrilla inspirados en la experiencia de la Revolución cubana. El 25 de junio de 1969 se proclama la Ley de Reforma Agraria 17716 que hace referencia en sus artículos 115-126 a las comunidades indígenas calificándolas de ‘comunidades campesinas’, se imponen los modelos cooperativos. Esta denominación no abarcará a las comunidades de selva, que fueron tomadas en consideración como ‘comunidades nativas’<sup>7</sup>.

Con el Presidente Alan García nació la “Ley General de Comunidades Campesinas y Nativas” donde en su artículo 10º se decía: “el Estado defenderá la propiedad de todo el territorio de las Comunidades Nativas. También levantará el plano de la Comunidad y entregará los títulos de propiedad”<sup>8</sup>.

Con el Presidente Alberto Fujimori, las cosas van a tomar otro matiz. En la Constitución de 1993 todavía se protegía a las comunidades porque los congresistas temían que, de no ser así, se diera inicio a una nueva ola migratoria que colapsara Lima (más de lo que lo estaba). Con su nueva Ley de Tierras de julio de 1995, se rompía definitivamente la idea de protección a las comunidades. Esta ley fue producto de la política de auge neoliberal que estaba llevando a cabo Fujimori bailando al compás de las directrices establecidas por el Fondo Monetario Internacional y Banco Mundial<sup>9</sup>. Del mismo modo esta política tenía la intención, desde el punto de vista agrario, de retirar al estado del agro; con el ‘libre mercado’ cada cual se las compone como puede y el estado queda como un simple y mero ‘director de orquesta’. Incluso, por las características de la nueva ley, vemos que ni siquiera era pro-agraria sino que pretendía sacar de la tierra un valor comercial y no de uso agrícola.

Esta nueva ley de Fujimori, merece unas consideraciones especiales, porque, al ser aprobada por el Congreso, supondría, no sólo un nuevo atentado a la libertad y supervivencia de los pueblos indígenas tanto de la sierra como de la costa y, por supuesto, de la selva, sino una vuelta atrás en la historia del Perú<sup>10</sup>.

Se trata del “Reglamento de Ley de tierras 26505” de julio de 1995. Con respecto a las leyes anteriores esta ley supone una serie de cambios fundamentales y preocupantes: En primer lugar, con ella se fomenta la expropiación de tierras: esto quiere decir que las tierras fo-

restales, si no han sido ‘aprovechadas’<sup>11</sup> serán puestas a subasta por el estado porque automáticamente reierten a él. Para el gobierno de Fujimori “aprovechamiento” implica o es, desde la perspectiva “emic” de los pueblos Indígenas, sinónimo de tala de bosques. Existe un interés absolutamente mercantilista dirigido a la rama de la construcción, la madera y los minerales. No se tiene en cuenta en absoluto el aprovechamiento diario y racional que del bosque hacen los pueblos indígenas<sup>12</sup>.

Por otra parte, en selva existen tierras clasificadas como tales, que están tituladas, son de propiedad comunal y de las cuales 5.000 Ha. se consideran tierras ganaderas y forestales.

Las comunidades que no estuvieran tituladas serían responsabilidad del estado, eso mismo las haría quedar como tierras de libre disponibilidad y venta y, en ese caso, las mismas comunidades indígenas tendrían que pagar por su propia tierra como compradores.

En el caso de comunidades en la zona de costa, las tierras no ‘aprovechadas’ no se quieren para talar los bosques sino para urbanizar, dando paso a la más feroz de las especulaciones.

En segundo lugar hay que hablar de parcelación. En el caso de las tierras de costa el reglamento detalla cómo proceder a la parcelación: simplemente sustituir los títulos comunales por títulos individuales. Se pretende anular la autoridad comunal, finalidad que se podría aplicar a las comunidades indígenas del Perú en general.

En tercer lugar estaría la conversión a Sociedades Anónimas de las Comunidades: Figura aplicable en la personería jurídica que tiene la Comunidad. Si una comunidad quiere hacer negocios, pedir créditos, etc., debe tener una personería jurídica ‘empresarial’ distinta de la actual personería jurídica comunal. Por tanto se está dando lugar a la creación de una nueva forma jurídica: ya la comunidad no va a ser propietaria sino que varios parceleros (entes individuales) serán los propietarios. Se pretende convertir a las Comunidades Indígenas en empresas, se pretende separar la tierra del legítimo propietario, y, de ese modo, romper la unidad comunal.

El Convenio 169 OIT iría en contra de esta ley 26505, el cual fue ratificado por el Perú<sup>13</sup>. Este convenio 169 reconoce a los pueblos indígenas como pueblos y no como individuos, como grupos aislados, etc. El mayor derecho reconocido en este convenio es la tenencia de la tierra y la ley 26505 viola el citado convenio. En ningún momento se ha consultado con los interesados (requisito establecido en el 169), se vio-

la el derecho a la tenencia de tierras y se violan las estrechas relaciones de los pueblos con sus tierras en el ámbito colectivo y cultural.

Sin caer en una afirmación no veraz, se podría decir que el estado peruano estaría violando el convenio y podría ser denunciado por ello. Es un hecho y es de común acuerdo, que existe una necesidad de promover un desarrollo real, pero este tipo de desarrollo y estos mecanismos de desarrollo lo que llevan es a la destrucción de las comunidades. Se tiende al individualismo. Con esta ley, además, se promueve la invasión de colonos, una vez más, al poner a subasta las tierras. Y todo resulta un engaño y una falsa expectativa porque, actualmente, los colonos que cultivan en zona de selva no pueden sacar sus productos al mercado, porque la mayoría de las veces se trata de zonas muy alejadas y los productos se estropean o se encarece demasiado su transporte, no consiguiendo el colono recuperar lo que ha invertido en ello debido a los míseros precios que pagan en los mercados. Por el contrario, este tipo de cultivos que realizan los colonos acaba alterando considerablemente el equilibrio ecológico de la zona:

“Es interesante resaltar que la revaloración de la ceja de selva y selva se produce a pesar de que no se ha logrado todavía vencer los problemas de insalubridad: las poblaciones de la sierra no dudan en enfrentar enfermedades e infecciones con tal de conseguir ocupación e ingresos. Sin embargo, la insalubridad contribuye a que muchos migrantes dejen la selva después de unos años, lo que hace que estos pobladores inestables tengan poco cuidado con su medio de vida y no se interesen en la gestión del espacio local” (Hurtado y otros, 1993:64).

Por parte de las comunidades indígenas se requiere actualmente revisar y hacer una ampliación de las comunidades tituladas hace años porque hoy día no quedan prácticamente tierras viables para hacer chacras.

En las comunidades indígenas del Perú (sobre todo las de la sierra/andinas) siempre hubo un intercambio de tierras y un mercado de tierras, pero esto estaba siempre apoyado bajo las relaciones de parentesco consanguíneo o ritual, el llamado compadrazgo.

Respecto a esta ley, un problema básico es entender en poder de quién está la información. Las Organizaciones Indígenas conocen el contenido del nuevo reglamento, pero las comunidades de base (aquellas que están en los confines de la selva y que, probablemente, estén

sentadas sobre el codiciado petróleo o los minerales) no conocen su existencia y, sin embargo, sí la conocen los grandes especuladores. Sin lugar a equivocarnos se la puede calificar como ley de colonización.

Al estado parece no preocuparle la brecha abierta en las relaciones con las comunidades. Parece no importarle el hecho de que esta ley echa por la borda todos los derechos fundamentales de los indígenas<sup>14</sup>. Parece, incluso, increíble, que nuevamente el viejo término “integración” salga a la luz con tanta fuerza, porque esta ley pretende integrar al indio a la nueva sociedad de libre comercio, a la sociedad del “boom” empresarial según los modelos que se aplican en Korea, Hong Kong o Japón:

“Ni el dogma retrógrado de la pureza cultural, pretendiendo conservar solamente lo tradicional, ni el dogma de la modernidad feliz de las vitrinas tecnológicas sirven para construir el mundo andino para las generaciones que vienen.” (Marticorena, 1993:14).

Fujimori comete el inmenso error de tratar a toda la población del Perú bajo un mismo rasero:

“No se puede plantear el problema del desarrollo, como si el país se tratase de una realidad homogénea en cuanto a sectores, grupos y clases.” (Ander-Egg, 1987:22).

Esta ley favorecerá y potenciará el latifundismo (el dinero manda) y la explotación intensiva. En ningún momento se contemplan valores ecológicos ni la relación hombre/tierra; por otra parte se ignora y omite la rica agrobiodiversidad y biodiversidad que tiene el Perú. No sólo se obvia el concepto de territorio sino que se niega el territorio indígena tal y como anteriormente ha quedado definido. El campesino y el indígena quedan desasistidos y sin apoyo.

Por otra parte, también han existido y existen problemas de tierras entre los propios comuneros, consecuencia de las sucesivas lindereaciones de los territorios comunales:

“Antes, la tierra era de los nativos, de los Aguarunas, de los Candoshi, de los Shapras, nos pertenecía toda la tierra de lo que hoy es el Departamento de Loreto hasta Amazonas, pero, sin embargo, el Ministerio de Agricultura nos ha repartido pedazo por pedazo. Por decir, en tiempos de Velasco Alvarado cuando entró la Reforma Agraria, vino con una idea de favorecer y en una parte favoreció creando la Ley de Comunida-

des Nativas y dándonos existencia legal, pero linderar la tierra es como dividir una casa en un montón de habitaciones que al final quedan pequeñas, porque es una realidad que existe avance poblacional entre los nativos, y entre nosotros mismos nos mezquinamos la tierra y originamos pugnas entre hermanos. Esa es la verdadera mira que han tenido las autoridades y, nosotros, como no sabíamos, creíamos que las cosas iban a ser buenas, pero hoy en la práctica conocemos la problemática. Si ahora entre hermanos se pelean por la tierra, ¿qué será diez años después? Ahí va a haber muerte y sangre, derrame de sangre por la tierra. Quien tiene la culpa es el gobierno por haber linderado las tierras, pero nosotros estamos aquí mucho antes que Alan García, antes que naciera Belaúnde, estamos aquí desde los tiempos de Bikut y hemos sido dueños mucho antes de que lleguen los explotadores a esta zona”<sup>15</sup>.

Foto 3

**Carretera de Iberia a Puerto Maldonado**

## Notas

- 1 Lo habitual para viajar por el Marañón es utilizar las lanchas de pasajeros, que a su vez, transportan todo tipo de mercancías animadas e inanimadas; por ello es cotidiano ‘surcar’ (es decir, ir río arriba) con la embarcación llena de gente en su interior que viaja día y noche colgando de sus hamacas, hace sus necesidades en una letrina común de nulas condiciones higiénicas y se bañan cogiendo agua del río con un cubo atado a una cuerda. Las bodegas de la lancha en ese momento van llenas de productos manufacturados destinados al comercio: cajas de cerveza, gaseosas, comestibles enlatados, huevos, azúcar, sal, piezas para reparar maquinaria de todo tipo, motores fuera borda, medicamentos, etc. Es entonces cuando los “piratas” suelen abordar este tipo de naves aprovechando la noche.  
 Cuando la lancha viaja de bajada, su interior es una mezcla de gente y animales, especialmente vacas o toros, cerdos, gallinas y patos. Suele durar el trayecto unos 4 días y ya la primera noche es una pesadilla dado que a los animales no se les da de comer apenas y se atacan unos a otros (sobre todo los cerdos) profiriendo gruñidos y mugidos continuos e incluso matándose entre ellos. Se añade a esto que la salubridad en estas lanchas deja mucho que desear dado que el pasaje comparte el espacio con los animales y estos constantemente lo llenan todo de excrementos.  
 Los propietarios de estas lanchas se aprovechan de los pequeños productores de la selva comprando sus materias primas a bajísimo coste, incluso a cambio del precio de los pasajes y vendiéndolas después en Iquitos a precios muy superiores, continuando así con una desgraciada tradición de explotación en términos absolutos propia del siglo pasado.
- 2 Palabras de Evaristo Nugkuag Ikanán –dirigente Aguaruna– (agosto de 1988) en la “I reunión de Salud de la Región San Lorenzo”, cuando era Presidente de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana.
- 3 Comunicación personal de Shapión Noningo, líder del Pueblo Aguaruna, en la reunión sobre el debate de la nueva Ley de Tierras que quiere aprobar el Gobierno del Presidente Fujimori, que se llevó a cabo en la sede del Consejo de Desarrollo Alternativo en febrero del año 1996.
- 4 Discurso del Presidente del Consejo Aguaruna y Huambisa, Evaristo Nugkuag Ikanan en la I Reunión de Salud de la Región San Lorenzo en agosto de 1988.
- 5 En esta época nos referimos principalmente a Comunidades indígenas de la sierra y costa que fueron las primeras conquistadas.
- 6 Debemos entender aquí como ‘comunidades’ no el conjunto global de las poblaciones indígenas sino sólo aquellas que viven en la sierra andina, dejando completamente al margen y dando un trato legal muy diferente a los habitantes de la selva, como se ve en la Ley de 1909. Esta Ley –la Ley 1220– estuvo vigente hasta la primera ley de Reforma Agraria que dio el Presidente Belaúnde y que convertía “oficialmente a los nativos en precarios dentro de sus propias tierras” (Guallart, 1990:135)
- 7 En el Decreto Ley 20653, “Ley de Comunidades Nativas y de Promoción Agropecuaria de Regiones de Selva y Ceja de Selva”, en el artículo sexto: el estado reconoce la existencia legal y la personalidad jurídica de las comunidades nativas. En su artículo 11 se considera a su propiedad territorial como inalienable, imprescindi-

ble e inembargable. En 1978, el Decreto 20653 queda anulado con la promulgación del nuevo Decreto Ley 22175 titulado “Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de la Selva y Ceja de Selva”. El Gobierno de Morales Bermúdez deroga esta ley creada por Velasco Alvarado y da paso a una política muy concreta de expansión capitalista en territorio amazónico.

- 8 Extraído de la *Ley de Comunidades Nativas* publicada por el Fondo de Publicaciones “Aguaruna-Huambisa” en 1980.
- 9 Estos serían los pilares del patrón de desarrollo latinoamericano:
  1. La venta de los recursos naturales.
  2. Un desequilibrio presupuestal (generador de inflación).
  3. El endeudamiento externo.

Todo esto conllevaría tener que llevar un plan de ajuste según el modelo del Fondo Monetario Internacional:

- con reducción de gastos por parte del estado.
- privatización de empresas públicas.
- reforma tributaria y duras penas al fraude fiscal.
- desregulación general de las actividades económicas (libre comercio).

La puesta en marcha de estos puntos anteriores hace suponer que va a descender la inflación y la deuda externa. Ese es el motor del auge neoliberal. Sin embargo, en Perú, por ahora los resultados son:

- Aumento del desempleo.
- Aumento de los ‘espacios de frustración’.
- Aumento de brotes de violencia/delincuencia.

Veamos unas cifras aportadas por el periodista peruano Pepe Mejía:

- En 1985, 42 de cada 100 peruanos vivían en condiciones de pobreza, ahora son 50 de cada 100: 11.500.000 peruanos.
  - En 10 años, el porcentaje de pobres aumentó del 41,6 % de 1985 a un 49,6% en 1994. Tradicionalmente, en el campo ha residido los más pobres dentro de los pobres. En 1985, 54 de cada 100 campesinos eran pobres, actualmente llegan a 68 de cada 100.
  - En Lima, el 37,5% de los hogares en pobreza extrema está dirigido por mujeres, una de cada tres tiene sus partos sin asistencia médica.
  - La mitad de los niños peruanos de cuatro años de edad -uno de cada dos- están desnutridos.
  - Un caso particularmente grave son los menores que trabajan en los lavaderos de oro de Madre de Dios –región amazónica cercana a Bolivia– algunos de los cuales son propiedad de españoles. Alrededor de 6.000 niños trabajan en condiciones inhumanas en dichos lavaderos. Muchos de ellos mueren sin que se tenga claro ni siquiera su identidad, siendo enterrados en fosas comunes (Mejía, 1995).
- 10 En este sentido, la nueva ley de Fujimori no se diferencia mucho de las que dieron Piérola y Leguía a principios de siglo.
  - 11 ¿Quién se supone que puede juzgar si una tierra amazónica está o no aprovechada? ¿Qué criterios emplearán los agentes estatales para decidir semejante calificativo? Esos agentes estatales, ¿serán personas que vivan y conozcan la región amazó-

nica o serán señores procedentes de la ciudad? ¿No serán los propios habitantes de la selva amazónica, que llevan generación tras generación viviendo y aprovechando al máximo los recursos que les brinda la naturaleza, los que mejor puedan juzgar si una tierra está aprovechada o no? La Ley no responde ninguna de estas preguntas.

- 12 Nos referimos al uso y explotación de sus chacras, frutos, raíces, ríos y pequeño comercio interregional.
- 13 El Perú ratifica el Convenio 169 OIT mediante el Decreto Legislativo 26253 de fecha 2 de Diciembre de 1993. Realizó el depósito de registro ante la OIT el 2 de febrero de 1994.
- 14 Se procede a la creación del “Fondo de Desarrollo para los pueblos Indígenas de América Latina y Caribe”, nacido de la 1ª y 2ª Cumbre Iberoamericana de Presidentes y Jefes de Estado (1991-1992). Se da la ratificación del Convenio Constitutivo del Fondo Indígena en 1993. Se participa en la revisión de la Convención de Pátzcuaro (1940) en Managua-Noviembre 1993 con el objetivo de reorganizar y fortalecer el I.I.I. La Agenda 21 fue suscrita por Perú en la Conferencia Mundial sobre medio ambiente y desarrollo, Río de Janeiro, junio 1992. También suscribió el Convenio sobre biodiversidad. El Perú es miembro del Tratado de Cooperación Amazónica, es sede de la Secretaría Pro-tempore de este tratado y participa en la CEAIA (Comisión Especial de Asuntos Indígenas) donde acuden delegados gubernamentales e indígenas de los países miembros. Se tiene conocimiento oficial de la Declaración Universal de Derechos de los pueblos Indígenas del Mundo, remitida a la comisión de la ONU en agosto 1994 y no aprobada todavía.
- 15 Extracto de una entrevista realizada al Presidente de la Organización local *Ijumbau Chapi Shiwag* en agosto de 1989, en la Comunidad Aguaruna de Nuevo Israel, en el territorio fronterizo con Condorcanqui.



## 4

### LOS AGUARUNA



Antes de pasar a detallar cuál ha sido el proceso histórico del Pueblo Aguaruna según los cronistas e historiadores no-indígenas, creo oportuno hacer referencia a los diversos viajes y expediciones en relación con el descubrimiento del río Amazonas:

1.- *Orellana, 1540*: baja por el Coca hasta el Napo y de ahí hasta el Amazonas, en donde emprenden una navegación de supervivencia, en la que el objetivo no es buscar la canela o el oro sino salir como sea al mar. Este descenso les cuesta ocho meses.

2.- *Pedro de Ursúa, 1560*: expedición que tiene por mito impulsor la búsqueda de El Dorado, se ve manchada de sangre y desgracia por la figura del vasco Lope de Aguirre, quien se subleva y ejecuta a su superior. Aguirre desciende por el Amazonas y descubre el canal natural que une el río Orinoco con el Negro. Desde aquí navegan hasta la isla Margarita en donde su llegada “reviste el mismo tono de violencia, cuyo clímax se alcanza en Tierra Firme, cuando Aguirre llega a matar a su propia hija, y sólo concluye en Barquisimeto el 27 de octubre de 1561 con su propia muerte” (Rafael Díaz Maderuelo en: Carvajal, Almesto y Rojas, 1986:32).

3.- *Pedro de Texeira, 1637*: sucede en el tiempo al viaje de los legos franciscanos (1635-1636)<sup>1</sup>. Esta vez, en vez de descenso, realizará la ascensión del Amazonas, llegando a las proximidades de Quito el 24 de junio de 1638.

4.- *Cristóbal de Acuña y José de Artieda*<sup>2</sup>, 1639-1640: padres jesuitas que descienden por el río hasta su desembocadura.

#### 4.1. El Pueblo Aguaruna visto a través de cronistas e historiadores.

*“Aquella parte de Cordillera de los Andes que se extiende de N. a S. entre el río de Cuenca, que llaman Paute, y el de Zamora, y en juntándose forma [n] el río Santiago, que entra en el Marañón algo más arriba de la estrechura del Pongo, es el principal asiento de la tan nombrada provincia de los Xíbaros.” (Figueroa, Acuña y otros, [1660-1684] 1986: 268).*

Si bien es cierto que el Aguaruna es uno de los más de 300 pueblos Indígenas que habitan en la Amazonía, a lo largo de la historia puede decirse que es uno de los grupos tratado más duramente en las crónicas y en los libros de historia por su belicosidad y rebeldía, calificando al indígena amazónico en general de un modo más afable que al comúnmente llamado Jíbaro<sup>3</sup>. Descripciones interesantes del carácter del indio amazónico encontramos en el padre Acuña (1640): “Es a una mano toda esta gentilidad, de buena disposición, bien ajustados y de color tan tostado como los del Brasil, tienen buenos entendimientos y raras habilidades para cualquiera cosa de manos. Son mansos y de apacibles naturales, como se experimentaba con los que una vez salían al encuentro, que con gran confianza conversaban, comían y bebían entre los nuestros, sin jamás recelarse de nada” (Figueroa, Acuña y otros, [1660-1684] 1986:65). Acuña —que, como se dijo anteriormente, viajó por el Amazonas después que Texeira—, nos da datos más detallados de las costumbres de estos pueblos. Sus calificativos hacia el pueblo indio son en realidad favorecedores para el tipo de descripciones que se van a ir escribiendo después, como por ejemplo los usados por el padre Figueroa (1661) que denota una superioridad frente al indio propia de la época y de su condición de clérigo:

“No son capaces todas las naciones de este río de razonamientos largos, ni de preguntas y respuestas estendidas, y más aviendo de ser por medio de intérpretes” (Figueroa, Acuña y otros, [1660-1684] 1986:162).

El padre Maroni al hacer sus descripciones basa sus calificaciones en la comparación con el mundo que ya conoce, sobre todo en cuanto a estructuras organizativas y de poder:

“En cuanto al gobierno político, hasta aquí no se ha encontrado nación alguna que tenga alguna especie de república o reconozca a alguien por

su principal y cabeza, conforme los del Perú y México reconocían al Inga y Montezuma; y esta es una de las principales dificultades que embaraza al reducirlos a vida racional y cristiana.” ([1738] 1988:174).

Y le llama mucho la atención la independencia de hábitat del indio:

“No ha habido tampoco nación de las que han reducido nuestros misioneros que viva toda junta a modo de uno o más pueblos; aun los de una misma parcialidad suelen vivir en casas o rancherías apartadas la una de la otra muchas leguas y aun jornadas de camino, parte por las quiebras, temores y sospechas que tienen de ordinario entre sí, y parte para vivir a su arbitrio, armando sus chozas y disponiendo sus sementeras en donde mejor les pareciere, sin padecer estorbo ni registro de nadie” ([1738] 1988:175).

Siendo quien más los diferencia en carácter según el pueblo que se trate:

“De lo dicho hasta aquí acerca las costumbres (sic) de los indios, no será difícil el colegir su natural y genio, aunque en esto hay también su diversidad, como sucede en cada nación. Unos hay de natural muy fiero y bárbaro; tales son los que se apacentan de carne humana y tienen por entretenimiento el matar. Otros de natural de más (sic) apacible, que no ofenden a nadie, no siendo ellos primero ofendidos; unos muy voraces y dados a la embriaguez, otros muy sobrios y que se dan por satisfechos con cualquiera mantenimiento; unos muy parleros y de genio muy alegre y festivo, otros serios, callados y melancólicos; unos, en fin, de bastante capacidad y alcance, por lo menos en lo que toca a la vida humana, otros muy rudos e incapaces para todo. En que concordan (sic) los más es en ser muy sospechosos y tímidos, en especial con gente española, aún los que tienen entre los suyos fama de muy valientes; como también en mostrarse muy insensibles y de poca firmeza en lo que toca las cosas de nuestra Sta Fe” ([1738] 1988:196).

En 1745 Carlos María De la Condamine lee la relación de su *Viaje a la América Meridional* en la Academia Real de Las Ciencias de París, y en ella califica al indio amazónico como sigue:

“Tiene por base la insensibilidad. Dejo a vuestra elección si debe honrársela con el nombre de apatía o envilecerla con el de estupidez. Nace, sin duda, del corto número de sus ideas, que no se extienden más allá de sus deseos. Glotones hasta la voracidad, cuando tienen con qué satis-

facarla; sobrios, si la necesidad les obliga, hasta carecer de todo, sin parecer desear nada; pusilánimes y poltrones en exceso, si la embriaguez no los transporta; enemigos del trabajo; indiferentes a todo estímulo de gloria, de honor o de reconocimiento; preocupados únicamente del presente y siempre supeditados a él; sin inquietud por el porvenir; incapaces de previsión y de reflexión; entregándose, cuando nada los atemoriza, a una alegría pueril, que manifiestan con saltos y carcajadas inmoderadas, sin objeto y sin designio, pasan su vida sin pensar y envejecen si salir de la infancia de la que conservan todos los defectos.

Si estos reproches no se refiriesen más que a los indios de algunas provincias del Perú, a los que para serlo no les falta más que el nombre de esclavos, podría creerse que esta especie de embrutecimiento nace de la servil dependencia en que viven [...] Pero los indios de las Misiones y los salvajes que gozan de libertad, son por lo menos, tan pobres de ingenio, por no decir tan estúpidos, como los otros; no puede verse sin avergonzarse cómo el hombre abandonado a la simple Naturaleza, privado de educación y de sociedad, difiere poco de la bestia” (De la Condamine, [1745] 1962:40-41).

Llama la atención el brutal etnocentrismo y los prejuicios con que está hecha esta descripción. Es la época de las grandes expediciones científicas y, exagerando estos científicos su propia intelectualidad, niegan y desconocen declaradamente todo rasgo o esbozo de cultura o intelectualidad indígena. En este aspecto, hay que dejar claro, que los cronistas anteriormente citados Acuña, Figueroa, Maroni y otros, tales como Gaspar de Carvajal (cronista del viaje de Orellana) Magnin, Lucero, etc., supieron al menos reconocer los valores que ellos consideraban como ‘positivos’ de la cultura indígena, entre otras cosas su conocimiento de las plantas medicinales, la belleza de su arte, sus cerámicas de llamativos colores y delicada factura, y hasta su valor en la guerra.

Jesús San Román en sus *Perfiles históricos de la Amazonía Peruana*<sup>4</sup> le da al indígena la ‘puntilla’ al decir de él:

“...el nativo abandonó sus hábitos y costumbres, al menos muchas de ellas, avergonzado de su condición de “indio”, trató de integrarse a la civilización. El resultado fue un nativo despersonalizado, convertido en un indio genérico [...] Y es que la relación colonial ha dejado un hombre frustrado, amargado, resentido, acomplexado y mañoso por efecto de todas las opresiones y desprecios” (1975:233-235).

Este tipo de descripción negativista y peyorativa del indígena va a ser la que vamos a encontrar en casi todos los autores con respecto al Jíbaro. No va a haber ningún tipo de respeto y piedad hacia él a la hora de calificarlo. Se le califica de salvaje, cruel y sanguinario, cuando lo que está haciendo es defender su territorio de las agresiones externas. Se le califica de hereje e hijo del mismo diablo cuando lo que le sucede es que no le interesa lo más mínimo someterse al régimen general de las misiones. Pero, para tener una visión más clara de este pueblo veamos unos datos.

Los Jíbaro son un conjunto de pueblos Indios con un tronco etnolingüístico común, entre los que se encuentran los Aguaruna, los Shuar, los Achual o Achuar, los Huambisas y los Shapras<sup>5</sup>. La denominación 'Jíbaro', según Guallart, proviene del vocablo *shiwari* que quiere decir –enemigo– (1990:13), término que fue empleado por los nativos que fueron llevados por los españoles en sus primeras incursiones a territorio Aguaruna; los españoles, pronunciándolo al modo castellano los llamaron jíbaros. Actualmente viven en el noroeste de la Amazonía peruana, específicamente en los Departamentos de Loreto, Amazonas y San Martín (Región Amazonas y Región Nor-oriental del Marañón), constituyendo una 'frontera viva' con los grupos Shuar del Ecuador, con los que mantienen relaciones interfederativas e incluso familiares directas.

Los primeros intentos de dominio de estos territorios corren a cargo del Inca Tupac Yupanqui. Su mandato fue de 1471 a 1493; el siguiente en intentarlo fue el Inca Huayna Capac, cuyo mandato va de 1493 a 1525, en ambos casos los intentos serán fallidos:

“...las tropas incas pasaron el Marañón con una gran cantidad de balsas construidas en sus orillas aprovechando los árboles wawa de la floresta circundante, luego forzó la entrada del Cenepa y se metió también por el Kumaim, surcando o aprovechando la ribera hasta el Kampanak y el Numpatkaim. A medida que los peruanos subían los primeros contrafuertes de la cordillera del Cóndor comenzaron a sentir la resistencia jíbara; pasado un primer batallón y mientras que el segundo no llegaba todavía a reforzar la potencia del choque del ejército inca, nubes de jabalinas de chonta llegaban de sorpresa por las espaldas de los peruanos y antes de que estos pudieran reorganizarse ante el inesperado ataque, de la ladera derecha o de la izquierda llovían rocas que los atacaban o que hacían directamente blanco en las vanguardias, desconcertándoles y fraccionándolas, hasta que como por un embujo imprevisto, saltaban

a la escena centenares de guerreros awajún armados de lanzas cortas. En el cuerpo a cuerpo que seguía, raramente los incas podían librarse de sus agresores: cada mata de 'samik' era una tumba, cada peña que daba al río era un trampolín de donde caían al agua cuerpos de cuzqueños. Ningún quéchua alcanzó a remontar todo el Cenepa hasta dar en el valle de Kuankus, ningún guerrero de Waina Kapak vio la cumbre de la cordillera del Cóndor" (Ais' Juank, 1992:163-164)

Ya, bajo el dominio de los españoles, habrá infinitos intentos, algunos de los cuales destacaremos más adelante cuando hablemos del etnocidio por motivos de conquista. Serán los cronistas antes mencionados, los que nos comiencen a detallar cómo son las costumbres de este pueblo, la mayoría de las cuales se mantienen hoy con la misma vigencia que entonces aunque ciertamente modificadas por las circunstancias y paso del tiempo.

El Padre Juan Lorenzo Lucero, de la Compañía de Jesús<sup>6</sup> escribe:

"Hijos de tan superior cordillera, los Xíbaros se hacen formidables a las primeras vistas, porque lo membrudo, alto y bien repartido del cuerpo hace muchas ventajas a muchas naciones del gran río de las amazonas; la pica y rodela no es de hombres ordinarios, sino de gigantes; el vestido muy ancho y tan largo, que llegara a los pies a no ceñirlo una pretina de palmo de ancho, muy bien texida de cabellos, con que estirada la camiseta, da lugar a las rodillas para trepar con ligereza sus cumbres, llevando en todo lo que sobra de vestido en la cintura muchas piedras para cualquiera acontecimiento. La cabeza traen ceñida de una faja carmesí en forma de guirnalda, toda bordada de lentejuelas de concha que hacen vistosa labor y agradable a la vista. Mucha armonía causa ver muchos Xíbaros juntos, no disconviniendo a lo referido, antes simbolizando con todo, su arrogante modo de hablar, que aunque no tuviera otro arreo su fiereza, bastaba a darse a conocer por hijo de tan soberbia cordillera" (Figueroa, Acuña y otros, [1660-1684] 1986: 327).

Si al Padre Lucero le impresiona en 1681 el porte de los Aguaruna, cualquier europeo que vaya hoy en día a cualquiera de sus comunidades se lleva una impresión similar, sobre todo si asiste a una asamblea comunal –donde se reúnen tanto hombres como mujeres y debaten sus problemas de un modo absolutamente democrático– pero en un tono de voz característico que, al ajeno, le suena violento e intimidatorio por su fuerza y vehemencia expresiva:

“Lo que usan al hablar, es poner sobre la boca la mano derecha y a veces la izquierda, embocando con los dedos los labios al tiempo de articular las palabras, y con el hueco que hace la palma abultan de suerte la voz, que cuatro Xíbaros parecen ciento” (Maroni, [1738] 1988:270-271).

Este mismo porte de “gigante” (que no es por lo que realmente miden o son, sino por lo que aparentan y demuestran) ha hecho que, en varios conflictos locales como pueden ser contra petroleros o madereros, hayan sido, no sólo recibidos y escuchados, sino aceptadas sus peticiones<sup>7</sup>.

El tipo de asentamiento actual podemos decir que es mixto: por una parte se encuentra el núcleo de la comunidad, con viviendas agrupadas en torno a la escuela y a la cancha de fútbol; y, por otra parte, existen numerosas familias que viven dispersas dentro de los límites comunales:

“Sus casas son grandes y todas en desierto, porque cada familia vive a parte, siendo la causa de vivir así el ser todos traidores y matarse sin remisión por las mujeres, cuyo número aumenta sola la fuerza. [...] Viven tan armados y con tal centinela, que se tiene a milagro haga el español presa en alguna de sus casas [...] Nace de lo dicho que, al primer rumor de español, corre el bramo casi a un tiempo en toda la provincia, y entonces hay perdón general de Xíbaro a Xíbaro, teniendo por mayor enemigo al cristiano, contra quien, mancomunados y unidos en lo más fragoso de sus caminos, esperan de asechanza, que quien no conoce su malicia, muere sin remedio” (Figuerola, Acuña y otros, [1660-1684] 1986:328).

En todas las comunidades Aguarunas se mantiene “la guardia”; no hay un sólo forastero que pase desapercibido a sus ojos aunque, aparentemente, no haya nadie a la vista. Esta vigilancia se hace especialmente importante en aquellas zonas aledañas a poblados mestizos con los que se mantiene conflicto territorial<sup>8</sup>. Del mismo modo se mantuvo la alerta en los años pasados en los que hubo un incremento de la actividad terrorista y, actualmente, se mantiene la alerta para que no se metan mestizos o forasteros que siembren coca.

Los conflictos intercomunitarios e interfederativos son una constante. La mayoría de ellos son consecuencia de muertes por brujería, las cuales no faltan casi ningún mes. Las sospechas y acusaciones de unas familias contra otras crean tensiones, que suelen llegar en algunos casos al extremo de predisponer al abandono de las comunidades por parte de las familias por temor a las venganzas<sup>9</sup>. En ocasiones, cuando estos conflictos alcanzan cotas preocupantes, la Organización indígena

sirve de mediadora convocando una Asamblea entre comunidades donde se resuelvan las discrepancias y se lleguen a acuerdos que mantengan la armonía entre las familias<sup>10</sup>:

“...es muchísimo el daño que unos a otros se infieren, siendo el principal fruto de tan diabólico recogimiento, la general discordia, y viene a ser tal, que una parcialidad guerrea a otra, y lo que más es, que cada casa tienen especial contienda con otra casa, siendo las más veces parientes muy cercanos los opuestos y combatientes, y tal vez se ha visto matarse unos a otros los hermanos, por heredarse las mugeres, cosa que en tal vil canalla no causa extrañeza [...] Esta es la causa porque en las entradas de los españoles halla tantas oposiciones su celo...” (Figueroa, Acuña y otros, [1660-1684] 1986:329).

Según las citas y comentarios, podría parecer que en verdad este pueblo es violento y sanguinario, más aún si añado la descripción del norteamericano Up de Graff, que recorre a finales de siglo el territorio Aguaruna:

“...considero superflua la mención de que los jíbaros, como todos los cobardes, están completamente desprovistos de piedad. La estructura mental de estos individuos es en todo semejante a la de los animales de presa, pues al igual de éstos, aunque matan sin piedad, no incurren en la peor de las costumbres de los antiguos indios norteamericanos, la de torturar a sus prisioneros” (Up de Graff, [1921]1961:213).

Todo esto no es sino un fiel reflejo de cómo la literatura de viajes y científica de otros tiempos ha tratado al indio Aguaruna o al jíbaro —como popularmente se lo conoce—. Si uno pregunta en Madrid quién son los jíbaros, muy probablemente responden: ‘son esos indios que reducen cabezas’, poco o nada se los conoce en otros aspectos de su cultura<sup>11</sup>.

Las relaciones interétnicas que se daban en épocas anteriores y contemporáneas a la conquista de estos territorios estaban marcadas siempre por su carácter bélico; según Guallart:

“Todo el oriente es frontera viva de guerra con los grupos verdaderamente amazónicos de Maynas, Záparos y Chayawitas y están sujetos a los ataques periódicos de los atrevidos piratas fluviales: Cocamas, Cocamillas y Omaguas” (1990:69-70).

Y, precisamente, de estos grupos Cocamas nos hace referencia Figueroa en sus crónicas:



“Hacíanse temer mucho en el contorno de las misiones y río Marañón, porque salían casi todos los años en armadas de quarenta y cincuenta canoas, por una trabessía en que en dos partes las baraban algun trecho, cogiendo en el intermedio la navegación de varios ríos y quebradas, y a los seis o siete días, barando el segundo trecho, tomaban puerto en el río de Guallaga, y corriendo por él y por el Marañón, quebradas y lagunas, degollaban a los que encontraban, llebándose las cabeças, que era el fin (fuera del pillaxe de herramientas), de sus jornadas” (Figueroa, Acuña y otros, [1660-1684]1986:205).

Las razones que se dan para estas guerras no son, como ocurría en Europa, razones meramente territoriales, religiosas o políticas; veamos lo que nos refiere Maroni:

“Para hablar ya de las guerrillas o escaramuzas que tienen entre sí las naciones y a veces también una parcialidad con otra, es a saber, que éstas, que se originan unas veces para (sic) coger mujeres o esclavos que los sirvan y puedan vender a otros, como hacían antiguamente los Omaguas y hoy hacen los Seones del Putumayo; otras veces para vengar algún agravio, y otras también sin más motivo que para matar, cortar cabezas de gente extraña y bailarlas en sus casas con mucha bebida y otros regocigos. En orden a esto célebres han sido en algún tiempo las guerras que tenían entre sí los Xéberos, Aguanos, Cocamas, Roamaynas y otras naciones que estan al presente o consumidas o reducidas a pueblos cristianos, y por consiguiente ya olvidadas del todo de sus antiguas barbaridades” (Maroni, 1738:183).

La relación entre Aguarunas y Huambisas siempre fue en el ‘campo de batalla’ o mejor dicho, en la selva de batalla; en unos casos, la relación estaba basada en la dualidad enemigo frente a enemigo, y, en otros, también se daban modelos de organización multicomunitaria, para constituir pequeñas alianzas militares entre grupos locales. En este tipo de organización va a existir la figura de un ‘jefe’ y no estoy segura de si se le pueda denominar así, según Clastres:

“...se dice de los Jíbaros que su lengua no tiene término para designar al jefe [...] Asimismo, los jíbaros tendrían jefes únicamente en tiempo de guerra” (1978:27-29).

Por el contrario Fericgla habla del “antiguo jefe de la tribu, el wea...” (1994:98). Sin embargo, la condición de líder o jefe no viene dada simplemente por la voluntad del grupo para que un determinado in-

dividuo acapare esa parcela de poder, sino que es una condición social que se obtiene mediante el consumo de los alucinógenos –fundamentalmente la ayahuasca, el toé y el tabaco–, y solamente si la persona que los consume adquiere “la visión” para poder vislumbrar su destino. Según lo que ve, puede ser cazador, guerrero, líder o nada (en el caso de los que no obtienen resultados con las citadas drogas). De entre estos Aguarunas que obtienen visión, los *wáimaku* (del verbo *wainmát*: ver; *wáinmat*: conocimiento y *wainmáu*: vidente) pueden convertirse en *Ka-kájam*: que quiere decir valiente, fuerte y que es el término con el que los Aguarunas designan al que los occidentales consideramos jefe.

El resumen de todas las acciones violentas y agresiones sufridas por estos pueblos hizo que, en la actualidad se conglomerasen en una fuerza única (para Perú), representada en el *Consejo Aguaruna y Huambisa*; y en la *Federación Indígena de Centros Shuar y Achuara* (en Ecuador), de cuyos orígenes y características se hablará en el capítulo siguiente.

La vida de los Aguaruna se divide en dos mitades fundamentales: lo masculino y lo femenino, y una parte conjunta que se comparte.

“Ellas guisan, hilan, llevan las cargas y tienen cuidado de las plantaciones, constituyendo una de sus tareas más difíciles la de escardar, pues tienen que luchar contra la maleza persistente de zarzas y plantas ponzoñosas que cobijan toda clase de insectos venenosos. Y, por último, la obligación más importante del día es mascar diariamente el arrurruz para el *giamanchi*, el plato principal de cada casa” (Up de Graff, [1921]1961:166).

Como en el caso de la gran mayoría de las culturas indígenas americanas, la mujer es la depositaria de los valores culturales y la que acusa en mayor grado los cambios que se están produciendo<sup>12</sup>.

“La mujer Aguaruna, ya desde el mismo momento del nacimiento, desde el primer contacto con la fría y húmeda realidad del mundo exterior, tendrá su vida fuertemente determinada por su condición de mujer en primer lugar; en segundo lugar por su condición de indígena; en tercer lugar, por su condición de miembro del llamado “Tercer Mundo”; con todas estas señas de identidad se lanzará a un entorno en el que, automáticamente y sin posibilidades de elección, su único camino será el trabajo duro y la supervivencia” (Abad, 1990c:13).

“Los hombres son, por encima de todo, guerreros: los protectores de la familia contra los ataques de los vecinos. Después de esto son cazadores, y, por último, tejedores” (Up de Graff, [1921] 1961:166).

Es un hecho que el trabajo está repartido con desigualdad entre los sexos; en esto los Aguaruna no se diferencian ni de los quechua de la sierra ni de los criollos de Lima ni de muchos de los madrileños de España. Una cosa es cierta y es que siguen siendo cazadores; aunque la base de la subsistencia del Aguaruna hoy en día es lo producido en la chacra por la mujer, el aporte de proteína suele venir por parte del varón: carne de monte, piezas grandes de pescado o parte del mijano, aún así, las mujeres también realizan labores de pesca con la *huaca* –planta tóxica de similares efectos al barbasco– que cultivan ellas en sus chacras. Fericgla tiene su idea propia respecto al rol que le ha quedado actualmente al hombre indígena:

“Al disminuir la caza y acabarse las grandes matanzas ínter tribales tradicionales, los hombres se están quedando sin sus principales funciones sociales (la guerra y la caza); ahora, la alimentación depende más que antes de los huertos que cultivan las mujeres -en especial, en los lugares al límite de la selva- y son ellas las que continúan sirviendo a los hombres en todo, como antes: un hombre jamás se levanta para cogerse chicha ni nada, sino que se sienta en medio del tankámash, la zona masculina de la jéa, y espera a ser servido por algunas de las mujeres de la casa. Ellas, además de servir al marido, deben buscar leña, cocinar, estar por los críos que no paran de nacer, la chacra..., mientras que los hombres se sientan a hablar, hablar, hablar. En realidad los hombres sufren soterradamente, y de forma muy angustiosa, su creciente falta de papel familiar y de recursos para conseguir prestigio social según su sistema de valores. El cambio en el que está sumergido el pueblo shuar, pues, implica una búsqueda de nuevos papeles y en especial para los hombres (y no estoy seguro de que este hecho sea únicamente aplicable al pueblo shuar)” (1994:112-113).

Es un hecho que debido a la escasez de animales y al aumento de densidad de población de las comunidades y de los pueblos mestizos, cada vez resulta más difícil acceder a una alimentación abundante y equilibrada, y la creencia de que al indígena en la selva no le falta de nada y que todo está a su alcance, hace tiempo que ha caído por su propio peso. Incluso, debido a que son varias las especies en vías de extinción, se han creado leyes de protección que impiden la caza de determinados animales, con lo cual se reduce la posibilidad de consumirlos y se reduce la dieta del Aguaruna. Durante la época de máxima actividad terrorista, la compra de cartuchos para escopeta, sin la correspon-

diente licencia especial, ya era suficiente motivo para levantar sospechas; por ello, muchos Aguarunas se vieron afectados dado que no todos tienen licencia ni tan siquiera sus documentos en regla.

El Padre Figueroa nos describe cómo la abundancia de animales era la tónica general en otras épocas (ideas que han pervivido hasta nuestros días):

“Pudiera ser que hastiados estos naturales, siempre con sólo pescado, aunque tan bueno, apetecieran, siquiera de cuanto en cuanto, alguna carne, y así les previno la naturaleza sus antojos, poblándoles la Tierra-Firme, con muchos géneros de cazas como son: Antas [...] también puercos montaraces, no jabalíes [...] Venados, Pacas, Cotías, Iguanas, Yagotis, y otros animales propios de las Indias [...] perdices en los campos y crían en sus casas algunas gallinas de las nuestras, cuya semilla bajó del Perú [...] Y lo que más admira es el poco trabajo que cuestan todas estas cosas” (Figueroa, Acuña y otros, [1660-1684]1986:54).

Sin embargo, en la selva alta, en el Alto Marañón, ríos Cenepa y Cumaina las características del terreno hacen que las condiciones para que se produzcan buenos cultivos son muy reducidas, tratándose de montañas escarpadas propias de ceja de selva, con tierras muy lavadas por la erosión y de suelos paupérrimos:

“Es la tierra sujeta a temblores y casi toda muy estéril y fría, por lo cual los ríos carecen en gran parte de pescado, los bosques de aquellos animales y pájaros de que tanto abundan las riberas del Marañón; de aquí es que los indios de nuestras misiones mucho la aborrecen y llaman comúnmente con el renombre de País de la hambre” (Maroni, [1738]1988:268).

Cuando visité en 1988 esta zona del Alto Marañón y territorio de frontera, tuve la oportunidad de comprobar las dificultades para la subsistencia en estas comunidades. Los habitantes de la comunidad de Huampami<sup>13</sup> se alimentaban casi a diario de productos enlatados, fundamentalmente atún. La carne, huevos y aves son casi inexistentes. Las chacras, verdaderamente empobrecidas, se habían ido extendiendo haciendo un cerco cada vez más y más grande alrededor de la comunidad. Por un lado se hallaban las montañas, de zonas que intercalan floresta y tramos rocosos. Por ahí era imposible la expansión. Por el otro lado están los ríos, otras comunidades vecinas y los destacamentos militares de frontera. ¿Hacia dónde extender los cultivos? Los padres de familia deben salir por

lo menos 4 ó 5 días de caza para conseguir alguna pieza. El asunto llegó a ser tan importante, que, debido a la demanda de productos enlatados, los regatones<sup>14</sup> aprovecharon para vender latas de atún caducadas, muchas de ellas en mal estado y abombadas. El Alcalde distrital tuvo que plantearse la idea de prohibir el consumo de enlatados y fomentar los cultivos naturales. La escasez de tierra cultivable hacía muy difícil dar ese paso y, sin embargo, el consumo de estos productos estaba trayendo un serio problema de salud por graves intoxicaciones y alteraciones fisiológicas que habían padecido varios niños. Curiosamente Up de Graff afirma:

“Si hay algo que un jíbaro aborrezca en el mundo es el alimento en conserva, sea en la forma que fuere” ([1921]1961:199).

Hoy en día, si no fuera por estos alimentos muchas personas en estas comunidades no tendrían ningún aporte proteínico, pero ¿qué precio están pagando por ello?<sup>15</sup>

Estos pequeños datos que se van esbozando a lo largo de este capítulo, van a servir, además de para conocer un poco más a este pueblo, para entender parte del proceso que se está viviendo ahora en la selva respecto a las ‘ayudas’ externas y programas de cooperación. Todos tienen un nexo común que desarrollaremos en el último capítulo.

Foto 4

**Comunidad Aguaruna de Huampami. Río Cenepa. Presenta un marcado urbanismo y un tendido eléctrico que no funciona producto de las promesas realizadas durante las campañas electorales**



El Aguaruna ante todos los problemas de salud que puedan derivarse de la guerra o de la simple pervivencia en la selva, acude, en primera instancia, a los remedios caseros (conocidos por la madre de él o por la esposa/as<sup>16</sup>); en segunda instancia –también es cierto que dependiendo de la magnitud del mal– acude al chamán o *iwishín*<sup>17</sup>:

“En todas las tribus jíbaras el curandero es omnipotente, pero de corta vida. Dura mientras tanto las profecías que haga no sean demasiado desastrosamente erróneas. Tarde o temprano, por haber hecho una profecía equivocada, conduce al pueblo (del que virtualmente es jefe) a la catástrofe, y es linchado por aquellos mismos que antes no tenían más guía que su palabra [...] En tiempos de paz es el profeta oficial del tiempo y el astrólogo, siendo el que indica la fase a propósito de la luna para plantar. Es el único jambi –químico–, el doctor, que posee toda una selva llena de remedios y, dicho sea en favor suyo, que conoce las aplicaciones de la ipecacuana, la quinina y de gran número de drogas que extrae de la selva, unas conocidas de la ciencia moderna y otras no. Mejor que nada es curador de enfermos” (Up de Graff, [1921]1961:193).

Los cronistas tenían una visión muy diferente de la figura del sanador de enfermos:

“...no hay casa de Xíbaro que no tenga como media cuadra apartado especial oratorio en que el mayor hechicero de esa casa tienen continuos ejercicios de ayuno, oración y penitencia, consagrado todo al Demonio. Es la morada propia del príncipe de las tinieblas, oscura, lóbrega, y tan estrecha, que apenas cabe el ermitaño del Diablo en cuclillas” (Figue-roa, Acuña y otros, [1660-1684] 1986:329).

El tema de la medicina “tradicional”<sup>18</sup>, del uso de las plantas medicinales, de los chamanes, de la brujería y de la dualidad salud/enfermedad, en general, es el que ha servido para propiciar la mayor parte de las injerencias externas: ya sea por parte de misioneros católicos, como de pastores evangélicos, de agentes de cooperación y, hasta de antropólogos, el sufrimiento humano ha sido utilizado en la selva (y lo sigue siendo) como moneda de cambio para la introducción de doctrinas religiosas de todo tipo ajenas al mundo espiritual del indígena. Por otra parte, la obtención de datos sobre el uso y características de las plantas medicinales o de la etnobotánica, se ha hecho, en la mayoría de los casos, sin permiso de los interesados; sin revertir, esos datos –una

vez clasificados y estudiados—, a la comunidad y, siendo utilizados estos conocimientos en beneficio de la sociedad desarrollada, no obteniendo sus legítimos descubridores reconocimiento científico alguno (ni económico). De ahí que en la actualidad se reivindique el control sobre la propiedad intelectual que durante estos 504 años ha sido plagiada sistemáticamente. Hablaremos de ello más adelante.

Foto 5

**Dos generaciones de Aguarunas. Comunidad Huampami. Río Cenepa**



## Notas

- 1 Se trata de Domingo de Brieva y Andrés de Toledo.
- 2 En la edición de *La Aventura del Amazonas* realizada por Rafael Díaz Maderuelo, consta el compañero de Cristóbal de Acuña como José de Artieda (Díaz Maderuelo en: Carvajal, Almesto y Rojas, 1986:9). Mientras que, por el contrario, en la introducción que hace Jaime Regan al libro *Informes de Jesuitas en el Amazonas* se refiere a éste como Andrés de Artieda. (Regan en: Figueroa, Acuña y otros, [1660-1684]1986:10).
- 3 La palabra Jíbaro en el *Diccionario de uso del español* de María Moliner, en su edición de 1991, tiene las siguientes acepciones:
  - 1.- Campesino, salvaje o silvestre.



- 2.- Se aplica al descendiente de albarazado y calpamula.
- 3.- Pueblo de indios del Marañón; poseen el secreto de momificar cabezas humanas que quedan reducidas al tamaño del puño conservando perfectos sus rasgos.
- 4 San Román, Jesús. 1975. *Perfiles históricos de la amazonía peruana*. Ediciones Paulinas-Publicaciones CETA. Lima.
- 5 En 1990 hay datos de que este grupo etnolingüístico está compuesto por unas 45.000 personas (Guallart, 1990:13). En 1993 se realizó un *I Censo de Comunidades Indígenas de la Amazonía (información preliminar)* publicado por el INEI (Instituto Nacional de Estadística e Informática del Perú, donde se da la cifra de 45.317 Aguarunas censados. Esta información está disponible en Internet en la dirección [www.inei.gob.pe](http://www.inei.gob.pe).
- 6 Superior de las Misiones de Maynas, río Marañón y Gran Pará, en carta escrita al Excmo. Sr. Duque de la Palatta (1681).
- 7 A finales de 1990, un grupo de Aguarunas de la Comunidad de Santa Rosa en el distrito de Manseriche, acudieron a la Estación N° 5 de PetroPerú ataviados con coronas de plumas, pinturas faciales y sus lanzas, profiriendo gritos de combate y hablando en su característico tono de voz intimidante. Solicitaban apoyo para la construcción de una nueva escuela de educación primaria. Fueron recibidos y atendidas sus peticiones con gran celeridad, teniendo en cuenta que, unas semanas antes, el jefe de la comunidad había acudido en solitario a realizar la misma petición sin conseguir nada en absoluto.  
Comentando el hecho meses más tarde con uno de los ingenieros de la dicha Estación, me confesó que al ver a los Aguaruna en semejante actitud tuvo “miedo”, dato curioso si se tiene en cuenta que la Estación está custodiada por un destacamento del ejército.
- 8 Independientemente de que haya o no conflicto de por medio, no se permite pernoctar a ningún forastero en la comunidad, salvo que lleve alguna credencial o permiso de la Organización, o salvo que sea persona conocida y “reconocida” por los comuneros. Si algún forastero pide ‘posada’ se le prepara lo que haya de alimentos, se le da de beber y se le cobra por ello una cantidad módica (entre Aguarunas esta hospitalidad no se cobra ni entre personas debidamente acreditadas. Brindar hospitalidad forma parte de la cortesía propia del Aguaruna). Cuando la persona ha terminado de refrescarse se le invita cordialmente a que abandone la comunidad y siga su camino. No obstante este trato tampoco se le da a todo el que lo pide; si hay la más mínima sospecha hacia el individuo o individuos que sean, simplemente se le dice que siga su camino porque no hay nada para ofrecerle.
- 9 En febrero de 1991 cuando llegué a la Comunidad de Sinchi Roca para dar inicio a los trabajos del Programa de Salud de Asistencia Primaria, encontré sólo 3 familias en la comunidad, el resto se habían marchado de allí –según me dijeron, “por miedo al cólera”–, pero semanas más tarde regresaron y un mes después supe que habían muerto dos niños por brujería en una familia de esta comunidad y que, como respuesta a esas muertes, habían matado a un hombre en Sachapapa. El miedo a las represalias fue la causa de aquel abandono.
- 10 En el mes de Septiembre de 1991, fui invitada a una Asamblea en la Comunidad de Sachapapa, perteneciente a la Organización Nativa Aguaruna de la Provincia de Al-



to Amazonas (ONAPAA). En la agenda de trabajo había 3 puntos a tratar: el 1º, informar sobre los trabajos que estábamos desarrollando en la Organización vecina “Chapi Shiwag” acerca del programa de salud. En 2º lugar, incentivar y fortalecer a ONAPAA que estaba bajo una crisis organizativa; y, en 3º lugar, esclarecer las últimas muertes por brujería que se habían estado cometiendo entre las Comunidades de Santa Rosa, Sinchí Roca y Sachapapa y llegar a un acuerdo para acabar con este tipo de acciones. Por otra parte, se debe procurar que la solución de los conflictos de este tipo corra a cargo de los propios indígenas, pues, de caer en manos de la policía nacional, son asuntos no bien entendidos y en donde el indígena recibe un trato legal desfavorable. Para evitar esas situaciones, las autoridades indígenas deben auto juzgar sus propios conflictos. El papel de la Organización en este caso es crucial.

- 11 Como anécdota puedo contar que el día que fui a la agencia de viajes a reservar mi billete a Perú para mi primer viaje, charlando amistosamente, comenté que iba a viajar a la selva e, inmediatamente, me dijeron en tono de broma: “ten cuidado no te vayas a meter en una tribu de esas que cortan las cabezas”. Después, cuando les dije que precisamente iba a trabajar con los Aguaruna, que eran jíbaros, me miraron como si ya nunca más fuese a volver.
- 12 Mientras que el hombre, busca recursos económicos complementarios, aceptando trabajos remunerados fuera de las Comunidades, la mujer debe quedar al frente del hogar y ocuparse de buscar la manutención diaria. Teniendo en cuenta que es el hombre el que sale a cazar, ante la ausencia temporal de éste, la familia queda privada de mayor aporte de carne, consumiendo aquella que les es regalada en reciprocidad por los parientes cercanos, o, en su defecto, consumiendo pescado obtenido por la mujer. Cuando los períodos de ausencia del esposo son prolongados, la situación familiar se hace más crítica. Es frecuente que el hombre se busque otra mujer, hecho que desatará auténticos conflictos internos, los cuales pueden llegar a terminar, o bien en el intento de suicidio por parte de la esposa o, por el contrario, en el abandono del hogar e hijos por parte de la esposa, dejando toda la responsabilidad al padre que para eso lo es.
- 13 Ya se ha hecho referencia anteriormente a esta Comunidad. Se trata de la sede de la Alcaldía distrital del Cenepa. Es una Comunidad grande, con un marcado “urbanismo”, dispuesta en calles, con casas alineadas y juntas. Existe cerca una misión de monjas españolas. La Comunidad dispone de un tendido eléctrico en la calle principal, que no funciona porque fue puesta la instalación hace años en una campaña electoral con el afán de captar votos, pero nadie facilitó el grupo electrógeno y el combustible suficiente, mucho menos el presupuesto para mantener el gasto del combustible. Hay una marcada influencia de la religión nazarena. Para llegar a Huampami se tiene que pasar el control del destacamento militar de “Umar 7” y a 10 minutos en bote está el destacamento militar de “Cháves Valdivia”. En el destacamento existe un médico que da apoyo a estas comunidades, el cual solicita como pago de la consulta una papaya.
- 14 Comerciantes que surcan por los ríos vendiendo mercaderías obtenidas en ciudades como Iquitos o Yurimaguas a precios muy elevados. Normalmente aceptan trueque, pero éste siempre es a favor del regatón, abusando de la situación del indígena y de su desconocimiento de los valores reales de ciertos productos.

- 15 En el caso shuar, del otro lado de la frontera, la situación es similar: “hasta hace pocos años, el hecho de tener hijos, muchos hijos, para los shuar era una riqueza, significaba seguridad en el futuro, tener ayudantes para la casa y la caza, ser numerosos para defender a la familia, y otros beneficios similares. Pero ahora, tener muchos hijos implica miseria y hambre casi seguras, en especial en el límite de la selva: la caza ha disminuido mucho en las últimas dos décadas y los shuar que viven en la frontera tiene que comprar una buena parte de su comida; por otro lado, cada vez se hará más inevitable llevar a los hijos a la escuela, aunque sean dos o tres cursos de cualquier manera, y eso también implica gastar dinero (una libreta y un lápiz, insignificantes para el europeo más pobre, son un gasto imposible para los habitantes de la selva); y mucho más grave para ellos, ahora hay que dividir entre los hijos unos territorios donde cada vez hay más presión demográfica, es decir, una situación general impensable para cualquier shuar hace 20 años” (Fericgla, 1994:217).
- 16 Los Aguaruna, en su mayoría, son poligínicos. Se casan habitualmente con su prima cruzada matrilateral y con la hermana de esta. Es raro que se casen con 2 mujeres que no sean hermanas, de ser así, gastarán mucho tiempo en peleas (y aún cuando son hermanas las peleas se dan).
- 17 “Han sido los propios evangelistas quienes han creado artificialmente la figura del curandero para contraponerlo al *iwishín*” (Fericgla, 1994:159). El autor hace referencia a que, desde la entrada de las sectas evangélicas, hubo un intento “fiero” por hacer desaparecer todo lo que significara brujería o chamanismo. Al no conseguir su propósito, hicieron la distinción entre ‘brujos malos’ o que hacían daño -el llamado *túnchi*- y ‘brujos buenos’ o curanderos -los llamados *iwishín*-. Fericgla denomina por igual como *Iwishín* a todo chamán, en contraposición a curandero, que es un término mestizado que casi es homólogo a decir yerbero.
- 18 Se entiende por “tradicional” todo aquello que es inherente a la propia cultura indígena, aquello que pervive en el uso y que continúa siendo asumido como propio. Soy consciente de que a algunos representantes indígenas, el uso del término ‘tradicional’ les molesta. En cualquier caso, hay personas que emplean el término para referirse a aquellos aspectos de la cultura de determinados pueblos que han sido menos transformados por la expansión del sistema capitalista (Lacoste, 1982)

## 5

### EL ETNOCIDIO EN LA ZONA AGUARUNA



*“Desde el siglo XVI, los no-nativos han llegado a la selva para conquistar territorio, explotar los recursos naturales o convertir a los nativos a una religión extranjera. Raramente han llegado para escuchar, aprender y tratar a los nativos como a sus iguales.” (Brown, 1984:125)*

El término etnocidio ha sido definido, desde su nacimiento, por diversos autores. Quiero recoger aquí algunas de esas definiciones según el orden de interés que yo les concedo: Para Manero, Osset y Terán etnocidio sería el “proceso continuado de agresión a una comunidad india, por la misma despreocupación hacia los costes que a esta le puede ocasionar el contacto. Puede entenderse también como resultado de este mismo proceso u otros, con o sin planificación expresa” (1989:51) Para Jaulin “indica el acto de destrucción de una civilización, el acto de la descivilización” (1979:9). Esteva Fabregat lo considera “el exterminio físico y cultural de un grupo étnico” (1986:42).

Considero relevante el término que también emplea Esteva Fabregat de desetnización por entender que aporta elementos nuevos a los contenidos que alberga el término etnocidio. Esteva dice de la desetnización que se manifiesta “como un lento proceso de reducción y desgaste demográfico de la etnia, acompañado de aculturación y de deculturación, esto es, de adquisición de otras formas y técnicas de vida, con su correspondiente cambio de realidad social y de pérdida, cualitativa y cuantitativamente, de formas de cultura propias” (Esteva, 1986:44). Añade incluso que, en determinados casos, “la desetnización tiende a sustituir al etnocidio” (op.cit) Es decir, que la desetnización, sería el re-

sultado del etnocidio o una consecuencia directa de él. Sin embargo, desdobra ambos conceptos, de tal manera que dejaría para etnocidio todo aquello que casi signifique destrucción física como resultado de una política expansionista y, para desetnización, aquellos procesos de eliminación subliminal que emplearían los mismos estados para acabar en lo mismo: destrucción de un grupo étnico en todo su sentido más amplio.

A raíz de estos comentarios, ¿cómo debería calificarse lo que está sucediendo ahora en las Comunidades y Organizaciones Indígenas? La crisis organizativa y de valores que afrontan ahora estos pueblos ¿es desetnización o etnocidio?

Para mí, el etnocidio es uno y este uno puede manifestarse con diferentes caras: ya sea en un espacio temporal inminente, como sería en el caso de fumigar con tóxicos supuestas plantaciones de coca en territorios comunales indígenas, con el consecuente desastre ecológico y humano que ello supondría; ya sea en un espacio temporal prolongado, como es el caso de las ayudas externas e ingerencias por parte de la iglesia católica, sectas evangélicas y cooperación al desarrollo, con la consecuente pérdida de cohesión grupal y organizativa que es hoy, la fuerza y motor de estos pueblos. El etnocidio, en resumidas cuentas, no debe entenderse como un término absoluto y estático, se trata de un proceso diacrónico.

“La política etnocida de integración de las sociedades nacionales aspira a la disolución de las civilizaciones dentro de la civilización occidental” (Jaulin, 1979:14). Es la pretensión de hacer de la humanidad una singularidad, es decir, se prosigue “el camino de la instauración ideológica de una civilización única” (Jaulin, 1979:15).

En Perú, desde la entrada en el poder del presidente Fujimori, se fomentó el turismo con el objeto de que fuera motor principal de: adquisición de divisas, mejora de la imagen del país, hacer una “guerra limpia” al terrorismo<sup>1</sup>, revalorizar la cultura peruana, etc. El año 1996 fue calificado como el “Año de los 600.000 turistas”. Se promocionaron diversos lugares para hacer un turismo que podríamos calificar de “arqueológico o histórico” por un lado y, el turismo de ‘aventura’<sup>2</sup> por otro. Pero, salvo una nueva sala que abrió en el “Museo Nacional de Arqueología y Antropología” de Lima dedicada a los pueblos Indígenas Amazónicos, en la que se puede observar no sólo algunas manifestaciones de su cultura sino los diversos pasos que el Perú ha seguido en la defensa de sus derechos ante los organismos internacionales, poco o

nada se ha visto de revalorización y reivindicación de estas culturas. Se siguen ofertando viajes a la selva –fundamentalmente a Iquitos, Pucallpa y Puerto Maldonado– donde uno puede tener la “gran experiencia” de vivir en una choza a la usanza indígena, eso sí, cómodamente habilitada desde el punto de vista hostelero y donde uno puede tomarse una fotografía con indígenas Yaguas, que hace tiempo se dedican a este negocio (pero ellos no son los dueños, sólo peones).

Lo más revalorizado, son las culturas preincaicas, como pueden ser la Moche y Chimú, con los últimos hallazgos del Señor de Sipán y Sicán, las Huacas del Sol y la Luna (Moches) y la ciudad de barro de Chan Chan (Chimú). También lo son los clásicos circuitos incaicos: hacia el norte, con la ciudad de Cajamarca y en el sur, el imperial Cusco.

Pero, si por un lado se revalorizan las grandes culturas precolombinas y se saca dinero de ellas, por otro se tiende a la homogeneización más absoluta de las conductas. La conducta que impera en el peruano de hoy es la de “obtener dinero a cualquier precio y caiga quien caiga”. De ese espíritu monetarista nacen las nuevas leyes, como la de tierras que hemos visto anteriormente, la ley de libre comercio, etc., que desata una fiebre consumista en la que –si no hay compradores, hay que crearlos–. Se crean nuevas necesidades (que en el fondo no son tan necesarias, valga la redundancia) y con ello se obtiene esa demanda de productos que se supone es motor de generación de riqueza. Se termina con los grandes monopolios subvencionados por el Estado, considerados como viejos dinosaurios en vías de extinción y, se canaliza todo a la privatización. Esto conlleva la venta del país en pequeños o grandes trozos a capitales extranjeros, que son los que llevan todo este tiempo queriendo hacerse con las riquezas de la amazonía. La mesa está servida. Veamos un poco este proceso.

## **5.1. Intereses militares y políticos**

### ***5.1.1. Conquista no pacífica y colonización:***

Se emplea el término de ‘conquista no pacífica’ para diferenciarlo del empleado en el apartado siguiente sobre intereses religiosos, “conquista pacífica”. En la primera, la violencia física directa va a ser la premisa dominante; en la segunda, será la violencia psicológica colectiva la que impere. Repasaremos las consecuencias del contacto directo

con las tropas españolas que incursionaron por territorio amazónico y, posteriormente, veremos el caso concreto del pueblo Aguaruna desde la época colonial hasta nuestros días.

No pretendo, en absoluto, hacer una nueva versión de la ‘leyenda negra’ que pesa sobre España, ni quiero pedir disculpas por el pasado. Se quiere dar una visión lineal de los acontecimientos que ha pasado este pueblo y analizar las consecuencias derivadas de ello.

Los datos demográficos sobre la población que habitaba en el Amazonas en el momento del contacto son muy aproximativos y para nada exactos; para 1542 habría unos 7 u 8 millones de indígenas.

“En 1864 aparece la lista de Markham, la primera enumeración comprensiva de las tribus amazónicas y, en 1895 publica una segunda edición con 905 nombres de tribus, de las cuales, 280 son sinónimos o subdivisiones tribales y 20, ya en aquellos años, las considera como extintas. En 1900, sólo en Brasil, hay 200 tribus: en 1957, quedan 87 [...] Querría destacar que, si en 1922, solamente en Brasil, hay 1 1/4 millones de indios, en 1953 quedan 150.000 y, en 1971, quedan 97.000” (Pérez, 1986:31).

En las crónicas que se escriben sobre los primeros viajes de descubrimiento del Amazonas, ya se pone de manifiesto que la población que habita las riberas del río es numerosa y abundante. Gaspar de Carvajal en su relato del viaje de Orellana lo menciona a lo largo de toda su crónica: cuando sale de atravesar las tierras del señor llamado Machiparo refiere:

“...que era toda una lengua, estas todas pobladas, que no había de poblado a poblado un tiro de ballesta, y el que más lejos no estaría media lengua, y hubo pueblo que duró cinco leguas sin restañar casa de casa que era cosa maravillosa de ver” (Carvajal, Almesto y Rojas, 1986:66-67).

Cuando llega a la zona de confluencia con el río Negro describe:

“Salimos desta población y fuimos caminando siempre por muy gran poblado, que hubo día que pasamos más de veinte pueblos...” (Carvajal, Almesto y Rojas, 1986:71).

En las tierras de la várzea de Santarem los comentarios del cronista serán similares:

“...según la tierra era poblada, y convenía conservar la vida, porque no distaban un pueblo de otro distancia de media legua...” (Carvajal, Almesto y Rojas, 1986:83).

Estamos en 1540. Cristóbal de Acuña, que acompañó a Pedro Teixeira en su viaje ascendente por el Amazonas señala:

“Están tan continuadas estas naciones, que de los últimos pueblos de las unas, en muchas de ellas, se oyen labrar los palos en las otras, sin que vecindad tanta les obligue a hacer paces, conservando perpetuamente continuas guerras, en que cada día se matan y cautivan innumerables almas. Desagüe ordinario de tanta multitud, sin el cual ya no cupieran en aquella tierra” (Figueroa, Acuña y otros, [1660-1684]1986:60).

Es el Padre Francisco de Figueroa quien nos dará los primeros datos –pocos años después de 1619– y razones sobre el descenso de la población en estas tierras:

“Pocos después, en la primera numeración que hizieron de los indios maynas, aviéndolos ya sacado a todos de paz, y a que se poblasen con los demás, hallaron hasta setecientos tributarios de toda la provincia; quando entraron los primeros Padres, que fue diez y siete años después, avia pocos más de cuatrocientos, que hacían hasta dos mil almas.

Tal rebaja avian dado con ocassión del alçamiento, pestes, matanças de unos contra otros y varios accidentes.

Por los mesmos, en otros veintidos años que han corrido hasta el presente de 1661, no alcançan a numerarse de dichos maynas más que hasta doscientos tributarios, pocos más o menos, que con mugeres y niños, y algunos advenediços que se an agregado de otras naciones, ay cerca de mil personas, fuera de los maynas que andan ausentes fugitivos, que serán otras quinientas. Este fue el modo con que se redujeron y poblaron” (Figueroa, Acuña y otros [1660-1684]1986:160-161).

Y añade:

“Porque se ha experimentado que quando se les entra por sus casas la luz del cielo, la siguen las tinieblas y horrores de pestes y mortandades lastimosas. Estas se ocasionan principalmente, como he tocado en varias partes, a las primeras vistas de españoles, cuyo baho parece les infunde pestes. En especial el estruendo de los arcabuzes, el olor de la

pólvora y assombro de las balas, les inmuta y altera los humores, de modo que prorrumpen en achaques mortales. Destas vistas y emfermedades se ha seguido el consumo de la mayor parte, que es más de la mitad, y no sé si diga que los dos tercios de la gente que se ha hallado en las naciones que se han pacificado, y de las pestes que se han continuado y les entran por la comunicación con españoles y tierras de fuera de las montañas” (Figueroa, Acuña y otros [1660-1684] 1986:250).

Son los propios religiosos quienes reconocerán (aunque nos queden serias dudas sobre las causas reales de la disminución de población) las consecuencias del impacto que supone la entrada de los españoles en tierras amazónicas y no ocultarán los resultados de ello. En estos años pasados de celebración o no celebración del V centenario, hemos escuchado toda clase de versiones sobre lo bueno y lo malo de la conquista de América. Como antes dije, no quiero entrar en materia de polémica, pero creo, que, “para muestra basta un botón” y los testimonios aquí reproducidos hablan por sí mismos del enorme costo<sup>3</sup> que significó no sólo ir a conquistar unas “almas impenetrables” sino una tierra llena de supuestas riquezas:

“Desta misma juzgo dimanaria también la fábula tan decantada del Paititi y Dorado, que ha traído muchos años como encantados por bosques y peñas entre mil penalidades a tantos, no sólo españoles y portugueses, sino también franceses e ingleses, y ha sido causa de las más crueles tragedias” (Maroni, [1738]1988: 93).

El oro va a ser, aparte de la legitimación de la salvación de las almas, el motor principal para las entradas en pos de la conquista de territorio jíbaro:

“...y nadie ha duda saben muy bien los Xíbaros lo que es el oro [...] de que se puede colegir le aborrecen sólo por lo que lo estiman los españoles, juzgando es ese el único fin de su conquista” (Figueroa, Acuña y otros, [1660-1684]1986:331).

Los primeros contactos de soldados españoles con los Aguaruna se dan en el proceso que culmina con la fundación de la ciudad de Jaén de Bracamoros en 1549, pero el primer español que consideramos consiguió dominar una parte de territorio Aguaruna fue Juan de Salinas<sup>4</sup>, que en el río Santiago funda la ciudad de Santiago de las Montañas y en la boca del río Nieva funda la ciudad de Santa María de Nieva. Años



más tarde se retira nuevamente a Loja y el gobierno de los territorios conquistados queda en manos de su cuñado Juan de Alderete. “El primer objetivo de los establecimientos españoles en su territorio fue explotar los depósitos de oro de la región” (Brown, 1984:22).

En territorio Shuar, en el Ecuador, se descubren las minas de oro de Ayambis y Zaruma. El mal trato a los indígenas para conseguir obtener mayores cantidades de oro se generaliza; en 1592 –según Guallart (1990)– y en 1599 –según Brown (1984)–, la ciudad de Logroño de los Caballeros<sup>5</sup> es arrasada por numerosas partidas de Shuar como respuesta a los abusos cometidos. El Padre Juan de Velasco cuenta que los jíbaro, fundieron oro en una gran fragua y se lo dieron a beber al Gobernador de Macas cuando viajó a Logroño, para ver si se saciaba su ansia de oro de una vez, pero esto no es más que una leyenda para horrorizar a los españoles y crear mayor hostilidad hacia los indios<sup>6</sup>. Lo que sí es cierto, es que esta tragedia de Logroño, pone fin a los primeros avances sobre territorio jíbaro, quedando en suspenso durante al menos tres siglos. Los puestos que se habían conseguido en el Santiago y en el Nieva entraron en decadencia y llegaron al abandono. Entre 1592 a 1617 se realizan intentos de recuperación de las ciudades y para escarmentar a los indígenas.

Se inician en este momento las expediciones contra los indios, comúnmente llamadas cacerías de jíbaros, esto sucederá desde 1619 hasta 1705 en que el virrey de Lima las prohibirá definitivamente. En la *Carta al Excmo. Sr. Duque de la Palatta, virrey de los reynos del Perú*, escrita por el P. Juan Lorenzo Lucero de la Compañía de Jesús, superior de las misiones de Maynas, río Marañón y Pará se dice:

“...que parece ha de ser preciso rinda el Xíbaro la cervíz indómita al yugo del Sancto Evangelio. Declaro en ella su gran rebeldía, el sitio lleno de aspereza y fragosidad, la grande fama de riqueza que encierra, lo apurado en la verdad della y la puerta ancha que estas misiones tienen para entrar con mucha comodidad a la provincia” (Figueroa, Acuña y otros, [1660-1684]1986:327).

El objetivo de estas cacerías es, someter al jíbaro, trasladarlo a las reducciones que ya estaban establecidas en otros territorios de Maynas y, poblar sus tierras, preparando chacras para que, de ese modo, pudieran instalarse allí civilizados colonos. En los diferentes intentos que se hacen para entrar en territorio jíbaro, serán llevados, además de solda-

dos españoles, otros indios que son calificados como “enemigos de los jíbaros”, los cuales, acabarán hartos de estas incursiones y se rebelarán contra los propios españoles:

“Al mismo tiempo que se iba entablando el pueblo de Naranjos, encargó el Padre Superior a los demás misioneros que asistían en las reducciones del Marañón, Ucayale y Guallaga exhortasen sus indios a fabricar bastante número de embarcaciones y prevenirse para un asalto general a las provincias de los Xíbaros. Aquí fue cuando los indios, acordándose de los trabajos y penalidades que habían padecido en las entradas arriba mencionadas con poco o ningún provecho y premio proporcionado a su trabajo, no obstante el amor y sujeción que profesaban a sus misioneros, se alborotaron de tal manera, que no pocos dellos determinaron desamparar sus casas y retirarse a las madrigueras antiguas; ni faltó quien les aconsejaba matasen a todos los Padres y españoles de la misión, para que en ningún tiempo hubiese quien los convidase para Xíbaros. Los más cuerdos decían: «Si queréis, Padres, llevarnos a conquistas de infieles, vámonos Marañón abajo, que de muy buena gana os seguiremos; en ese país de los Xíbaros no tenemos que aguardar sino hambres, enfermedades y muertes con poca o ninguna esperanza de reducir aquellos rebeldes»” (Maroni, [1738] 1988:278).

La ciudad de San Francisco de Borja fue fundada en 1619, a la salida del Pongo de Manseriche, por Don Diego Vaca de la Vega, convirtiéndola en cabeza de la Gobernación de Maynas y capital de las misiones. Las crónicas refieren que dista de Jaén de Bracamoros cerca de ochenta leguas y de Quito, poco menos de trescientas. Su jurisdicción abarcaba aproximadamente las doscientas leguas —desde el Pongo de Manseriche hasta el río Negro— y, dentro de ella, se señala la existencia de al menos veinticuatro encomenderos, a los que los indios maynas debían prestar no sólo su servicio, sino también pagar tributos.

Realmente, es a partir de 1638 cuando se extiende el nombre de *Maynas* a todos los territorios del Alto Amazonas. Los indios maynas propiamente dichos, estaban situados en las estribaciones de los ríos Morona y Pastaza.

Las reducciones amazónicas fueron fomentadas como mecanismo de ‘civilización’ de la población amazónica, insistiendo siempre en la idea de que éstos son pueblos con un patrón de asentamiento disperso que no conforma en modo alguno, el ‘ideal’ de ciudad hispana. Todo el empeño ‘reduccionista’ iba encaminado a sedentarizar en pueblos

o ‘comunidades’ a los indígenas. Esta sedentarización quiebra por completo la tradicional organización social étnica.

En todas estas reducciones se va a introducir el quechua –la lengua general del Inca– como idioma alternativo al castellano, porque, según los españoles:

“...es más proporcionada que la castellana a la capacidad destos indios, y se les pega, la entienden y hablan más fácilmente.” (Figueroa, Acuña y otros, [1660-1684] 1986:254)

La justificación que darán los españoles para poner en marcha las ‘cacerías’ de jíbaros será, por un lado, el deseo de acabar con sus costumbres de matarse entre sí y celebrar la ceremonia de la Tsantsa o cabeza reducida y, por otro, acabar con las guerras, cuyo motor principal, en su opinión, es el obtener mujeres en mayor número (‘concubinas’ las llama Figueroa). Con la ‘mejor intención’ para evitar estas acciones se pondrán en marcha las sucesivas incursiones, que resultarán fallidas casi siempre:

“Continuose esta cacería de Xíbaros por espacio de cinco años [...] El fruto de estas diligencias fue el coger hasta setecientos Xíbaros entre chicos y grandes, y sacados de sus ladroneras, pasarlos a las riberas de Marañón, substituyendo al mismo tiempo en su lugar a otros muchos indios de otras naciones, conducidos de lo más interior de nuestras misiones, para que en compañía de algunas familias españolas venidas de Quito, diesen principio a la fundación de una nueva ciudad en el mismo sitio donde estuvo ciento y más años ha la antigua Logroño.” (Maroni, [1738] 1988:279).

Pero, la verdadera intención de los españoles en sus incursiones a jíbaros, era mantener y hacer mantener la soberanía de España en estos nuevos territorios. La mencionada práctica de trasladar indios pertenecientes a un determinado grupo a otros se convirtió en la tónica general de ésta época, aún así, se puede afirmar que los jíbaro, nunca fueron evangelizados como grupo, constituyendo lo referido uno de los casos aislados. En 1635 se produce una gran rebelión de los diferentes grupos indígenas de Maynas, como respuesta a los abusos y sistema de los encomenderos. Esta rebelión fue duramente contestada por los españoles y fue, sin lugar a dudas, razón suficiente para permitir y fomentar la consolidación de la hegemonía jesuítica en la zona, constituyendo así un mecanismo de control ‘más pacífico’.

En territorio amazónico en esas fechas (1620-1700) nos vamos a encontrar las siguientes Reducciones:

1. Río Cahuapanas:
  - Reducción de los Cahuapanas y Chonzos.
  - Reducción de los Chayabitas.
  - Reducción de los Paranapurás.
2. Río Pastaza:
  - Reducción de Santo Tomé de los Andoas y Semigaes.
  - Reducción de Pinches, Paras, Roamaynas y Arazas.
3. Río Tigre:
  - Reducción de San Francisco Regis-Yameos.
  - Reducción de San Joaquin de los Omaguas (Marañón).
4. Río Nanay:
  - Reducción de los Iquitos.
5. Yapurá:
  - Reducción de Nuestra Señora de las Nieves de los Yurimaguas.

Ante el avance del español y, en defensa de sus territorios y de su independencia como pueblo, los jíbaro van a defenderse por todos los medios:

“Tierra tan rica de metales preciosos posee el Xíbaro, teniéndola tan recatada, que al primer paso del español se da por ofendido y sale a la venganza, unas veces de emboscada en lo más fragoso de la serranía, como tengo dicho, otras de frente a frente, impidiendo el paso a fuerza de lanza, en que ya se ha visto volver el español, otras [atras] mal de su grado; y finalmente, otras saliendo de paz fingida, que suele ser el tiro más cierto con que suelen salir ricos de cabezas de españoles y amigos, remontándose tan apostadamente, que suelen hacerse invisibles en toda esta tierra, y con eso el escuadrón español darse por vencido, obligándole este general silencio a alzar el real, fijando en él muchos motivos de irrisión, porque, vueltos a él los Xíbaros, suelen con carcajadas de risa solemnizar echando de sus tierras al español” (Figueroa, Acuña y otros, [1660-1684] 1986:333).

Para los jíbaros capturados en estas luchas, ser trasladados a las reducciones del Marañón supuso no, como deseaban los jesuitas, un cambio en su conducta y un aprendizaje de la vida racional y política,

sino una sucesión de muertes debidas a la inadaptación y al hecho de no poder soportar vivir fuera de sus territorios y de sus gentes:

“Muchas fueron las causas y sucesos funestos que obligaron [a] nuestros misioneros a desistir de la empresa. La una causa fue la inconstancia de los españoles venidos de Quito para la nueva colonia [...] La otra fue la muerte desastrosa de gran parte de los Xíbaros que sacados de sus tierras se habían pasado al Marañón [...] fueron ellos mismos con sus manos quitándose desesperadamente la vida, hasta hartar las madres con sus manos a las criaturas tiernas con arena y barro a que cuanto antes, reventando, pereziesen [...] las quejas de muchos indios de nuestras reducciones [...] llegaron a aborrecer de manera aquella empresa, que se temió con bastante fundamento no hubiese alzamiento en toda la misión si los quisiesen obligar los cabos y soldados españoles a proseguir con las entradas y correrías” (Maroni, [1738] 1988:279).

Paralelamente al hecho de que se realizan cacerías y se toman prisioneros, se siguen reclutando familias para poblar las incipientes ciudades. Estas familias ‘seleccionadas’ son de las más pobres de Quito. De las cacerías, se obtienen 264 prisioneros jíbaros; 160 de ellos, son entregados a los habitantes de los asentamientos colonos de Moyobamba, San Francisco de Borja y Santiago de las Montañas, como pago por haber formado parte como soldados en las expediciones. En septiembre de 1694 llegan sólo 15 familias de las cien que se habían reclutado para la colonización. Muchas de estas familias no se adaptan al territorio y regresan. Es ahí cuando el núcleo colonizador se completa con gente considerada indeseable:

“...indios desterrados de sus pueblos por delitos cometidos, indios cimarrones y, por fin, jíbaros cautivados en las correrías anuales” (Gualart, 1990:91).

En 1777, la política de colonización resulta parecida. Habría que cubrir una mínima cifra de colonos aunque fuera reclutando los elementos antisociales de la ciudad de Quito: vagos, maleantes, mujeres de mala vida, etc. Para finales de siglo, todas estas ciudades construidas desde el fracaso estarán abandonadas y los jíbaros recuperarán por algún tiempo la tranquilidad. De La Condamine, en su viaje, llega a Santiago de las Montañas y se refiere a ella como una ‘aldea’ (De La Condamine, 1962) y Up de Graff en 1898 describe así Borja:

“Bogando río arriba durante todo aquel día memorable, llegamos a Borja (o más bien, al sitio donde Borja estuvo) en las primeras horas de la tarde. Ante los ojos de cualquier inexperto, el inmenso claro donde tuvo su asiento la ciudad no difiere en nada de la primitiva selva que le rodea” ([1921]1961:140).

La sucesión de fracasos en estas entradas bélicas y la imposibilidad de sacar adelante las ciudades fundadas, hacen desistir a los españoles definitivamente de continuar sus incursiones:

“...mandó con decreto al gobernador de Mainas y demás ministros de justicia desistiesen de allí en adelante de hacer entradas a Xíbaros, por ser muy perjudiciales a la misión; y mucho más de sacar aquellos bárbaros de sus tierras sin orden expresa del Gobierno Superior, en que vaya inserto el informe y parecer del Superior de la misión y Provincial de la provincia de Quito [...] ¡Su Divina Magestad quiera compadecerse de nación tan perversa y abrir por algún lado la puerta a su conversión, que es lo que le suplicamos todos los deseos de su mayor gloria y aumento del dominio de España!” (Maroni, [1738] 1988:280).

### 5.1.2. *La neocolonización:*

Para hablar de neocolonización<sup>7</sup>, es necesario traer a la memoria el porqué de las incursiones o primeras expediciones realizadas por los españoles, que terminaron con el descubrimiento del mayor río de América: los llamados ‘mitos impulsores’. Estos fueron, principalmente, la búsqueda del País de la Canela, el mito de Eldorado, el Gran Paititi, el mito de las Amazonas, el lago Parimé, etc. Todos ellos tan efectivos en sus resultados, que, a pesar de que nada de eso fue encontrado, los intentos para alcanzarlo se repitieron una y otra vez.

Si esos ‘mitos’ funcionaron a la perfección como motor de arranque, aunque parcial, de las expediciones y posterior conquista y colonización, será otro ‘mito’ el que sea motor de arranque para la neocolonización: el ‘mito del gran vacío amazónico’. Se va a publicitar, desde los medios oficiales de los respectivos gobiernos, que la Amazonía peruana está vacía, es decir, en ella no vive nadie, son territorios libres, y que es improductiva, es decir, está económicamente desaprovechada, pudiendo constituir la despensa de la capital, la esperanza del país (sobre todo de los desheredados que sobrepueblan los cinturones de pobreza de las capitales). La figura del indígena amazónico es no sólo olvidada, sino

completamente negada, ignorando al indígena como individuo conjuntamente con todo lo que supone su entorno socio-cultural.

La neocolonización va a seguir las mismas funciones que hasta ahora habíamos visto en la época colonial. A toda costa se va a tratar de llevar la ‘civilización’ a estas zonas, el agente empleado para esa acción civilizadora será el colono (como sustituto funcional), al que esta vez también amparará no sólo el gobierno –a través de sus leyes– sino el ejército –a través de las armas.

En el Perú, esta neocolonización va a afectar a todos los departamentos de selva en mayor o menor grado y, los territorios Aguaruna, no van a constituir una excepción. Veamos brevemente cómo se dio el proceso.

Hasta ahora revisábamos cómo se multiplicaron los intentos de someter al Pueblo Aguaruna a través de las diferentes cacerías y traslados de población. Las anheladas ciudades de Borja, Nieva y Santiago habían acabado siendo sólo un pedazo de tierra baldío. Las leyes pro-colonización se van a suceder a partir de aquí en esta época:

En 1832, Agustín Gamarra promulga una ley por la que se crea el Departamento de Amazonas, según sus propias palabras, “la erección de la misma tendrá gran influencia en los adelantos de la navegación, el comercio y la civilización de las tribus salvajes” (Guallart, 1990:131).

La colonización de la selva central del Perú, en Pozuzo concretamente, por parte de familias provenientes de Alemania, se lleva a cabo gracias a una ley del 24 de marzo de 1845 dictada por el Gran Mariscal Castilla. En ella se señala:

“Todos los indígenas pobladores son dueños en pleno y absoluto dominio de los lotes de terreno que cultivaren. Es extensiva esta gracia a todos los ciudadanos del Perú que se dedicaren a poblar y cultivar. La gracia concedida por el artículo anterior es extensiva a todos los extranjeros que ocuparen y trabajaren los terrenos de esos lugares, sea cualquiera la nación a que pertenezcan” (Guallart, 1990:131-132).

Se trata de ‘campesinizar’ al indígena selvático y/o de rentabilizar para la economía nacional su territorio.

Siguiendo esa misma línea, el Presidente Echenique proclama una ley el 15 de abril de 1853 por la que se conceden mayores territorios para fundar colonias. El mismo presidente manifestará el 15 de abril de 1855:

“...se procurará la reducción a la vida civilizada de las tribus salvajes del Perú por medios sociales” (Guallart, 1990:134).

En 1865, el territorio donde se alzaba la ciudad de Borja, fue escogido por el Gobierno peruano de Mariano Ignacio Prado, como lugar apropiado para construir una colonia agricultora donde pudiera ondear la bandera peruana, asegurándose así la hegemonía del territorio frente a los ecuatorianos, los cuales hace tiempo venían haciendo incursiones para disputar el título de propiedad de aquella comarca.

El año 1868 se destaca por ser el año en el que el Presidente Balta<sup>8</sup>, en su ley del 20 de mayo, hace una llamada al ‘engrandecimiento agrícola y comercial de la República’ a través de ‘poblar las desiertas comarcas del Amazonas’ (Guallart, 1990:131).

La resistencia indígena no se hace esperar ante estas nuevas oleadas de colonos. Los Aguarunas y Huambisas abandonan su ‘ostracismo’ y comienzan a hacer periódicas visitas a los poblados ribereños del Marañón. El enemigo no va a ser sólo el colono que viene de fuera del territorio sino los indígenas mestizados –voluntaria o involuntariamente– que constituían los poblados de Cocamas, Maynas, Chayahuitas, etc., uniendo, de este modo, un resurgir de viejas contiendas intergrupales con la lucha anticolonos. En 1855 el Obispo Ruiz visita la zona del Alto Amazonas y escribe en su diario:

“No hemos encontrado en Borja, Santa Teresa, Barranca, Paquero, Limonyacu, La Barranca y San Antonio (población sin habitante alguno), sino sólo espesos bosques y la triste noticia de que esos pueblos fueron destruidos por los bárbaros” (Guallart, 1990:140).

El citado proyecto de refundación de la colonia agrícola de Borja, comenzó con los auspicios más favorables y con un apoyo total del gobierno. Se habían organizado servicios de transportes por medio de vapores que recorrerían el río cada seis meses, cubriendo así las necesidades de las familias colonizadoras hasta que sus cosechas fueran productivas. Se habían echado los cimientos de la ciudad, construido las primeras casas y sembrado las primeras cosechas. A la llegada del primer vapor había unas cien personas; a la llegada del segundo, sólo quedaban las ruinas de la ciudad y un solar arrasado. Los Huambisas del río Santiago habían venido a liberar su territorio.



Durante todo este período de los años mil ochocientos, se organizarán diversas expediciones cuyo objetivo es investigar las riquezas de la zona y evaluar el potencial comercial y de navegación que de estos territorios se pudieran sacar. En esa línea estarán las expediciones de la ‘Sociedad de Patriotas de Chachapoyas’ y de la ‘Sociedad de Patrones del Amazonas’, ésta última reconocida como institución de beneficencia y filantropía, cuya política es:

“...la protección y socorro que demandan aquellos desgraciados que muy luego proporcionarán brazos de que carecemos y que facilitarán la marcha del comercio y de la navegación que tanto necesitamos” (Guallart, 1990:152).

En realidad, lo que interesa es acaparar el mayor número de tierras, aparentemente ricas en toda clase de recursos, y lucrarse a costa de ellas, sin embargo, este objetivo verdadero es convertido en un hondo sentimiento de “preocupación” por el *desarrollo* de zonas y lugares casi inaccesibles, como el caso de la selva, donde existen estos grandes recursos y posibilidades económicas –sobre todo en los que respecta al subsuelo—. En la década de 1890 serán propiciadas, no sólo la búsqueda de vías de comunicación, sino también la acción de las autoridades locales, las misiones católicas, las expediciones de buscadores de caucho y los proyectos de inmigración.

Durante el gobierno de Manuel Prado Ugarteche se construyó el primer tramo de la carretera Olmos-Marañón y se mejoraron los tramos de caminos o carreteras ya existentes, que hasta entonces estaban a cargo de las misiones. La pretensión de Prado fue emplear los recursos naturales de la selva como ‘insumos industriales’ (cosa que recuerda un poco a lo que pretende hacer en la actualidad Fujimori). Con ello pondría a la Amazonía “al servicio de la industrialización centralista y de los nuevos sectores pro-industriales” (Barclay, 1991:57).

Pero si hay un político al que se le pueda calificar de ideólogo de la colonización de la selva, ese es Fernando Belaúnde Terry, que ha gobernado el Perú en dos oportunidades. La primera, de 1963 a 1968 y, la segunda, de 1981 a 1985. En este sentido, es conocida su obra *La Conquista del Perú por los Peruanos* en la que no se oculta el carácter etnocida de sus proyectos de desarrollo y donde puede apreciarse cómo los indígenas de la selva no son tenidos ni siquiera por habitantes legítimos o ancestrales del territorio peruano. Los proyectos de Belaúnde re-

cibieron el apoyo de la Agencia Internacional de Desarrollo y del Banco Mundial<sup>9</sup> y, a la hora de diseñarlos, no se tuvo en cuenta, en ningún momento, la opinión de los pueblos indígenas que se iban a ver directamente afectados por estos programas, como apunta Brown:

“...las decisiones políticas son hechas frecuentemente, a escala local y nacional, con escaso conocimiento de la situación real de cada uno de los numerosos grupos etnolingüísticos. Los mismos nativos son raramente, o nunca, considerados dentro de una selección adecuada de alternativas para su desarrollo, entre las que ellos podrían elegir, de acuerdo con su punto de vista, lo que es mejor para su grupo social” (1984:11)

La clase media urbana y los burgueses capitalinos aplaudían estas iniciativas porque ello suponía, entre otras cosas, librarse de la masa de pobres provincianos o provincianos pobres que poco a poco iban ‘sitiando’ los alrededores de la ciudad. Incluso era aplaudido por los propios provincianos ‘elegidos’ que irían a una ‘tierra prometida’ donde podrían cultivar y sacar beneficiosas y productivas cosechas. Nada tan alejado de la realidad, pues nadie se encargó de informarles de que los suelos amazónicos son extremadamente pobres para cultivos, y mucho más para cultivos intensivos. Pero, en este caso, ‘los árboles impedían ver el bosque’.

Toda esta campaña de movilización coincide con un alza de precios en el mercado internacional del café. Los altos precios de este producto hacen que se produzcan movimientos masivos hacia la selva (central). El resultado de todo esto es la dispersión de los grupos indígenas que habitaban allí, hacia los límites de la frontera. Esta dispersión, en unos casos, se hizo voluntariamente; en otros, fueron expulsados por métodos violentos.

En cambio, hay que añadir una realidad trágica en este asunto, el gran desconocimiento e indiferencia absolutas (incluso desprecio) del pueblo peruano, en general, con respecto a los diferentes grupos indígenas amazónicos que viven en el Perú. Y esta situación no es exclusiva de las élites criollas ciudadinas, sino que es extensiva de los propios habitantes de las comunidades andinas, los llamados despectivamente ‘serranos’, que, desde el propio rechazo que ellos sufren, se permiten a su vez rechazar y menospreciar al selvático, calificándole comúnmente de ‘comeculebras’. Curiosamente, de la masa de colonos que se puede en-

contrar en los pueblos mestizos de selva, los más racistas e intolerantes con los pobladores autóctonos de la selva son los más andinos, los más ‘serranos’, aquellos que lo han perdido todo, hasta su orgullo como quechuas.

El resultado de toda esta política de colonización masiva fue la conversión del bosque amazónico en inmensos pastizales para el ganado, la agricultura intensiva y las plantaciones de café, la extracción de madera, etc., en resumen, la explotación irracional de los recursos naturales y una progresiva pérdida de territorio indígena. Por otra parte, la población andina desplazada va “modificando gradualmente los patrones lingüísticos, los hábitos alimenticios, y el comportamiento social tradicional de la población nativa (indígena y mestiza)” (Rumrill, s/f:5). Todo el fenómeno colonizador se va a impulsar en función de las coyunturas del mercado externo (p. Ej.; los precios del café), situación de la balanza de pagos, etc. Se trata de aprovechar los recursos amazónicos en bien de la economía nacional. Por tanto, ¿cómo se atreve el indígena a impedir el desarrollo nacional con su presencia? En esta ocasión, el impenetrable bosque y las extremas condiciones climáticas no serán barrera suficiente para frenar este acceso. Por el contrario, el proceso no va a constituir un fenómeno aislado en el Perú, sino que va a manifestarse un paralelismo cronológico con los otros países de la Cuenca Amazónica.

En estos últimos cincuenta años, el estado peruano ha encarado la tarea de la “integración” de sus territorios amazónicos, como parte de la estrategia de modernización y desarrollo del país. Desde los tiempos de la colonia en que se conquistaba para asegurar una hegemonía de lo español, pasamos a los tiempos de la República independiente, en la que los territorios amazónicos servirán también como pieza estratégica geopolítica, siendo su colonización, por parte de los peruanos, garantía de soberanía del territorio<sup>10</sup>. En última instancia, hacer colonizaciones dirigidas por el estado significa poder mantener el control directo o indirecto sobre las gentes que se van a desplazar, evitando así la segmentación que hasta entonces se venía dando y que se veía arropada por la dificultad de las comunicaciones con esta zona.

Como se dijo anteriormente, con la apertura de las carreteras marginales se da paso a la penetración libre a la región y al desarrollo de determinadas actividades productivas (que desgraciadamente sólo

van a beneficiar a los mestizos y ciudadanos, nunca a los indígenas), surgiendo así los llamados frentes económicos. Estos son, según Chirif, García y Smith (1991):

- El frente agrícola.
- El frente ganadero.
- El frente forestal y extractivo mercantil.
- El frente aurífero y minero.
- El frente petrolero y energético.

Cada uno de ellos va a producir consecuencias negativas directas para los pueblos Indígenas. Se tratarán en el próximo apartado sobre el etnocidio por motivos económicos.

Pero el proceso de colonización amazónica no va a tener sólo sus implicaciones en el ámbito económico, sino que, además, supondrá un fuerte impacto en la construcción de un nuevo espacio social, donde el indígena, es la pieza que nunca se sabe dónde encajar, por eso siempre se hace referencia a todo lo indígena como 'el problema indígena'. Pero la pregunta es: ¿problema para quién?

En la selva peruana son muchos los casos violentos que se registran con la invasión de los colonos. En territorio Aguaruna, cabría hacer mención especial a una de las últimas luchas por la defensa del territorio y contra la colonización, la que se llevó a cabo en la Comunidad de Tayunts, en la zona conocida como Chamikar<sup>11</sup>, que en 1988 tuvo que defenderse contra los colonos con las armas que tenían a su alcance: lanzas, escopetas, palos, etc.

Los dos líderes que surgieron de este conflicto: Damián Tibijam y Tulio Simón Pañash, fueron encarcelados por estos sucesos y puestos en libertad cinco meses después gracias al apoyo de las Organizaciones Indígenas y organismos internacionales. Recogemos aquí parte de la entrevista realizada a Tulio Simón en la Comunidad de Tayunts, en julio de 1989, cuando aún existía el conflicto territorial, pero después de haber salido los dirigentes de la cárcel<sup>12</sup>:

“Los ingenieros vinieron en el año 1977 a hablar con los comuneros y a hablar con el Apu de la comunidad, para decirles que les den 4 hectáreas de terreno para que los colonos hagan su caserío. Los comuneros no le aceptaron porque los colonos traen malas consecuencias y por eso los comuneros no les dejaron que vivan al lado de la comunidad que ya

hay en población [...] tuvieron una reunión los colonos exponiendo sus problemas que ellos tenían con nosotros, y los colonos decían que ellos querían vivir acá en donde que estamos nosotros, en la Comunidad. La comunidad no le aceptó porque su intención de colonos era que nosotros dejemos abandonado nuestro sitio, donde teníamos construidas nuestras casitas así como ve usted acá, o sea que dejemos, abandonemos, y ellos que se queden y por eso le hizo una invitación al Comandante y el Comandante para que ordene que nosotros salgamos de este sitio que estamos ubicados”.

“Entonces de ahí, de nuevo los ingenieros vinieron a hacer lindero, eso ha sido en el 79. En el 79 vino a decirme –Tulio, quiero hacer lindero–, – ¿por qué, si ya está hecho el lindero?. –Tengo una orden de Lima de que tengo que linderar. Este terreno que tienen ustedes no les pertenece. Tengo orden de Lima–. Entonces le decía yo –quiero ver esa orden de Lima– y él decía – ¿para qué?, es perder tiempo, ¿por qué reclamas tú aquí eh? – me dijo. Reclamo porque es mi derecho, le dije. Soy Aguaruna. –No quiero saber nada contigo, es mejor pelear–, me dijo. Entonces, le dije, –la Comunidad se va a levantar, no se van a dejar vencer”.

En todas las campañas de colonización, como se dijo antes, el ejército ha mantenido un papel decisivo para los colonos, escudándose en ellos para conseguir sus propósitos y, trágico para los indígenas que son víctimas de las violaciones de sus derechos más fundamentales: el derecho al territorio y el derecho a la vida. En el caso de Chami-kar fue el ejército quien apoyó a los colonos para construir sus casas en territorio comunal y quien, al surgir el conflicto, utilizó los medios “persuasivos” a su alcance:

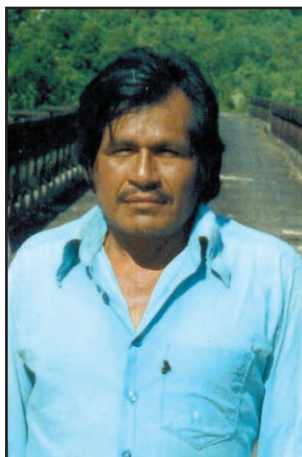
“...el suboficial les ordena meter bala y entonces metió bala ahí. Tiró ráfagas mentándonos la madre y poniendo acá al hombro el cañón del fusil a mi familia, a la mujer de mi cuñado le empezó a meter bala. Nosotros empezamos a insultar en nuestro idioma, como no nos entienden, pero como ellos tienen sus armas se ponen más guapos [...] Al día siguiente vinieron y los soldados metían bala y bala, no podíamos hacer nada nosotros, todo era bala. Baleaban al aire, baleaban a los techos de las casas, desde el campamento también disparaban balas. Pero nosotros nos hemos quedado ahí y los colonos nos gritaban: – ¡Aguarunas de mierda, indios, ahora contesten al ejército!–, pero cómo íbamos a contestar si ellos están con su armamento [...] Después de una reu-

nión de colonos, empezaron a agasajar con cerveza al capitán. Ya borracho vino hasta la casa de Adriano y le preguntó a su señora que dónde estaba su esposo. Entonces a la señora le puso el cañón del fusil en el pecho y le dijo: – ¡tú no hables, yo te voy a matar acá, no me importa matar a un perro!—. Las hijas de Adriano salieron corriendo de miedo gritando que el capitán estaba abusando de su casa. Se lanzaron al río para escapar y la pequeña se ahogó. [...] El ejército metía balas toditos los días en las mañanas y a estas horas metía bala, y la gente vivía así de miedo, presionados”.

Según estos testimonios, la casa del líder Damián Tibijam fue ametrallada durante media hora mientras su familia abría un hueco en la tierra para sobrevivir desesperadamente. Días después murió su hija de seis años a consecuencia del terror que vivió. Damián fue asesinado el 13 de mayo de 1990 por un indígena pagado por un colono<sup>13</sup>.

Fotos 6 y 7

**Damián Tibijám y Tulio Simón Pañash en la Comunidad de Tayunts, Río Nieva**



Entre los dos períodos de Belaúnde surge el Gobierno revolucionario de Velasco Alvarado, miembro de las Fuerzas Armadas del Perú. En esta época también se fomentó el asentamiento de colonos procedentes de departamentos andinos en las zonas de selva supuestamente vírgenes o deshabitadas. La intención fue trasvasar los excedentes de

población rural y dar tierras a gente que carecía de nuevos campos de cultivo, evitando con ello los conflictos sociales que presionaban al gobierno (García Morcillo, 1980). Velasco Alvarado priorizó en las zonas rurales y de cultivo, los modelos cooperativos de desarrollo, procurando con ello implicar en su propio desarrollo a la comunidad. Pero el fin de este gobierno dio paso nuevamente a una etapa de desarrollismo puro, que se basaba exclusivamente en la explotación intensiva de recursos, sin pensar en las consecuencias ecológicas y humanas a corto, medio y largo plazo.

Con Fujimori y su nueva ley de tierras, el capítulo de la neocolonización no quedó cerrado. En el mes de enero, Manuel Forero –presidente de la Asociación Peruana de Ingenieros Agrarios (APIA)– declaraba al periódico *El Comercio* que “el desarrollo de la selva comienza con la construcción de carreteras” (*El Comercio*, 1996). Ha pasado casi un siglo, y las intenciones y actitudes hacia la Amazonía no han cambiado sustancialmente.

Foto 8

Pueblo colono en la orilla del río Inambari, Departamento de Madre de Dios



### 5.1.3. Los conflictos fronterizos y el terrorismo:

*“Conviene saber –aunque ello parezca imposible al que ha nacido en un país civilizado del todo– que las fronteras del Brasil, Ecuador, Perú y Colombia adyacentes con el Amazonas, y cuya longitud es de muchos miles de millas, son puramente imaginarias [...] Probablemente la verdadera solución de este complicado problema llegará cuando algún extranjero emprendedor encuentre oro o algún otro producto apreciado en aquella tierra ignorada y empiece una rápida invasión al nuevo Eldorado. Entonces, bajo el recurso de las armas, en el cual las tribus salvajes probablemente jugarán un papel nada inferior, los países interesados zanjarán la cuestión con la guerra. Todos por turno, tratarán de conseguir la ayuda de los jíbaros, proveyéndoles de armas de fuego y cargamentos de hierro viejo...” (Up de Graff, [1921] 1961:140-141).*

Los conflictos fronterizos del Perú con Colombia y Ecuador fueron resueltos con tratados firmados en 1922, 1938 y 1943. La aparición de estos conflictos aumentó la preocupación por mantener la integridad territorial.

La frontera peruana con Bolivia es la más antiguamente fijada (1912). Por el contrario, la frontera con Ecuador, que fue fijada –supuestamente por última vez– en 1942, gracias al Protocolo firmado en la ciudad de Río de Janeiro<sup>14</sup> por los dos países en conflicto y por los países garantes –Estados Unidos, Argentina, Brasil y Chile–, es nuevamente puesta en entredicho con la guerra acaecida en el año 1995.

Este conflicto fronterizo viene arrastrándose desde años atrás, como se dijo en el apartado anterior. Ya desde 1865 se está pretendiendo afianzar la titularidad de la zona y se sabe que, a la ciudad de Borja, llegaron delegados ecuatorianos, razón por la cual se puso más empeño en la empresa neocolonizadora. En 1902 se recibe también una denuncia del Comisario del Alto Marañón manifestando haberse producido una infiltración de ecuatorianos en el territorio de frontera. En 1920 se llegó a decir que las incursiones huambisas sobre la ciudad de Borja eran promovidas por Ecuador para crear inseguridad en la zona y que esta no fuese ocupada por los peruanos. Ecuador poco a poco va instalando puestos militares en esa área y llegan hasta la boca del Poto-



chi —en territorio peruano— (Guallart, 1990). Los colonos que habitan en el río Santiago serán los que den la voz de alarma ante la invasión. Un grupo de combate peruano devuelve cortésmente a los invasores a la frontera, estableciendo allí el puesto peruano de Cabo Reyes. Con ello se sientan las bases para la ocupación militar de la zona por parte del ejército peruano. El 8 de julio de 1933 se funda el destacamento de Teniente Pinglo en la boca del río Santiago; Castro en octubre de 1937 y, Cahuide en 1938.

En el mismo año se establece en la confluencia del río Cenepa con el Cumaina el destacamento de Chávez Valdivia; en la confluencia del Cenepa-Marañón el de Alianza y, en la misma frontera el de Silva Jiménez Banda.

Estos destacamentos constituyen los llamados frentes de defensa, teniendo en cuenta el punto de vista del impacto que causan sobre la población indígena y, cuya sola implantación, ya genera una serie de demandas que repercutirán directamente sobre la población circundante y sobre la región entera<sup>15</sup>.

Las condiciones de vida en las guarniciones de frontera eran muy duras —en esa época y ahora—:

“...los abastecimientos eran escasos; el alcohol, la única evasión y los soldados, hombres mal resignados a un celibato forzoso. Los oficiales no eran siempre capaces de imponer una disciplina estricta. Se gozaba de la impunidad de la fuerza y de la lejanía de los escalones superiores del mando” (Guallart, 1990:230).

Las violaciones, por parte de los soldados, de las mujeres indígenas se repetían con demasiada frecuencia. Una situación similar se vivió más tarde del otro lado de la frontera, en territorio Shuar:

“...decantaron anónimamente el resultado de la guerra expulsando a los soldados peruanos de la selva, no por intereses políticos, sino porque los soldados peruanos les molestaban demasiado, en especial a sus mujeres” (Fericla, 1994:169).

Los huambisa, cansados de estos abusos deciden vengarse, pero algunos de ellos son hechos prisioneros y llevados al destacamento de Pinglo. Allí son obligados a cavar sus fosas y acto seguido les fusilan<sup>16</sup>.

Esta época rompe con el cerco de resistencia que hasta ahora habían conseguido mantener los jíbaro. Se perderá entonces el control so-

bre la zona y, ante la presencia del ejército, comienza una etapa de silencioso sometimiento. Paradójicamente, en los últimos conflictos fronterizos con Ecuador, estos soldados, causantes de la pérdida de su hegemonía, serán los que les defiendan ahora de los otros soldados ecuatorianos.

En los años 50-60 se da paso a una época de esplendor de los pueblos mestizos de Borja, Santa María de Nieva, Nuevo San Juan, etc. El destacamento de Teniente Pinglo vive un florecimiento paralelo. La población de estos caseríos está compuesta fundamentalmente por mestizos provenientes del Departamento de Loreto (vienen desde Iquitos) y la afluencia de lanchas comerciales es usual. En 1959-60 comienzan a instalarse en la zona las compañías petroleras norteamericanas.

Los militares cubren su demanda de necesidades trayendo a la zona combustible, alimentos y algo que causará “conmoción” en las vidas de las, mayoritariamente, sencillas o humildes gentes mestizas y, por supuesto, de los indígenas: las *Chuchumecas*<sup>17</sup>.

Pero veamos que está suponiendo y qué ha supuesto este conflicto para los indígenas que habitan a los dos lados de la frontera:

“Es una tragedia que pueblos hermanos puedan terminar luchando entre sí. Somos hermanos y sin embargo nos están obligando a considerar a los ‘huambisa’ como enemigos. Por eso hemos solicitado a los gobiernos ecuatoriano y peruano que solventen sus diferencias fronterizas por medio del diálogo” (*El Mundo*, 1995:18)<sup>18</sup>.

Asimismo, en 1988, durante la “III Asamblea de delegados de la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA)”, a la cual asistieron representantes de Perú y de Ecuador, se acordó el siguiente punto respecto a la prestación del Servicio Militar Obligatorio:

“Los gobiernos, tienen y deben reconocer el derecho de que por razones de una creencia o principios, los jóvenes indígenas no tengan que prestar el Servicio Militar Obligatorio; más aún, está en la obligación de otorgar Libreta de Servicio Militar, cuyo documento es válido para sus gestiones personales” (COICA, 1988).

Se debatió sobre este punto, a su vez, el hecho de que, aunque históricamente hayan habido guerras entre los dos pueblos –Shuar y Huambisas– o –Shuar y Aguarunas–, era ahora el momento de la uni-

dad indígena y momento de luchar por causas comunes, por lo que solicitaban también paso libre de las fronteras sin que ello supusiera ser calificado de ‘espionaje’ o ‘incursión enemiga’, dado que muchos de los indígenas que habitan en la frontera, tienen sus familias y parientes en uno y otro lado.

Sin embargo la prensa ha calificado a los Shuar de ‘especialistas en contraespionaje’ (*El Mundo*, 1995:18) y se atreve a decir que ha sido la Organización Indígena –la FICSHA– la que ha fomentado la existencia de soldados shuar en el ejército ecuatoriano. A raíz de los conflictos de 1981, la Organización Indígena propuso que se llevara a cabo la total retirada de tropas y que se dejara la zona bajo control de la autonomía indígena. Por supuesto, ni Ecuador ni Perú aceptaron.

Anteriormente hacíamos referencia a que en Ecuador, en 1934, comenzaron las perforaciones petrolíferas de la compañía Shell Oil; también comenzaron las construcciones de carreteras y, con ello, un esperado empuje económico para un país que, hasta hoy, pasa por un profundo bache económico. ¿No es casualidad que en 1940 se empiece con la campaña de reivindicación de los territorios fronterizos, que, curiosamente, son ricos en petróleo, oro y otros minerales? En el conflicto del 95, la guerra ha estado costando unos 10 millones de dólares diarios (unos 1.300 millones de pesetas), alto precio para estos países con una interminable deuda externa, pero, sin duda, ambos anhelan sacarle esos beneficios y más al territorio indígena.

No podemos negar que existen soldados indígenas de uno y otro lado de la frontera. Unos, en unos casos, serán levados forzosos, otros, sin embargo, son soldados voluntarios, pero, lo que sí podemos asegurar, es que las Organizaciones indígenas no instan en modo alguno a que sus jóvenes se incorporen al ejército. Las razones son muy diferentes y debemos atribuir las a la desesperanza y desarticulación que sufren las comunidades indígenas como consecuencia de este mantenido y permanente proceso de etnocidio:

“Ante la desesperación que provoca comprobar que cada día hay menos animales para cazar, menos peces para pescar, que la civilización occidental avanza aniquilando la selva y la vida indígena sin posibilidad de elección y de combate, los jóvenes shuar tienen dos opciones: refugiarse aún más al interior de la selva -cosa que algunos hacen, pero que cada día es más difícil porque allí la presión demográfica ya empieza a ser fuerte- o salir y sobrevivir como puedan. El ejército ecuatoriano

riano todavía los admite como carne de cañón a la que primero hace pagar la academia militar para aprender a usar el fusil y marchar uniformado, y después les envía a los batallones selváticos de élite, a primera línea en esa guerra apagada que hay desde 1941, entre Ecuador y Perú, por una cuestión fronteriza. Por otra parte, a los shuar les encanta la idea de alistarse en el ejército porque es una actividad y una forma para ellos digna de ganar dinero y salir de la jungla: casa perfectamente con su tradicional espíritu guerrero” (Fericgla, 1994:106).

Fericgla señala la paradoja de que, gracias a la guerra ecuatoriana de 1941, los shuar pasaron de la categoría de ‘indígenas salvajes del Oriente’ a la de ‘honorables ciudadanos ecuatorianos’, empezando a sentir los shuar una suerte de sentimiento de identidad ‘estatal’ que los revalorizaba, ante la sociedad ecuatoriana y ante ellos mismos (Fericgla, 1994) pero, aún así, lo que el ecuatoriano medio sabe de ellos es que no son salvajes ni caníbales, pero poco o nada más.

En el caso del pueblo Aguaruna-Huambisa no ha sucedido lo mismo. Es más, a raíz de los conflictos fronterizos y, con la excusa de mantener la seguridad de la Cordillera del Cóndor, se han desplazado a estos territorios de frontera legiones de colonos henchidos de patriotismo, pretendiendo ocupar unas tierras que ni los indígenas han ocupado por la dificultad de subsistencia en ellas (apenas hay tierras aptas para el cultivo)<sup>19</sup>. Es por ello que algunos de estos colonos desplazados, al no poder hacer frente a las malas condiciones de vida, han ido poco a poco sembrando coca, lo que les aporta mayores beneficios a corto plazo. Para esto, incluso, han ‘alquilado’ chacras que se encuentran situadas en territorios comunales, lo que ha traído no pocas y desagradables consecuencias para los indígenas. No obstante, al tema de la coca le dedicaremos un pequeño apartado más adelante.

Existe otra circunstancia en la historia política del Perú que ha traído como consecuencia un etnocidio declarado y mantenido por varios años en la selva, afectando directamente al equilibrio vital de los pueblos indígenas. Esta ‘circunstancia’ fue el surgimiento de 2 grupos guerrilleros que actuaron y actúan, mediante violentas acciones terroristas contra la población.

Estos dos grupos guerrilleros, con una ideología de izquierdas son:

1. El Partido Comunista del Perú “Sendero Luminoso” y,
2. El Movimiento Revolucionario “Tupac Amaru” (MRTA).

Debido a la multiplicación de sus acciones violentas, el gobierno declara los estados de emergencia en marzo de 1982.

Sendero Luminoso fue fundado por un profesor de universidad en la ciudad andina de Ayacucho. Apareció por primera vez en la escena nacional durante unas elecciones celebradas en mayo de 1980 (las primeras elecciones convocadas tras 12 años de dictadura militar). Su ‘carta de presentación’ fue la colocación de una bomba en un centro electoral de una remota aldea del departamento de Ayacucho. Dos años después, se produce en el grupo un cambio de táctica, pasando de los ataques contra la propiedad, a los ataques directos contra personas, anunciando su intención de liquidar a todo aquel que fuera considerado soplón, traidor y/o enemigo de clase.

La estrategia de Sendero en las zonas andinas consistía en establecer lo que ellos llamaban ‘zonas liberadas’ en las áreas rurales y, ampliarlas gradualmente para aislar las ciudades, a la espera de que estas se rindieran después. Con ello se inició una escalada de asaltos y ataques a los camiones que transportaban productos agrícolas para el consumo en la ciudad de Lima. Los precios aumentaban y, también, la escasez de alimentos.

Cuando Sendero se quería introducir en una zona, reunía a todos los habitantes, matando públicamente a todos los funcionarios del gobierno, terratenientes, comerciantes y, en general, a todos aquellos que no apoyaran el movimiento<sup>20</sup>.

Respecto a las acciones de los grupos terroristas en las zonas de selva, cabe mencionar que el 29 de junio de 1985, un grupo de Sendero Luminoso tomó la ciudad ribereña de Lagunas<sup>21</sup> en el Bajo Huallaga, matando a 3 personas. Salieron de allí y se dirigieron hacia Yurimaguas con la intención de tomarla también. Antes de llegar a la ciudad, un grupo de ‘sinchis’<sup>22</sup> les alcanza y prácticamente lo aniquila. Con este incidente Sendero declara “oficialmente” el comienzo de la lucha armada en la selva.

Debido a que la amazonía es un medio, ‘ecológica, histórica y culturalmente diferente al mundo andino’, el medio en donde se desarrolló Sendero, la estrategia de captación en esta parte de la selva va a variar. En el caso concreto de Lagunas, van a utilizar como base de operaciones el hospital. Este sirvió “no sólo como medio de entrenamiento, sino como factor de captación principalmente de los ribereños [...] toda prédica reivindicacionista apuntaba concretamente a los enemi-

gos de clase, a los explotadores...” (Rumrill, s/f: 23) apelando incluso, para apoyar su doctrina, a la mitología amazónica, a las leyendas y a los hábitos cazadores y tendencias del hombre amazónico.

También utilizará la Universidad (como lo hacía en Lima) para captar adeptos. Por ello, en Iquitos, surgen grupos simpatizantes de las doctrinas políticas de Sendero entre algunos alumnos pertenecientes a la U.N.A.P (Universidad Nacional de la Amazonía Peruana), algunos de ellos, de origen indígena.

Pero las acciones de Sendero en la zona norte del Perú no pasan de ser de propaganda política y se limitan al pillaje de las lanchas que surcan el Marañón. El mismo tipo de táctica emplea el MRTA, quien se asentará fundamentalmente en el departamento de San Martín, en la ciudad de Tarapoto y en Yurimaguas, llegando a “confiscar” embarcaciones de diverso calado para sus acciones y pirateando también en la zona del río Huallaga. Durante estos años, si una embarcación quería navegar por este río debía pagar el “impuesto revolucionario”, en caso contrario, la embarcación era confiscada.

Este hecho afectó a las Organizaciones indígenas de la zona, cuyos dirigentes se desplazaban de un lado a otro para asistir a Asambleas, o bien, para solucionar asuntos de las Comunidades ante las autoridades de Iquitos o Yurimaguas. Valiéndose del argumento de que las Organizaciones indígenas gozaban de apoyo financiero exterior –“ustedes sí que tienen plata”–, intentaron requisar sus embarcaciones en más de una ocasión, teniendo que dar como impuesto revolucionario varios galones de combustible.

En 1988, por primera vez, la organización maoista captura y da muerte a extranjeros que participaban en programas de desarrollo. Pero, esta violencia contra cooperantes o voluntarios, no sólo fue practicada por los terroristas, sino que también fue practicada por el ejército, en particular, por la Guardia Civil y la Guardia Republicana<sup>23</sup>. Todo extranjero era sospechoso de terrorismo, pero si el extranjero trabajaba además con comunidades indígenas en algún programa de desarrollo era doblemente sospechoso. Como casos aislados –porque no dispongo de mayores pruebas que la experiencia propia–, si además, era español o italiano, era mucho peor aún, porque automáticamente, tanto los militares como los guardias hacían nexos de unión con la banda terrorista vasca E.T.A y las Brigadas Rojas italianas<sup>24</sup>.

Otra de las implicaciones de los grupos terroristas es su vinculación con el narcotráfico. Si bien esta vinculación no se hace efectiva desde el principio de la lucha, sí lo será al cabo de los años, cuando el radio de acción del movimiento se amplíe, cuando se haga necesario adquirir más armamento y, cuando los apoyos a 'la causa', que mayoritariamente provenían del exterior<sup>25</sup>, vayan paulatinamente recortándose en cantidad directamente proporcional al conocimiento, por parte de la opinión pública, de sus actos violentos e injustificados.

Pero, las agresiones a la población continúan. Casos significativos para mencionar son los sufridos por los pueblos indígenas de la selva central del Perú: El 15 de diciembre de 1988 el MRTA, en su campamento selvático de El Chaparral, ejecuta al *Pinkatzari* (jefe máximo del pueblo Asháninka) Alejandro Calderón y a su paisano Rodrigo Cauja. El pueblo responde a estas muertes con el levantamiento de 9.000 asháninkas contra la guerrilla de Sendero, MRTA y los matones pagados por los narcotraficantes, procurándose así su autodefensa. A raíz de la muerte de Alejandro Calderón, se produjeron "conversaciones" entre ambas posiciones para llegar a establecer un acuerdo de paz. Esto se consiguió después de 4 meses de lucha. El MRTA reconocerá, en un comunicado, que cometieron un apresuramiento sin analizar las consecuencias. El 5 de enero de 1990 los indígenas toman la ciudad de Puerto Bermúdez. El 5 de febrero, Víctor Polay, responsable nacional del MRTA acepta y reconoce públicamente la autonomía política, social y económica de las comunidades nativas de la selva. Los Asháninka obtienen así su triunfo político frente al MRTA y demás autoridades de la región.

Sin embargo, la situación en la selva central (específicamente en las zonas de los ríos Ene, Tambo y Perené) en 1991 no ha variado mucho. La espiral de violencia es diaria, hasta el extremo de que muchos de los indígenas Asháninka se vieron obligados a abandonar sus comunidades huyendo del acoso de los grupos alzados en armas. Comunidades como San José de Canapieri quedaron totalmente abandonadas. Esto suponía también el abandono de las chacras y, por tanto, hambre y enfermedades.

Los guerrilleros entran en las comunidades para llevarse gallinas, frutas, canoas, etc. y, presionan a los jóvenes para que se vayan con ellos aunque no entiendan en absoluto los fundamentos de su lucha).

Como respuesta a estas agresiones, se organizan en la selva central las ‘rondas autónomas de autodefensa’ que serán diferentes a las organizadas por el ejército (las llamadas Rondas campesinas), o las organizadas por los propios grupos subversivos. Como especifican los mismos asháninkas, se trata de “autodefensa y no de militarismo”.

En 1992 continúan las incursiones de grupos terroristas a las comunidades de la selva central:

- Comunidad Valle Esmeralda (incursiones de terroristas).
- Comunidad Saniveni (28 indígenas muertos y casas quemadas).
- Comunidad Chiriaki (ataques repetidos).
- Comunidad Sagareni (amenazas de muerte).
- Comunidad Cutivireni (50 indígenas muertos).
- Comunidad Matsaraniari (31 indígenas muertos ).
- Comunidad Aori (varios muertos, amenazas, sólo quedaban 100 personas).
- Comunidad Maritori (40 muertos, abandono de chacras, niños enfermos)<sup>26</sup>.

Tanto los adolescentes como los niños son llevados a la fuerza para servir de guías por la selva y de carne de cañón. Sendero Luminoso afirma que “la comunidad nativa es parte del viejo estado y por tanto ya no sirve, ni tampoco sus jefes ni su cultura” (Voz Indígena, 1992:12). Por su parte, los ‘sinchis’, han quemado casas después de haber sido saqueadas y han asesinado a varios asháninkas. La población indígena se halla entre dos fuegos. Noticias como la que reproducimos a continuación, han sido cosa frecuente en los últimos años:

#### “SENDERO LUMINOSO ASESINA A 55 INDÍGENAS DE LA SELVA PERUANA”.

“La matanza de los 55 nativos asháninkas fue perpetrada con armas blancas y extrema crueldad durante el ataque a seis poblados de la región selvática del departamento de Junín.

Además, los senderistas mutilaron las orejas a 14 niños, que fueron internados en el hospital de Satipo [...] Las mismas fuentes informaron de que Sendero trató de vengarse de los pobladores porque las fuerzas de seguridad liberaron en los últimos once meses a unos mil nativos asháninkas a quienes tenían en virtual esclavitud.



La organización maoísta obligaba a los asháninkas (hombres, mujeres y niños) a efectuar duros trabajos en beneficio de la banda, casi sin alimentación, y los hacía participar en sus atentados. Se cree que hay más grupos de nativos en poder de los terroristas” (*El Mundo*, 1993: 11).

En el territorio Aguaruna, salvo en la zona del Alto Mayo en San Martín, no se puede considerar que el terrorismo haya penetrado. Es un hecho que han estado por la zona y han intentado implicar políticamente a las comunidades, pero no han conseguido nada. En 1992, las zonas de Imaza y Nieva fueron declaradas por el ejército como “zona roja”, pero esta denominación correspondía más al creciente aumento del cultivo de la coca por parte de colonos, que al terrorismo en sí. Pero, no hay que olvidar, como apuntábamos antes, que los grupos terroristas en los últimos años han venido teniendo tratos con los narcotraficantes, y, ellos mismos, han sometido y obligado a la población a sembrar coca, para posteriormente, venderla y, con el dinero obtenido hacer acopio de armas y municiones. A raíz de esto, las Organizaciones indígenas, después de llegar a acuerdos en sus Asambleas, prohibieron el cultivo de la hoja de coca en las comunidades para evitar así falsas acusaciones que hasta ahora estaban produciéndose y, asimismo, se prohibió también la entrada a las comunidades a cualquier persona que no estuviera debidamente acreditada por la Organización correspondiente, sin hacer distinciones entre indio, mestizo o extranjero.

## 5.2. Intereses religiosos: la conquista pacífica

*“Las Historias de las Misiones, principalmente americanas, abundan. No puede menos: son la historia de la civilización del mundo que España recibió virgen y salvaje, y a los tres siglos devolvió cristiano y en plena floración política y cultural [...] porque no sólo se les debe la doctrina sobrenatural, sino que también les enseñaron las costumbres morales y políticas; en fin, todo aquello que es necesario para la vida humana; porque la gente estaba tan inculta que ni comer sabía, ni vestirse, ni hablar, a lo menos con cortesía y humanidad.” (Uriarte, 1986:34).*

### 5.2.1. *Las misiones*

Este apartado se merece una especial atención, porque constituye uno de los ejes centrales del desarrollo de esta investigación. Al hablar de Amazonía hay que hacer mención obligada a dos protagonistas fundamentales que han estado siempre en el primer plano de la escena. Estos son: las misiones católicas y las sectas evangélicas como el Instituto Lingüístico de Verano. Ambos son actores sociales externos que poco a poco ha ido transformando a los pueblos Indígenas. El daño que han hecho –y que siguen haciendo– los diferentes grupos religiosos al indígena amazónico no puede compararse al daño que puede producir una bala, un machetazo, una bomba, etc., pero es igualmente eficaz en los efectos, y, de igual manera, puede afectar de modo colectivo, de ahí la denominación de ‘conquista pacífica’.

Con las misiones llegó la ‘civilización catequicista’. Mientras los indígenas aprendían por la fuerza que existe un ser supremo y que debían salvar sus almas, los catequizadores aprovechaban su tiempo para recoger y acaparar la riqueza material y cultural de estos pueblos.

Los misioneros se van a caracterizar, al igual que también lo harán los pastores y miembros de las sectas evangélicas, por fomentar el acercamiento a los indígenas a través de uso del idioma autóctono. En este sentido tenemos, por ejemplo, a los padres franciscanos dedicados a las misiones de la selva central, quienes llegaron a conocer bien el idioma asháninka –‘campa’, según su propia expresión– y que compusieron, entre otras cosas gramáticas, vocabularios, manuales para la confesión y también tradujeron himnos y oraciones.

Propia también de esta época de creación y consolidación de las misiones, es la reducción, que, la mayoría de las veces, significaba someter al indígena a traslados entre zonas geográfica y culturalmente distintas. Esto fue practicado por los jesuitas en las misiones de Maynas y por los franciscanos en las de la selva central, siendo estos últimos quienes llegaron a trasladar indígenas selváticos hasta zonas de puna en momentos en los que aún no se había fundado el Convento de Ocopa.

Los jesuitas llegan a América –Brasil– en 1549<sup>27</sup>. De sus Reducciones americanas cabe destacar las de Paraguay, Maynas, Moxos, Chiquitos, etc. Estos religiosos siempre mantuvieron una cierta independencia del resto del mundo católico, conformándose en una especie de insularidad.

En 1687 van a quedar definitivamente delimitadas las zonas de acción de los jesuitas y de los franciscanos. Los jesuitas se quedarán con Maynas (eje Marañón-Amazonas):

“A la Compañía de Jesús corresponde la gloria de haber acometido la ardua empresa de reducir a la fe católica las tribus salvajes que vivían en la cuenca del Marañón. Fundado el Colegio de Quito, salió de allí el padre Rafael Ferrer en 1602 a convertir los indios Cofanes: nueve años permaneció con éstos, y murió ahogado por una traición que le urdieron. En 1616 entraron algunos soldados españoles en tierras de los maynas, y D. Francisco de Borja, Príncipe de Esquilache, Virrey del Perú, dio a D. Diego de Vaca y Vega la gobernación de aquellos indios quienes lo recibieron benévolamente: con objeto de afirmar la dominación española, fundó este, cerca del famoso canal del Pongo, la villa de San Francisco de Borja” (Figueroa, Acuña y otros [1660-1684] 1986:145-146).

En cuanto a los franciscanos, que se harán cargo de las misiones de Ucayali, serán víctimas de una constante resistencia india (los jesuitas también sufrirán bajas en sus misiones) hasta que, por fin, funden el Convento de Ocopa y se hagan fuertes en él.

A lo largo de este período, se denota una “cordial y respetuosa rivalidad” entre ambas órdenes, llegando a sospechar los franciscanos, que las incursiones de resistencia indígena eran en cierta medida “toleradas” –por no decir promovidas– por los jesuitas, dado que su verdadera intención, era unir las misiones que éstos tenían desde Maynas hasta Paraguay, donde habían llegado a formar una suerte de ‘paraíso indígena’ poniendo en práctica su “experiencia colectivista (inspirada en las aptitudes indias) y, a la vez, paternalista” (el objetivo era el control de las poblaciones aborígenes)’ (Barre, 1988:26).

En las misiones no sólo se introdujeron padres y oraciones, sino que se llevaron a ellas animales, semillas, herramientas, hornos, carpinterías, etc., principalmente para su mantenimiento, pero también para ir “convirtiendo” poco a poco al indígena en sus actividades:

“...las canoas de los Padres, henchidas de hachas, machetes, anzuelos, abalorios, telas y otras baratijas, que sacan de seso a los salvajes, las empujan con remos vigorosos de los recién convertidos por ríos y quebradas que vierten sus caudales al Amazonas: el Napo, el Putumayo, el Aguarico, el Huallaga, el Ucayali, etc.” (Uriarte, 1986:28).

En septiembre de 1767, bajo el reinado de Carlos III, se decide la expulsión de los jesuitas<sup>28</sup>. El Papa Clemente abole la Compañía en 1773 en su Bula *Dominus ac Redemptor Noster*. Según Barre, los jesuitas no sólo habían constituido una alternativa de la acción “indigenista” colonial enfrentándose a la Inquisición, sino que, “se había convertido en un verdadero poder capaz de enfrentarse a la Corona” (1988:27), llegando a acusárseles de conspirar contra el poder real.

En 1843 se trasladaría la sede episcopal de la antigua diócesis de Maynas a la ciudad de Chachapoyas. De la inmensa diócesis de Maynas más la de Chachapoyas se crearon, sucesivamente desde 1900, los Vicariatos Apostólicos de Iquitos, Pucallpa, Requena, San José del Amazonas, San Ramón, Yurimaguas y San Francisco Javier del Marañón.

En 1845, el Presidente peruano Ramón Castilla promulgará una ley por la que se favorecerá económicamente a las misiones del Ucayali (franciscanos). Para octubre de 1898 se crea una nueva Prefectura Apostólica<sup>29</sup>, asignada a los Padres agustinos, cuya extensión supera los 334.000 Km<sup>2</sup>. El nuevo Prefecto –Padre Paulino Díaz– realiza un viaje de inspección a la zona con el objetivo de planificar el futuro trabajo. En los resultados de su estudio relata:

“Desde mi llegada a la misión, comprendí la necesidad urgente de establecer una misión en el Alto Marañón para la conversión de los numerosos salvajes aguarunas, nantipas, muratos, etc. que vagan por aquellos extensos territorios en ambas márgenes del río Marañón y de sus caudalosos afluentes. Contener sus correrías que han llevado a la devastación más absoluta de aquella rica comarca en otro tiempo tan floreciente y hoy, completamente desierta” (Guallart, 1990:220).

En 1904 las autoridades eclesiásticas deciden que toda la zona Aguaruna que estuviera comprendida aguas arriba del Pongo de Manseriche iba a depender del Obispado de Chachapoyas. Pero las dificultades de estos religiosos estriban en la falta de personal para atender estas regiones, limitándose, los curas enviados, a atender las necesidades religiosas de los ya convertidos y de blancos y mestizos. 1920 pone fin a la presencia de los Agustinos en esta zona. En el territorio del río Putumayo, estos padres son sustituidos por Capuchinos ingleses (es el momento del apogeo del caucho y de los malos tratos a indígenas boras y huitotos. La principal compañía cauchera será la de Julio César

Arana, con capital británico). Al Marañón serán enviados los Padres pasionistas provenientes de Yurimaguas.

En 1921, por orden de Roma, se crea una nueva Prefectura para que se haga cargo del antiguo Vicariato de San León de Amazonas. La creación de esta Prefectura se hace por acuerdo simultáneo entre la Santa Sede y el Gobierno peruano:

“Deseando subvenir en forma más eficiente a las tribus indígenas de las dilatadas zonas del Alto Amazonas que en su misérrima condición suspiran por los beneficios de la fe y la civilización, hemos acordado erigir una Prefectura Apostólica enviando allí nuevos operarios” (Gualart, 1990:222).

El aumento del flujo de navegación de los vapores comerciales por los ríos de la selva en las primeras décadas del siglo XX, hace que, poco a poco, el Gobierno vaya tomando ‘posesión’ efectiva de las zonas de selva que, hasta ahora, habían estado en las manos ‘todopoderosas’ de las misiones. El hecho de haber habido una escasa intervención por parte del estado en estas zonas, hizo que, en las épocas de conflictos entre patrones e indígenas, fueran los misioneros los que suplieran al estado y asumieran el papel de ‘mediadores’<sup>30</sup>. Los nuevos tiempos y un aumento de la presión política en la capital harán que muchos intereses tornen la mirada hacia la Amazonía y busquen parcelas de poder en ella.

La tónica general de los misioneros –aunque mucho más acentuado en los franciscanos– será la de mantener alejados de la ‘civilización’ a ‘sus’ indígenas para que no se corrompan o sean explotados. Pero veamos qué sucede en Maynas con los jesuitas durante su apogeo.

En 1635, dieciséis años después de que la ciudad de Borja fuera fundada, los indígenas protagonizan uno de sus ataques de resistencia, matando en él a varios encomenderos (9) y una veintena de personas. Es por esa razón, que Don Pedro de Vaca –hijo del fundador de la ciudad– decide llamar a los padres de la Compañía de Jesús, que llegaron a Borja en 1638<sup>31</sup>.

Estimo interesantísimo lo que el Padre Maroni nos relata en sus *Noticias auténticas...* sobre las técnicas de captación de los indígenas para ser ‘reducidos’ en las misiones. El método no difiere, en casi nada, de los mecanismos que después se han utilizado por parte de las sectas religiosas no católicas:

“...el primer paso es procurar tener uno o otro intérprete que sepa su lengua y pueda con seguridad ir a sus tierras a hablarla [...] y si es factible en tiempo de noche, procuran sin ser sentidos llegarse y cercar la casa, a que nadie salga a avisar la gente de otras rancherías a que no se huyan (sic) o dispongan alguna emboscada. Asegurada desta manera la presa, desde afuera les hablan mediante los intérpretes, dándoles a entender el motivo por el cual han venido en busca de ellos, que es no para ultrajarlos o quitarles cosa alguna, sino para hacerse amigos, tener con ellos comunicación y hacerlos xtianos. A esto suelen los más responder admitiendo la propuesta y franqueando su casa a los huéspedes; en señal de amistad les dan liberalmente de sus comidas y bebidas, a lo cual corresponden ellos con algunos donecillos de agujas, abalorios y otras cosillas semejantes. De allí salen a verse también con el Padre, quien con lo restante de la tropa suele aguardar en algún puesto o otro sitio que sirva como de real para retirase. [...] Cuando no hay intérpretes con que hablarlos, procuran los de la escolta cojer al descuido alguno de los infieles y traérselo al Padre, quien con muestras de cariño luego los sosiega, y unas provechosamente engañado lo lleva consigo para su pueblo, donde con la crianza y comunicación, entrando en alguna policía y en la lengua de los ya cristianos, sirva despues de guía o intérprete para volver a sus tierras a amistar los demás; otras veces, dándole algunos donecillos, luego al punto lo remite libre para su casa, a que con esto siquiera echen de ver los suyos el intento que tuvo en ir en busca suya. Este medio suele ser a veces tan eficaz, que obrando la bondad divina en los corazones de aquellos bárbaros a vista de los donecillos, salen en tropas espontáneamente a verse con el Padre y se le entregan hasta ofrecerse prontos a recojer y traer en su presencia los que viven en las rancherías más remotas. Lo mismo se ha conseguido tal cual vez con sólo dejar colgada en los árboles junto a sus caminos alguna herramienta o unas agujas en señal de amistad. Ni hay que admirarse de esto, porque el motivo, o por decir mejor, el atractivo principal y único de que se sirve la Bondad divina para atraer a estos miserables al gremio de la fe, es la herramienta, hachas, machetes, cuchillos y otros semejantes con que puedan hacer sus rocerías y buscar el sustento, pues con los instrumentos de piedra y hueso que usan cuando gentiles, les cuesta muchísimo trabajo el conseguirlo” (Maroni, [1738]1988:203).

Una vez captados y doctrinados los primeros indígenas, estos mismos son utilizados como ‘gancho’ para las siguientes ‘campañas de captación’, siendo doblemente útiles porque, por un lado, ya conocen perfectamente el idioma, por otro, al ser indígenas existe menor recelo

a recibirlos y, en tercer lugar, porque tienen mayor facilidad para adentrarse en aquellas comunidades que están más alejadas de los centros misioneros<sup>32</sup>. Los padres ya tienen quienes les sirvan. Entre los pueblos destacados por los cronistas como eficientes captadores de futuros cristianos estuvieron los propios Xeberos y los Omaguas (Maroni, [1738]1988:199).

Independientemente de que, según los cronistas, parezca que la captación de indígenas para las reducciones ha sido labor más o menos sencilla, todo el proceso fue periódicamente interrumpido por levantamientos y ataques de resistencia india –sobre todo en lo que respecta al Pueblo Aguaruna como vimos en apartados anteriores–.

En las reducciones, se van a reproducir, por parte de los indígenas, los mismos esquemas sociales y de relaciones intercomunitarias. Por ello, no siempre habrá armonía en estos pueblos prefabricados:

“...se añade el odio y enemistades con que por lo común viven entre sí reñidas las diferentes parcialidades y aun las familias, como también los celos y sospechas de que otros que no son sus inmediatos parientes los hechicen; de aquí es que el uno aborrece la vecindad de otro, y en procurando el Padre juntarlos en un pueblo, muchos se resisten, alegando sus temores y riñas antiguas...” (Maroni, [1738]1988:204).

La mayoría de las crónicas y relatos de viajes que los Padres han hecho durante sus estancias en el Amazonas, han tenido, fundamentalmente, el objetivo de justificar la labor que en estas tierras se estaba haciendo. En ese sentido, podemos observar comentarios que, con la misma intensidad, describen al indígena como un ser capaz de cometer las mayores crueldades y actos sangrientos, ó, por el contrario, ensalzarlo como la dócil criatura que está ansiosa de recibir a Cristo:

“El tercero, de parte de estas gentes y naciones también se debe ponderar el afecto, fiestas y gusto con que reciben a los predicadores del Santo Evangelio, con muestras de querer ser cristianos. Los buenos efectos de cristiandad que se ven en los que se doctrinan, señales de predestinación en muchos. El amor y respeto que tienen a su modo a los Padres, sugetándoseles y amándolos aún más que a sus padres carnales, que es señal de que ya Dios los llama, no sólo con la vocación común a todos los hombres, sino con la especial, a que se laben y vistan con las aguas y gracia del Santo Bautismo y entren en el reyno de Christo nuestro Señor” (Figuerola, Acuña y otros [1660-1684]1986:305-306).

Como señalábamos antes, las reducciones serán centros no sólo de catequización o conversión de almas, sino de cambio cultural, haciendo de los indígenas individuos ‘modelados’ no a imagen y semejanza de Dios, sino a imagen y semejanza del patrón cultural español de la época. Sobre todo, al no haber encontrado el famoso Eldorado ni reinos parecidos, había que hacer por lo menos del indígena un tributario, un ser productivo. Había que despersonalizar al indígena:

“...para quitarles varias costumbres gentílicas incompatibles en el Santo Evangelio, como son las matanzas de unos con otros por sospechas y motivos de ningún fundamento o para granjearse fama de valientes; las borracheras ruidosas; la muchedumbre de mujeres en algunos, el repudio de ellas en otros muchos, como también los hechizos, adivinanzas y otros abusos y vicios que quisieran conservar y ser juntamente cristianos; por fin, los paseos continuos que estilan muchos cuando gentiles, y quisieran continuar cuando xtianos, ausentándose y olvidando largo tiempo sus casas, hijos y doctrina.

Para vencer todas estas dificultades y otras semejantes, que dejamos de referir para no dilatarnos, el único medio que hay al presente en estas misiones se reduce a que el misionero [...] usando de aquellas trazas ya de rigor ya de blandura que le sugiere (sic) su celo y caridad ingeniosa para reducir ya a los unos ya a los otros, yendo y volviendo a sus rancherías para llamarlos y atraerlos, premiando la aplicación de los unos en el trabajo, afeando con buen modo el dejamiento y flojedad de los otros” (Maroni, [1738] 1988:205).

En cualquiera de los casos, el fin justificará los medios<sup>33</sup>. Para conseguirlo será necesario hacerse con una plantilla de hombres que cumplan una serie de requisitos<sup>34</sup>. No bastará exclusivamente con religiosos que se conmuevan en su fuero interno al escuchar que en la Amazonía hay muchas ‘tribus’ bastante numerosas, que nunca han oído hablar de la palabra de Dios. Tampoco bastará con hombres dispuestos a hacer el sacrificio de abandonar su patria, su familia y las comodidades del siglo. Los requisitos a cumplir serán los siguientes:

“...las virtudes y prendas de que necesita un misionero que trata de reducir infieles, y son: 1º, robustez [...] para andar caminos frágiles sin conveniencia alguna, para aguantar las inclemencias de los tiempos y trabajar a veces personalmente; 2º, un ánimo nada sospechoso y pusilánime, que sepa despreciar los peligros, pero al mismo tiempo muy so-



segado y de mucha espera, sin que la inconstancia, dejamiento, tosqueidad y desatinos de los indios sea bastante para inmutarlo; 3º, es preciso sea antes liberal que escaso, antes cariñoso que esquivo, pero con tal medida, que la demasiada familiaridad y llaneza no haga sus órdenes despreciables; 4º, tenga particular aplicación y facilidad en aprender lenguas, que son el instrumento sumamente necesario para todo...” (Maroni, [1738] 1988:205).

Por otra parte, cabe señalar que los religiosos, desde 1580 en adelante, se convirtieron en el grupo rentista más poderoso de la región, pues a ellos llegaban los intereses que pagaban los hacendados (un 4% anual) por usufructo de tierras, los cuales iban a engrosar las arcas caudales de los monasterios, los conventos, las iglesias, la catedral, etc.

La reducción, quiebra completamente la organización tradicional del indígena en tanto y cuanto supone la quiebra del sistema de vida recolectora y cazadora, así como una ruptura en la dieta y equilibrio epidemiológico. Supone también perder el característico nomadismo que permitía, no sólo ir en pos de buena caza sino dejar descansar las tierras de cultivo favoreciendo el equilibrio ecológico del bosque amazónico. Y además, lo convirtieron en mano de obra barata indispensable para mantener y alimentar a los misioneros y otras autoridades españolas.

En el Ecuador, la labor de evangelizar y ‘civilizar’ a los indígenas Shuar y Achuara, fue llevada a cabo no por jesuitas sino por salesianos. Si nos trasladamos ya al siglo XX, vemos que los ardides y tácticas para conseguir ‘evangelizar’ a los shuar empleados por los salesianos, no difieren en casi nada a los jesuíticos. El sistema de regalos y preferencias hacia unos (los simpatizantes) y una total indiferencia hacia los otros (los ‘rebeldes’) es práctica común en ambos grupos religiosos. Según Fericgla, esta conducta estudiada por los misioneros ha dado un resultado indeseable entre los shuar, afirmando que, la malicia, se ha convertido en “uno de los peores y principales motores que provocan la acción social entre los shuar” (1994:90). Al igual que la malicia, el sentimiento de la envidia es algo que ha sido muy fomentado por las actitudes, no sólo de los misioneros, sino de otros agentes externos al indígena:

“Entre los ancianos se observa una actitud muy diferente en este sentido, y son ellos mismos los que me lo han repetido varias veces: cuando

eran jóvenes, los hombres eran celosos de sus mujeres, pero no eran envidiosos de cosas...” (Fericgla, 1994:90).

Pero lo que más es echado en cara, por los indígenas, a los misioneros católicos, es que el gran esfuerzo que se llevó (y lleva) a cabo en los internados fuera dedicado al objetivo de que el indio dejara de ser indio, utilizando una presión metódica constante, para suprimir su idioma y su cultura, haciéndole sentir al indio avergonzado de su origen e instándole a que imite el comportamiento del ‘blanco’. Este modo de hacer será común a todos los internados católicos de países amazónicos. En Colombia, la ley 891890 –sobre Resguardos Indígenas y Cabildos– hace referencia a la distinción entre ‘indios salvajes e indios civilizados’. El gobierno de Colombia, firmó un acuerdo con la iglesia católica para castellanizar a los ‘salvajes’ a través de los conocidos internados, que eran llenados de niños, ya fuera de forma voluntaria, por coacción o por secuestro, constituyendo este hecho la parte más cruda conocida de la historia de los pueblos Indígenas. No sólo se construyeron internados sino también orfanatos con las mismas características. Se puso en práctica una ‘educación de alienación’ que persiste hoy día y queda como resultado el que la cultura indígena amazónica se vaya perdiendo poco a poco, o incluso, a la misma velocidad que la tala de bosques.

“...una buena parte de los shuar más aculturados, es decir, de los pocos que han pasado por alguna misión y ahora casi todos son síndicos de centros, están confundidos porque cuando eran pequeños los misioneros les pegaban si les oían hablar en shuar, les machacaban diciéndoles que sus creencias y lengua eran falsas y pecaminosas, que sólo podían tener una mujer, etc., pero en cambio, sin aceptarlos como cristianos de pleno derecho (por ejemplo, Itiá, la esposa de Gubaro, quería ser monja, y las propias monjas se lo prohibieron como hija del pecado porque sus padres no estaban casados por la iglesia, y no le permitieron entrar de novicia, ni tampoco pueden hacerlo sus hijos si ella y Gubaro antes no se bautizan y se casan)” (Fericgla, 1994:106-107).

Un caso que puede ser como tantos otros en la amazonía, pero que por sus características especiales juzgo importante mencionarlo, es el de la misión de Santa María de Nieva en la confluencia del río Marañón con el río Nieva.

Santa María de Nieva tiene una larga historia de ocupación por parte de los españoles. En la actualidad, se trata de una ciudad ribere-

ña de pequeñas dimensiones, donde existe una congregación de monjas españolas de la Orden del Sagrado Corazón de Jesús y dos sacerdotes (jesuitas). La ciudad (es más bien un pueblo grande) está situada en pleno territorio Aguaruna, y está dividida en dos sectores: uno, en el lado derecho del río Nieva, calificado como “pueblo de Nieva” donde se encuentran la Congregación, la Municipalidad, las viviendas de los mestizos, el Centro de salud, la zona comercial, la Plaza de armas, etc. El otro sector, se sitúa en la orilla opuesta –lado izquierdo del río Nieva– y en él se halla el calificado como “pueblo joven Juan Velasco Alvarado”<sup>35</sup>, donde viven casi un 100% de familias Aguarunas.

La Misión cuenta con territorios propios verdaderamente extensos (que son reivindicados por los Aguaruna), donde disponen de explotaciones ganaderas (bovino), avícolas (gallinas, patos y pavos) y animales de monte. Las tierras que hoy poseen los religiosos, eran antiguamente tierras comunales indias. Fueron cogidas por los religiosos, alegando que su gestión resultaría para mayor beneficio de todos, pero la realidad es muy diferente puesto que las ganancias obtenidas por la comercialización de esos productos no revierten directamente en la población (sobre todo Aguaruna). Los religiosos se justifican diciendo que lo que se gana por la comercialización se invierte en las escuelas y en el dispensario que poseen las monjas en la misión (de gestión independiente al Centro de Salud que pertenece al Ministerio), añadiéndose el hecho de que la mayoría de los medicamentos que se dispensan en él son parte de donaciones exteriores.

Del mismo modo, en el lado del ‘pueblo joven’ fue construido un aserradero a petición del pueblo y para beneficio del pueblo. En la actualidad, son los curas quienes gestionan y se lucran de los beneficios del citado aserradero, insistiendo ellos en que los beneficios son para mejoras de la comunidad en general<sup>36</sup>.

A pesar de la existencia de la congregación de religiosos católicos, la mayoría de los Aguaruna de Nieva profesan la religión evangélica.

Las escuelas de la ciudad son dirigidas por los religiosos y existe internado masculino y femenino. Las escuelas no son mixtas y, la educación tanto de primaria como de secundaria, se imparte en castellano.

En estos internados se han desarrollado historias, desde hace más de 30 años, que indican hasta qué punto los misioneros se han creído dueños de las vidas y destinos de los indígenas. En el internado se obligaba a los niños y jóvenes a llamar ‘padre’ al cura y ‘madres’ a las

monjas. Puede resultar algo común para un español pero, para un niño Aguaruna, es un hecho significativo y generador de confusión. Los mismos curas les decían que “después de sus padres y madres estaban ellos”. El internado disponía de comedor, cocinera, panadero y otros obreros al servicio de los curas. Las monjas se encargaban de proporcionar mantas, sábanas, almohadas, lonas, medicinas, pantalones y camisas. Todo el ‘mantenimiento’ de los internados –limpieza en general y lavado de la ropa– lo hacían las muchachas indígenas dirigidas por las monjas. Además de enseñarles a ser hombres y mujeres hechos y derechos, les enseñaron el evangelio:

“El coeficiente religioso de los jíbaros, sean huambisas sean aguarunas, es lamentablemente muy pobre. Aunque tiene idea de la divinidad, pero están sumergidos en un desolador ateísmo práctico. Aun en el mismo concepto de Dios no entra ni la idea de paternidad, ni la de providencia, por eso desconocen totalmente la oración de súplica, en cambio dan una especial importancia a las prácticas de magia” (Mercier y Villeneuve, 1974:28).

Durante todo el período de internado, se les está diciendo constantemente que son mantenidos “gracias a los curas y monjas”, pero en realidad, cada día antes de ir a clase, los niños y jóvenes tenían que ir a las chacras de los curas a cultivar, a sembrar plátanos, a cuidar a los animales, etc., etc., es decir que queda muy claro quién mantenía a quién. Con la excusa del internado, los curas, “en nombre de los indígenas” solicitaban motores fuera borda, materiales para el aserradero, ganado, etc., pero nada de esas propiedades ha quedado en manos de los propios indígenas.

Por otra parte, al haber en un recinto cercano niños y niñas, jóvenes de ambos sexos, era natural que existiera un acercamiento entre ellos. A la menor sospecha de que una pareja estuviera viéndose a escondidas, primero se la amenazaba (e incluso al varón se le golpeaba) y, si la situación se mantenía, eran obligados a casarse –aunque no tuvieran más de 14 años–. A las niñas Aguarunas se les llegó a examinar su virginidad para cerciorarse de que no habían mantenido relaciones<sup>37</sup>. Muchos matrimonios forzados por los religiosos fracasaron pocos años después, algunos hasta meses. Incluso hoy, el índice de suicidios entre adolescentes y mujeres casadas es elevado, según explicaciones del Alcalde de Nieva. El sentido del pudor (según los católicos) y to-

do lo que llevase unido connotaciones sexuales era convertido en elementos de aculturación.

Incluso se puede ver hasta dónde se puede llegar. Si las monjas tenían a las muchachas Aguarunas hace 20 o 30 años como “sirvientas” de los internados, hoy la Iglesia, a través de las misiones, maneja otra política para con las mujeres: se las tiene todo el día cosiendo y elaborando ‘artesanías’ que les permitan obtener unos ‘decentes’ ingresos económicos. Parece que, en la trayectoria educativa de estas mujeres, el único rol al que les está permitido acceder es al de ‘amas de casa’ o labores propias de su hogar y condición. Esta idea se ha trasladado en similar sentido a los programas de cooperación manejados por ONGs confesionales (había incluso un anuncio de una ONG española católica que decía acerca de un proyecto en Sucre: –‘las máquinas de coser salvan vidas’–) y con ello lo que se obtiene subliminalmente es que los colectivos de mujeres indígenas no puedan discutir y reflexionar la verdadera realidad que les ocupa, que no se adhieran a las propuestas alternativas que plantean las Organizaciones indígenas. La mujer, para ellos, no sólo debe seguir siendo sumisa sino además, ante la opinión pública extranjera, debe parecerlo.

Fericgla también nos señala algunos datos sobre las misiones salesianas en territorio Shuar obtenidas de su informante el Padre Rafael Clemente:

“Me explica bastantes detalles de la misión: cuando él llegó había 160 muchachos y más de 180 chicas internas. En la misión les enseñaban las cuatro reglas, pero en especial se les preparaba para el matrimonio y los casaban. Eran los misioneros y las misioneras quienes decidían los emparejamientos y matrimonios, ya que los internos estaban segregados por sexos y no tenían ningún espacio ni momento para hacer vida conjunta y poder conocerse. Después de casados, los devolvían de nuevo al lugar de origen, pero haciendo todo lo posible para que la pareja enviara a los hijos (que todavía no habían nacido) a la misión. Los misioneros repetían a los shuar en edad de casarse que, si no les enviaban a los hijos para educarlos en la misión, los colonos vendrían, ocuparían sus territorios y abusarían de sus hijas después de matar a los hijos. Todo el mundo asustado” (1994:180)<sup>38</sup>.

Comparto con Fericgla la idea de que las misiones comportan el final de las culturas indígenas, pero no por el hecho de que los misioneros arrastren a colonos, petroleros u otros agentes externos, sino

porque ellos en sí tienen como objetivo prioritario desmembrar la organización social y política indígena:

“Donde se instala una misión enseguida se genera más dependencia de los indígenas respecto al mundo occidental (medicinas, cosas que entran por avioneta...), los jóvenes son atraídos hacia la misión (hasta hace poco se les secuestraba literalmente para llenar los internados misionales), aprenden a leer, pero tras la segunda generación ya no recordarán cómo se prepara una trampa para cazar ni qué plantas tienen propiedades medicinales, y a la tercera generación probablemente habrán desaparecido a manos de los colonos, que siguen a las misiones y las prospecciones petrolíferas para instalarse alrededor de ellas” (Fericgla, 1994:287-288).

Curiosamente, este mundo cultural que los religiosos han querido destruir con tanto ahínco, es el mismo mundo que ahora quieren ‘recuperar’. Qué casualidad que sea ahora cuando la artesanía indígena no sólo está de moda sino que además genera dinero con su venta en las llamadas tiendas de ‘comercio justo’, y qué casualidad que sea ahora cuando se valoran enormemente los conocimientos sobre plantas medicinales y sea tan productiva su comercialización. En fin, que todo son añoranzas de los momentos de orgullo étnico del pasado y, por eso, ha llegado la hora de reivindicar lo indígena aunque no seamos ni siquiera indios, eso sí, la existencia de este auge reivindicativo y comercial permite seguir justificando la presencia de los misioneros en esas tierras. Fericgla lo expresa de modo muy claro:

“...hoy que los shuar crecen como pueblo y ganan batallas burocráticas y políticas, los propios misioneros les animan a recuperar sus tradiciones –perdidas en algunos casos ya hace una generación–, su lengua y costumbres –excepto, naturalmente, la poligamia, las matanzas y alguna otra costumbre no menos importante–. Es decir, les animan a recuperar su cultura, pero desactivada, en forma de juego folclórico de bailes y danzas, y este cambio político, ahora sí/ahora no, en un pueblo de pensamiento simple (sic) genera unas tremendas confusiones de valores” (Fericgla, 1994:106-107).

Y aquí está una vez más la manifestación de quién ostenta el poder y quién maneja el dinero. Al fin y al cabo se trata de hacer cambiar las conductas y la idiosincrasia de un pueblo al capricho del agente externo de turno. En este caso, del misionero; en otro, será del antropó-

logo o del cooperante y, quién sabe quién vendrá detrás. En cualquier caso, este tema me hace recordar nuevamente y de modo muy especial las palabras de Judith Friedlander cuando, tras su experiencia en Hueyapán, siente lo que ha significado su propia presencia allí:

“...fui a Hueyapán con la esperanza de hallar indios “auténticos” con orgullo de su cultura y herencia indígenas. Descubrí, en cambio, a una comunidad de individuos que habían sido virtualmente obligados a renunciar a su propia cultura, cientos de años atrás, pero que todavía eran discriminados por ser indios. Lejos de sentirse orgullosos, estos lugareños están avergonzados de ser indios, y muchos consideraban que sólo les quedaba una opción: perder su indianidad, tarea que obstaculizaban los representantes del gobierno y los extremistas culturales, quienes han estado tratando de incitar a los lugareños a que “jueguen” a ser indios para glorificación de la herencia indígena de México. ¡Qué tremendo fue descubrir que, como antropóloga, yo estaba realmente contribuyendo a la confusión y al sometimiento de los pueblerinos, al pedirles a los huayapeños que fueran indios para mí!” (1977:240-241).

Foto 9

**Mujeres y niños Machiguenga con un padre misionero.  
Archivo de las Misiones Dominicanas del Perú**



### 5.2.2. *Las sectas religiosas*

*“En recodos de la tierra hay unas 2.000 tribus que hablan 2.000 idiomas sin Biblia. Una marejada de avanzada misionera debe conquistar a todos para Cristo.”<sup>39</sup>*

Hemos visto hasta ahora, cuál ha sido el proceso de las misiones en la selva peruana, sobre todo en el Marañón. Ahora vamos a perfilar brevemente en qué momento entran en escena los ‘otros misioneros’, caracterizados por arrastrar tras de sí todo el *american way of life* y por formar parte de complots políticos para acabar con uno de los principales obstáculos al expansionismo capitalista: los pueblos Indígenas. Los métodos de estos nuevos misioneros van a parecerse en potencia a los aplicados por los católicos, pero su esencia va a ser sustancialmente diferente y su capacidad agresiva y etnocida mucho más rápida y eficaz.

En 1918 llega a territorio Aguaruna un pastor evangélico norteamericano llamado Mac Henry, al cual los indígenas llamarán “Bakerre”. Él es quien da paso al primer misionero oficialmente consagrado para el Marañón: el nazareno Roger Winnans a quien mencionamos en el capítulo anterior. Winnans se moviliza hasta allí llevando consigo un grupo de familias evangélicas provenientes de la costa. Se instalan en tierras pertenecientes a la antigua comunidad de Wámpuka y fundan una comunidad propia con el nombre de *La Yunga*.

Roger Winnans se ganó cierto prestigio entre las autoridades del Marañón porque puso en marcha un sistema de escuela móvil que le permitía abarcar varias comunidades. Por otra parte, emprendió una ‘cruzada’ contra la tradicional bebida del masato<sup>40</sup> y consiguió un considerable número de conversos. En 1930, un misionero llamado Walsurth sustituirá a Winnans durante un año. Cuando Winnans se retira a finales de los cuarenta, la iglesia del Nazareno está firmemente establecida en el Alto Marañón, lo que sienta las bases para la posterior penetración masiva del Instituto Lingüístico de Verano<sup>41</sup>.

El Instituto Lingüístico de Verano es el ‘nombre artístico o nombre de guerra’ de la organización misionera evangélica norteamericana *Wycliffe Bible Translators*, que extendió sus ramificaciones por más de 40 países, 12 de ellos en América Latina. Poseen un credo que se puede calificar de ‘fundamentalista’ pues su finalidad es conseguir la segunda venida de Cristo al mundo, mediante la catequización abso-



luta de todos los pueblos de la tierra, para lo cual necesitan traducir la Biblia a todas las lenguas humanas conocidas. El Instituto Lingüístico de Verano, será la plataforma académica donde Wycliffe se esconda, logrando hacer convenios educativos con diversos gobiernos del llamado Tercer Mundo. Wycliffe posee una ingente capacidad financiera, una tupida red de transporte aéreo que le permite llegar hasta los lugares más recónditos, una red de comunicaciones radiales y computadoras distribuidas por todo el mundo. Dispone de bases de entrenamiento del personal en Estados Unidos y, entre sus métodos operativos, está el hacer alianzas de tipo cuasi político con regímenes en el Tercer Mundo. Wycliffe Bible Translator se declara un grupo no sectario, al igual que otros tantos grupos evangélicos. El 71% de su personal es estadounidense y un 86% de ellos trabajan en América Latina (Stoll, 1985:23):

“El campamento Wycliffe entrenaría traductores para un millar de tribus sin Biblia. Desde México, sus misioneros llevarían la Buena Nueva a los lugares más remotos de la tierra. En la medida en que las alianzas militares norteamericanas se extendieron alrededor del mundo, Wycliffe aprendió a confundir el cristianismo con un dominio norteamericano en expansión, y los obstáculos a la expansión norteamericana con amenazas al Reino de Cristo” (Stoll, 1985:125)

Dado que en ningún momento se autoconsideran secta, y, de hecho el que sus miembros sean enviados como lingüistas es una tapadera, ya que, en realidad, son misioneros bíblicos, Guillermo Townsend, creador del ILV justificará este hecho argumentando:

- 1) “...fue Dios que nos guió a presentarnos tal como lo hacemos”.
- 2) “Los hombres de negocio hacen lo mismo”.
- 3) “Nuestros gobiernos anfitriones aceptan la política”.
- 4) “Existe un precedente bíblico para ello. A saber, así como Jesús salió de Nazaret disfrazado de manera muy efectiva, los misioneros de Wycliffe van al campo como lingüistas y alfabetizadores (Stoll, 1985:124)”.

Guillermo Townsend llega a Perú en 1945, siendo Presidente el liberal José Luis Bustamante y Rivero, que preparaba una ola de expansión nacional financiada fundamentalmente con dinero norteamericano. Una vez más el ‘mito’ del gran vacío amazónico es utiliza-

do como pretexto para esta nueva invasión. El gobierno peruano aduce que en la selva hay apenas unas docenas de grupos con sus idiomas, y que estos tienen diversos estadios de contacto con la ‘civilización’. El único control o autoridades que existen en la zona son los pocos puestos militares y las misiones católicas. El ILV aprovechará este “vacío” y firmará con el gobierno un contrato en el que Townsend se compromete a “ganar respaldo oficial contra la iglesia católica” y acomodar a los indígenas a la colonización, la cual promovió con verdadero entusiasmo (Stoll, 1985:151). Después de Perú, el ILV se instalará en el resto de países amazónicos: Ecuador, Bolivia, Brasil y Colombia por este orden<sup>42</sup>.

El gobierno peruano aprovechará la entrada del ILV para expropiar tierras indígenas. Para Perú, esta ‘causa cristiana’ fue muy útil a un gobierno que quería, a cualquier precio: a) reforzar sus fronteras con el vecino Ecuador (hay que recordar que en el 41 había sido la guerra fronteriza); b) extender su control sobre zonas apartadas que podían emplearse como eventuales refugios guerrilleros; c) extraer los recursos naturales y d) enviar a la selva a una masa de campesinos desplazados de sus tierras por intereses monopolistas y que les suponían un problema social. Por tanto, para el gobierno, estas misiones (y las católicas también), fundamentalmente, enseñarían al indígena su pertenencia a la patria (peruana), fomentarían formas de economía que los vinculasen más a la economía nacional y, suavizarían en lo posible su natural resistencia al fenómeno de la colonización.

Como lingüistas, los miembros del ILV establecen en Perú, mediante convenio, un sistema de Educación Bilingüe que se convirtió en el más grande de toda la Amazonía. Las nuevas escuelas constituyeron el agente de colonización más efectivo conocido hasta la fecha. Townsend llegaría a decir que:

“Ya que la mayoría de sus anfitriones consideraban los idiomas nativos más una desgracia que un orgullo nacional, declaró que sus lingüistas ayudarían a destruirlos. A través de la educación bilingüe, Townsend explicó en 1950, que los idiomas que ahora significan aislamiento se convertirían en instrumentos con los que se aceleraría su propia extinción” (Stoll, 1985:175).

El papel fundamental que jugaba el miembro del ILV en la selva, era el de formar nuevos líderes indígenas, pero estos líderes serían en

realidad los agentes locales de la nueva iglesia. El verdadero misionero tenía orden de permanecer ‘entre bastidores’ dejando actuar realmente al líder indígena, que eficazmente se encargaría de esparcer el mensaje bíblico. Estos líderes eran escogidos de entre los informantes lingüísticos y poco a poco eran formados para ejercer determinadas labores pastorales tales como casar, enterrar o predicar.

Precisamente a partir de los años 50, con la influencia del Instituto Lingüístico de Verano y también de las misiones jesuitas, sobreviene la crisis de la sociedad Aguaruna. Se decía que el que hablaba castellano era el sabio. Se rompieron todos los esquemas culturales y familiares y vinieron épocas de suicidios masivos. Los jóvenes salían fuera de las comunidades en gran número para aprender el castellano. Aprendieron en la Constitución política del Perú que el matrimonio civil era lo único válido y que si no existía éste, los hijos habidos en la pareja eran considerados ‘naturales’ y no ‘legítimos’. Con ello estos Aguaruna comenzaron a abandonar a sus mujeres y a sus hijos y vinieron los suicidios. El problema llegó a ser tan grave que, como ya se estaban creando las Organizaciones, ellas tuvieron que abordar el problema y resolverlo. Esto duró más o menos hasta los años 70. Los nazarenos (como el misionero Roger Winnans) captaban a alumnos escogidos y los llevaban a la costa para instruirlos en educación primaria en sus escuelas. La primera generación de alumnos –compuesta por 3 muchachos– acabaron asesinados por su gente a su regreso por problemas de choque cultural. Posteriormente, estos muchachos escogidos, ya como pastores, ya como maestros bilingües, tenían la infinita ventaja de introducir el cambio en sus comunidades, ya que poco a poco fueron contando con el respeto de la gente y conocían la capacidad de esta en aceptar las nuevas ideas.

En este sentido, ambas iglesias o sectas –católica o evangélica– trabajarán igual. Es más, los objetivos de ambas serán los mismos:

“El trabajo misionero debe incidir principalmente en la organización de las Comunidades nativas, como mecanismo de supervivencia y como forma de integración a la Comunidad Nacional” (Mercier y Villeneuve, 1974:87)<sup>43</sup>.

### 5.2.3. *Jesuitas versus Evangélicos: la lucha por el dominio de la Educación Bilingüe*

*“El aprendizaje de los idiomas nativos más que como medio de enseñanza, como medio de llegar al conocimiento de su totalidad cultural.” (Mercier y Villeneuve, 1974:98)*

Al poco de solucionarse el conflicto bélico fronterizo con Ecuador, se va a querer desarrollar un sistema educativo en esta zona para “integrar” más y mejor a esos nuevos peruanos a la realidad nacional, haciéndoles que diariamente, al incorporarse a clase, canten el himno del Perú: “-Somos libres, seámoslo siempre, seámoslo siempre...-”. Sabemos que por entonces sólo había estado funcionando la escuelita móvil bíblica de Winnans. En 1947 el Ministerio de Educación abre en el poblado de Canampa la primera Escuela Fiscal para los hijos de un grupo de colonos. Será entonces cuando los jesuitas, que acaban de llegar a Santa María de Nieva, reciban la solicitud, por parte del gobierno, de hacerse cargo de esta escuela. Una vez recibida, la desdoblaron en dos, creando sendos internados para niños y niñas incluyendo población indígena.

Foto 10

**Colegio de Secundaria Valentín Salegui, Comunidad Nazareth, río Chiriaco.  
Los alumnos formados y preparados para cantar el himno nacional**



El primer Centro de alfabetización del Instituto Lingüístico de Verano es establecido en 1952 en la Comunidad de Nazareth (a orillas del río Chiriaco, en el Alto Marañón) y de aquí surgen nuevos centros por todos los ríos y quebradas. Esta idea es imitada por los misioneros católicos —el *derby* ha comenzado—. Cada uno de los grupos religiosos se repartirá y luchará por ‘sus indios’. El Aguaruna será un ‘objeto de deseo’ más.

La Dictadura militar de Juan Velasco Alvarado trae bajo el brazo una Reforma Educativa que pone en manos del Ministerio de Educación todo el sistema escolar de la zona: para entonces ya habrá 112 escuelas con unos 2.246 alumnos.

Velasco Alvarado auspiciará el sistema de Escuelas Bilingües creado por el ILV y se empleará para romper el monopolio católico en la selva. Con este contrato, el ILV conseguirá además una oficina en Lima, visas especiales para su personal, privilegios de importación, y el derecho a operar con radiofonía y avionetas por el territorio. A cambio los lingüistas prepararían las cartillas educativas, servirían de intérpretes ante las autoridades y traduciría los libros de mayor valor patriótico y moral (Stoll, 1985:160). Estas escuelas fueron, pues, la cuna de los programas oficiales de integración característica de los primeros indigenistas y de un estudiado sistema de ‘clientelismo’ al más puro estilo norteamericano. Las Escuelas Bilingües debían crear, no sólo nuevos patriotas, sino también nuevos y voraces consumidores. No sólo se les enseñará a cantar el himno nacional sino que aprenderán a contar el dinero al mismo ritmo que rezan salmos.

Para los jesuitas, Educación Bilingüe es:

“...un sistema educativo que considera necesario que el alumno entienda lo que le dice el docente, que el docente entienda al alumno; que ambos colaboren mano a mano para implementar un tipo de formación humana que permita al alumno desenvolverse y progresar en su propio ambiente, sin necesidad de salir de él. Todo esto realizado con el máximo respeto a la persona y sin crear traumas de ningún género” (Guallart, 1990:68).

La primera promoción de la primera Escuela Bilingüe jesuita saldrá en 1972 del Instituto Parroquial Agropecuario Valentín Salegui, situado en la localidad mestiza de Chiriaco.

Será el izquierdista Efraín Morote Best quien supervise las Escuelas Bilingües para el Ministerio de Educación durante el período de 1956 a 1958. Sorprendentemente este intelectual defendió a toda costa al ILV, criticando el modo de hacer de los católicos. Para él, la educación bilingüe era un modelo ‘revolucionario’ desde el punto de vista no sólo educativo sino social, permitiendo que el indígena se capacite en su propio idioma y con su propia gente, pero, al igual que le ha sucedido y sucede a mucha gente de izquierda, no entendió nunca los verdaderos fundamentos y problemas de los pueblos Indígenas y, por supuesto, apoyar al ILV fue un grave error.

El divisionismo que se vive en el Marañón es el reflejo de la pugna entre jesuitas y evangélicos. El mundo Aguaruna, repartido entre las escuelas como un ‘pastel’, se divide y fragmenta sin que lleguen a entender muy bien qué está pasando.

De las Escuelas Bilingües evangélicas salen los primeros ‘maestros bilingües’, ellos se harían cargo ahora de la educación de sus propios ‘hermanos’. Como dijimos anteriormente, muchos de estos muchachos habían sido llevados a la costa a escuelas evangélicas, otros habían permanecido en la selva, pero a todos se les regaló algo ‘occidental’ como podían ser escopetas, linternas eléctricas, bicicletas, ropa, medicinas, radios, pequeños tocadiscos a pilas, casetes, libros, cuadernos, lápices etc. Cada uno de estos nuevos maestros fueron destinados a sus comunidades y, poco a poco, los parientes y familiares del maestro fueron deseando las ‘lindas’ cosas que el maestro había adquirido. El maestro ya no participaba directamente de la economía tradicional de la comunidad, porque ahora disfrutaba de un sueldo dependiente del Ministerio de Educación. El maestro subliminalmente presionó para que los demás hicieran como él y obtuviesen dinero que les permitiese comprar esos objetos tan deseados.

“Los maestros trataron de prohibir los métodos destructivos de caza y pesca, introdujeron semilleros de caucho y frutales, y establecieron una cooperativa de comercialización de pieles y caucho silvestre que el ejército ayudaba a vender en Iquitos” (Stoll, 1985:178).

Paralelo a este proceso de ‘reparto’ educativo, se produce una acometida externa en pos del petróleo amazónico. En 1952 el Presidente Odría reabre la costa y la selva a la explotación de las compañías petroleras, en su mayoría de origen norteamericano. A partir del desarro-

llo expansionista petrolero, se inician los trabajos para la construcción de una carretera marginal financiada por firmas norteamericanas y extendida y apoyada por el ejército<sup>44</sup>. Para 1970 la carretera había llegado al Centro del ILV en Nazareth; en el 75 llegaba a Santa María de Nieva. Al compás de la carretera avanzaban las compañías Mobil y Union y, con ellas, la Guardia Civil, los especuladores de tierras, los colonos ‘empujados’ por los gobiernos y toda clase de invasores, incluso antropólogos. Los Aguaruna ante todo este movimiento se aliaban con unos u otros misioneros.

Al irse aglomerando la población alrededor de las Escuelas Bilingües o de las Escuelas Fiscales, se produce un paulatino deterioro de los terrenos agrícolas y se llega al agotamiento progresivo de la caza en la zona (sobre todo en el Alto Marañón). Ante el aumento de densidad de población, surgen problemas de higiene ambiental que conllevan graves problemas sanitarios. El resultado de todo esto es un aumento en la tensión social y una gran desorientación: ahora se darán los ya mencionados suicidios, acusaciones de brujería, venganzas intercomunales y, agresiones sexuales.

Dado que la religión evangélica estaba promoviendo una conducta social ‘individualista’, poco a poco los clásicos patrones de reciprocidad de la sociedad Aguaruna se tambaleaban, pero será este hecho, más los otros problemas comentados en el párrafo anterior, los que determinen el surgimiento de líderes que luchen por reivindicar su cultura y sistemas propios de organización. Curiosamente ex-alumnos de las Escuelas Bilingües serán los que se vuelvan contra sus maestros y hagan surgir las Organizaciones Indígenas. Pero hay otros movimientos sociales que influyen en este hecho. Veamos.

En el año 1965 se crea el SINAMOS (Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social). El régimen militar que promovió el cooperativismo creó este ‘sin amos’ para poner en marcha la proclama del ‘ayúdate a ti mismo’ y luchar contra el imperialismo, pero, paradójicamente, en la selva, la supuesta lucha contra el imperialismo se hacía, en ese momento, entregando nuevas concesiones a las compañías petroleras. No obstante, SINAMOS, se dedicó a formar ligas campesinas y agrarias, y a propósito del cooperativismo, llegaron a la selva una serie de profesionales nacionales y extranjeros que influyeron decisivamente en el devenir de las Organizaciones Indígenas<sup>45</sup>.

Los jesuitas no perdieron la oportunidad de aprovechar todo este caos y, paralelamente, iban creando también sus redes de control sobre la población indígena. Menos agresivos que los evangélicos, vieron la posibilidad de influenciar en los movimientos de reivindicación que estaban surgiendo, estudiando minuciosamente la manera de que éstos fuesen un instrumento al servicio de los intereses católicos.

“El ideal sería que se integren a la Sociedad Nacional, no como individuos sino como grupos, tribus, federación de culturas; convocar para ello concentraciones de grupos nativos, para que se conozcan entre sí, para que tomen conciencia de su número y de su fuerza y puedan reivindicarse.

Una cosa es que los nativos conozcan de modo aislado sus problemas y otra que tengan conocimiento en grupo, uniéndose y organizándose para tratar de resolverlos.

Conviene que elijan ellos mismos sus jefes” (Mercier y Villeneuve, 1974: 87).

Si inevitablemente iba a surgir un movimiento indígena, éste debía ser controlado por las iglesias. Los viejos maestros de las Escuelas Bilingües o Fiscales pretenderán estar siempre detrás de sus antiguos alumnos, dándoles ideas precisas para sus reivindicaciones. Precisamente en el 74, en pleno apogeo de las Escuelas Bilingües se planteará en la Pastoral de Nativos:

“Tratar de insertarnos nosotros, los agentes de Pastoral, entre nuestros hermanos los indígenas, para conseguir así una eficiente y verdadera liberación, adquirida por los mismos nativos” (Mercier y Villeneuve, 1974: 87).

Recordemos que en los años 70 estaba llegando la carretera. Los ancianos de las Comunidades Aguarunas propusieron entonces huir a las montañas, pero los agentes del ILV (a través de ‘sus’ maestros), les convencieron de que lo mejor sería formar un frente a lo largo del Marañón, instalándose en las mejores tierras que hubieran, porque, de otro modo, estas tierras las perderían para siempre. Al ILV le interesaba tener cerca y ‘a mano’ a un colectivo de personas dispuestas a ser consumidores y a interesarse paulatinamente por el progreso, entendiendo éste como acumulación de bienes materiales. Los salarios de los



maestros y sus actitudes serían, como apuntábamos antes, el principal factor de cambio económico. Los jesuitas pensaban en lo mismo:

“Su inserción en la Economía Nacional tiene que ser lenta; si no, se rompe su equilibrio tradicional” (Mercier y Villeneuve, 1974:88).

Por tanto, los jóvenes e impetuosos líderes indígenas nacerán en medio de esta “guerra de religiones” y no les será fácil mantener una posición autónoma, las influencias están ahí y la manipulación exterior, también:

“Habiendo conocido de cerca a las personas claves de las comunidades y las comunidades claves de la zona, se puede pensar en ejercer en serio «el liderazgo indirecto», no tanto el hacer nosotros, sino el hacer que ellos hagan; no temer dejarles responsabilidades, aunque se equivoquen.

Desarrollar todo un esfuerzo por la promoción de líderes nativos.

El misionero debe tender a hacer surgir pastores dentro de cada comunidad indígena” (Mercier y Villeneuve, 1974: 99).

Pero, gracias al surgimiento de estas Organizaciones –a las que dedicamos todo un capítulo más adelante– la problemática de las Escuelas Bilingües se suaviza un poco, pero no va a ser un tema cerrado. El ILV ya no se hace cargo de estas Escuelas, pero la presencia de las sectas evangélicas en la selva, y en territorio Aguaruna, es un hecho innegable. Los jesuitas o católicos también siguen a cargo de centros educativos, por lo que el problema de una educación autónoma es algo presente en las reivindicaciones de todos los pueblos indígenas. Dado que queda aún mucho por hacer y que, gracias a las Organizaciones Indígenas ‘las sectas religiosas’ de un bando u otro han visto recortada su actuación, éstas últimas han tenido que idear nuevos mecanismos para seguir ejerciendo el control sobre la zona. De las Escuelas Bilingües pasaremos a los programas de cooperación, que, curiosamente, producirán análogas consecuencias sociales a las que trajeron las escuelas. El problema sigue avanzando:

“Se necesita tiempo para cambiar sistemas de vida, estructuras mentales, paciencia, tolerancia, pasar por alto ciertas cosas” (Mercier y Villeneuve, 1974:95).

### 5.3. Intereses económicos

*“Hay un crimen cultural cuando la relación específica y lentamente establecida durante el curso de los siglos, de un grupo humano con un medio geográfico resulta negada y coaccionada en forma arbitraria por otra relación, por otro sistema, por personas venidas de otra parte” (Jaulin, 1973:215).*

#### 5.3.1. Los comerciantes y la esclavitud

La palabra Amazonas, además de todo lo que hemos ido viendo hasta ahora, trae unida consigo una historia de actividad mercantil nada desdeñable. Muchos emporios de occidente se han construido sobre la base de unos cimientos extraídos —en forma de materia prima— del entorno amazónico.

Por un lado esa actividad comercial habría estado basada en “todo” aquello que se produce o existe en la Amazonía y que es vendible. Por otro lado, se habría basado en ‘todo’ aquello que puede llevarse e introducirse entre la población amazónica, con el único objetivo de seguir vendiendo. Del mismo modo que hoy en día se crean las necesidades con el único fin de aumentar los ‘consumidores’, desde los tiempos de la conquista se ha estado aplicando una política similar<sup>46</sup>, multiplicándose ésta con la entrada masiva de comerciantes a finales del siglo pasado y principios de este.

Al irse generando poco a poco estos nuevos consumidores —que serían, entre otros, los indígenas—, surgen, a su vez, cruentos sistemas de trabajo, que no son sino otra modalidad de esclavismo, dado que el indio desea o necesita obtener recursos para comprar cosas: sobre todo los útiles de metal o escopetas que tanto favorecen su labor diaria, frente a los que realizaban ellos de piedra o madera.

Esta actividad comercial, ha conllevado el etnocidio más severo, como es la agresión física con resultado de muerte y la desaparición radical de algunas culturas. En la Amazonía la actividad comercial estará, históricamente, asociada al exterminio. En el presente, la actividad comercial no representa un exterminio instantáneo o directo pero sí paulatino. Haremos un breve repaso de los períodos más significativos que produjeron este etnocidio indígena. Una de las primeras actividades comerciales que se desarrollan en la Amazonía poco después de su des-

cubrimiento, es la del “comercio de hombres” o prácticas esclavistas, de la que los portugueses fueron los promotores. Tanto en las crónicas del Padre Acuña y Figueroa, como en las del Padre Maroni, se nos hablará de este tipo de comercio y de las implicaciones que trajo consigo a muchos pueblos. No interesándoles los límites territoriales<sup>47</sup>, los portugueses pasaban al lado español en la búsqueda de esclavos de modo casi habitual.

Los cazadores de esclavos procuraban entrar en las Comunidades y desarmar a los hombres, encerrándoles posteriormente en “corrales” custodiados por guardias, pasando a saquear el pueblo y a incautarse también de las mujeres y jóvenes. En otras ocasiones, presionaban a los habitantes de una Comunidad a capturar esclavos para ellos, prometiéndoles a cambio bienes tales como telas o herramientas. Sobre estas prácticas portuguesas, en el caso del río Negro, Maroni nos refiere:

“Como estuvo, y lo que está aún en gran parte, poblado de infieles más que otro ninguno, mucho le han andado y andan con sus tropas de rescate los portugueses desde su primer descubrimiento; y como en los principios no han hallado resistencia, muchísimos son los esclavos que han sacado para el Pará de las naciones más cercanas al Marañón. No han podido, sin embargo, adelantar mucho más arriba sus conquistas, por haberse encontrado con algunas naciones de mucho valor que los han hecho resistencia aun con armas de fuego, que compran de los Olandeses a trueque de esclavos” (Maroni, [1738]1988:132).

En la ciudad portuguesa de Belém de Pará sobre 1615, habitaban unas cuatro mil personas “parte portugueses y parte mamelucos, que llaman los españoles ‘mestizos’, con otros tantos indios esclavos. Hay dentro de la fortaleza cuatro conventos de carmelitas descalzos, mercenarios, franciscanos y capuchinos...” (Maroni, [1738]1988:136-137).

Con el único objeto de capturar indígenas, los portugueses organizaban una tropa anualmente. Estudiaron para tal fin, las costumbres y nombres de las diversas naciones que existían en las orillas del río y en las islas. Se instigaba, e incluso amenazaba a algunos grupos, a guerrear entre sí con la finalidad de que éstos capturasen prisioneros que luego deberían ser entregados a los esclavistas, siendo contrarios a esto por sus propias costumbres bélicas los pueblos Indios. Aún así, los portugueses capturaron gran número de indígenas como da a entender el Padre Maroni en sus *Noticias auténticas...*:

“Un portugués, hombre ingenioso, natural del Brasil, díjome que con los Tapuyas (así llaman ellos a los infieles que habían llevado estos años por abajo (sic), se hubiera podido formar cuando menos treinta aldeas numerosas” ([1738]1988: 133).

Los misioneros españoles, a pesar de haber fomentado e incluso haber participado en las “cacerías de jíbaros”, a pesar de haber aceptado traslados de indígenas de unas zonas a otras para conformar sus reducciones, a pesar de tener bajo su “custodia o tutela” decenas de indígenas que antes eran libres de vivir en sus comunidades y libres de trabajar para sus familias, y que ahora tenían que trabajar no sólo para el cura sino también para el encomendero, se permiten calificar de inhumanos a los portugueses por las prácticas esclavistas que llevan a cabo:

“El comercio de todo aquel país consiste en cacao, azúcar, algodón, corteza de clavo, zarza, copauva y algunas maderas preciosas. Minas de oro o plata ni otra cosa provechosa para el comercio no se ha descubierto hasta ahora. Aun los mantenimientos son algo escasos; por eso hasta las tortugas y manteca llevan para el Pará desde la provincia de Omagua. Para todo esto necesitan de esclavos, y como no tienen caudal bastante para comprar y traer (sic) negros de las costas de Africa, de los indios del Marañón se sirven y llaman comunmente con el nombre de Negros. De aquí es el anhelo y codicia de ir de continuo por bosques y ríos a caza de Tapuyos, que llevan forzados a sus casas y labranzas, atropellando las más veces con toda ley divina y humana, sin que ni el celo de los misioneros que viven entre ellos ni los mandatos y cédulas de sus reyes sean bastantes a reprimirlos. Añádase a esto que el temple del Pará y San Luis es poco favorable a la complexión de los indios del Marañón, acostumbrados a vivir a su libertad en medio de los bosques o peregrinando por los ríos sin más trabajo ni cuidado que de ir en busca del mantenimiento necesario, y así, de cien esclavos que llevan por abajo (sic), dentro de pocos días se mueren los noventa y aun más. Esta es la causa de la destrucción de tantas y tan numerosas naciones que poblaban aquellas riberas cuando entraron a registrarlas los primeros descubridores...” (Maroni [1738] 1988: 137).

Pero las acciones de los portugueses serían sólo la punta del iceberg de lo que en el futuro iba a deparar a los pueblos Indígenas amazónicos. Trayendo a colación el esclavismo, es materia obligada hablar del “boom” que supuso el comercio del caucho y las consecuencias nefastas que éste produjo en la Amazonía.

El caucho comienza a recolectarse en el Perú a partir de 1832 aproximadamente. La ciudad de Iquitos, que en un principio no es más que un modesto apostadero de la fuerza fluvial peruana, pasará a ser en 1870 la “flamante” capital del nuevo Departamento de Loreto y emulará, en lo posible, a la brasileña Manaos<sup>48</sup>.

De las expediciones de “civilización” que se organizaron por parte de los miembros de la “Sociedad de Patriotas de Chachapoyas” desde 1859, la última, dirigida por David Muñoz en 1898, más que nuevos caminos de penetración para la neocolonización de estas áreas, busca terrenos de explotación del caucho.

Todo esto venía como una respuesta a la creciente demanda extranjera de este látex. Para dar una idea de ello, en Inglaterra, en 1862 se importaron provenientes de la Amazonía, 2.800 Kg. de caucho; en 1910 la demanda habrá ascendido a 4.500.600 Kg. (Gualart, 1990:165).

A medida que esta demanda aumentaba, se incrementaba proporcionalmente el precio del oro y la cotización de la moneda inglesa. En 1914, 2 kilos de caucho virgen equivalían a más de 8 g. de oro y su costo era de una libra esterlina. El mismo caucho, una vez tratado industrialmente en Inglaterra se vendía multiplicado por tres.

A raíz de esta fiebre de explotación del caucho surgirán una serie de figuras negativamente significativas para el indígena amazónico. Estas figuras serán: los patrones, los capataces, los shiringueros y los Comisarios de río. Por ejemplo, Carlos Fermín Fitzcarrald, considerado como el “rey del caucho”, era hijo de norteamericano pero se sentía un profundo peruanista. En 1888 estaba considerado como el cauchero más rico del Ucayali.

Las leyes creadas en esos momentos darán paso a un nuevo sistema de esclavismo que se conocerá como habilitación o enganche, el cual antes de llegar a la Amazonía peruana, ya existía en Brasil y Colombia. Un antecedente de esto será el Decreto proclamado por el Subprefecto Rengifo en Moyobamba el 12 de septiembre de 1832:

“Artículo 17. Teniendo en consideración la inercia de los indios para el trabajo que, por este motivo, viven desnudos, entregados a ocio y a la más espantosa miseria de que proviene su ninguna civilización y su desdichada suerte, porque se alimentan de animales venenosos y de frutos montaraces y dañinos, los gobernadores cuidarán de proveer cada cuatro meses de peones a esta ciudad, según costumbre, asignando a los sujetos que se lo pidieran el competente número de ellos en clase

de expedicionarios; igualmente, los comerciantes, para la importación de sus expensas, cuidando sí, de que sean pagados honradamente según los aranceles de la Provincia” (Guallart, 1990:136).

Por supuesto, no va a existir un pago justo o una remuneración monetaria a cambio de la jornada de trabajo, se ‘enganchará’ al trabajador (ya sea blanco, mestizo o indio) mediante la entrega anticipada de objetos necesarios para la labor cauchera en la selva y la propia subsistencia. Estos objetos serán: ropa, mosquiteros, fósforos, sal, escopetas, machetes, ollas, lamparines, rasquetas, etc. Up de Graff nos describe esta situación en el Perú de 1895:

“Los jueces eran instrumentos de los blancos, y a cambio de una bagatela se avenían a firmar toda clase de documentos, de donde resultaba que los indios no eran dueños de la tierra que les pertenecía por derecho de herencia, porque les era escamoteada por medio de procesos de ley. Por consiguiente, no tenían dinero ninguno y veíanse obligados a trabajar por el sólo sustento de la vida. Por otra parte, los propietarios tenían buen cuidado de que mientras más trabajaran se fueran entramando más, gravándoles con falsas cuentas, que, por lo común, eran llevadas por los capataces de las plantaciones, los cuales tenían ya costumbre de enredarlas de tal forma que los indios no fueran capaces nunca de ponerlas en claro. Cada capataz tenía una pequeña tienda destinada al objeto. Ningún indígena recibía, pues, jamás el precio de su trabajo, y como además todos eran completamente ignorantes, no había probabilidades de que averiguaran nunca si las cuentas estaban de acuerdo con los diez centavos diarios, a cambio de los cuales trabajaban desde que salía el sol hasta que se ponía” ([1921] 1961:36).

Los capataces, que eran verdaderos matones, se aseguraban que el habilitado no escapara sin pagar lo que supuestamente ‘adeudaba’ al patrón. Para cubrir el cargo de capataces se trajeron negros de las Bermudas importados por los ingleses<sup>49</sup> y conocidos por sus crueldades. A su vez, los mismos shiringueros habilitaban a grupos de indios que vivieran cerca y les obligaban a rendir cuotas de producción. Si el indio no quería trabajar de forma voluntaria, simplemente se le cazaba y forzaba a hacerlo:

“En muchos ríos solitarios como el Yasuní, los caucheros han hecho correrías y, después de matar a los hombres de alguna tribu salvaje, se han llevado a las mujeres y a los niños para venderlos como esclavos, tráfi-

co muy corriente en el Amazonas y tan provechoso como el del caucho” (Up de Graff, [1921] 1961:95).

Los patrones concentraban el poder económico y político en su respectivo ámbito de acción gracias a su monopolio de las actividades comerciales. A sus ordenes, ya fueran directas o a través de engrosarles los bolsillos<sup>50</sup>, estaban los Comisarios de Río, los cuales eran nombrados por los Prefectos y representaban la única autoridad civil en la zona. Eran reforzados por los llamados Gendarmes, agentes de carácter policial que se organizaban en Compañías desglosadas en destacamentos. Los Comisarios se tomaron toda clase de poderes: legislativo, ejecutivo y judicial y, una de sus funciones principales era la de asegurar la paz con los grupos indígenas, pudiéndolos ‘castigar’ en cualquier momento si peligraba la ‘paz cauchera’.

Para 1913 existen en el Amazonas y áreas de selva peruana los siguientes Comisariatos (Guallart, 1990:172):

- Alto Marañón.
- Pastaza.
- Napo.
- Puerto Maldonado.
- Yavarí (sub-comisariato).

Guallart nos refiere que “los capitalistas locales, superpuestos a los habilitadores de los caucheros, prevaleciéndose de su potencia económica, tenían en sus casas cepos, látigos e instrumentos de tortura” (1990:174).

En pleno apogeo del comercio del caucho aparece un personaje que pasará a la historia de la Amazonía como el mayor exterminador de indígenas que haya existido: Julio César Arana, que comienza su andadura cauchera en 1881 en Yurimaguas y, para 1889 ya tiene formado su emporio conjuntamente con capital británico, la Peruvian Amazon Company. Para sus fines, arrienda al gobierno peruano la nada insignificante cantidad de 113.000 Km<sup>2</sup> de gomales e implanta un durísimo sistema de habilitación (él será uno de los que tenga negros de las Bermudas para establecer un férreo control).

Los malos tratos y la violencia ya empiezan a ser demasiado notorias, los comentarios y rumores sobre matanzas, esclavitud, etc. llegan a las zonas de reunión y a los cafés de Iquitos y estarán en boca de

todos. En 1907, en un informe enviado por Monseñor Paulino Díaz (de la Diócesis de Maynas) al Ministro de Justicia Sr. Washburn se pone de manifiesto la necesidad de que se creen leyes que “defiendan al indio para proteger al blanco”, veamos:

“En este río<sup>51</sup> no es posible establecer misión alguna debido al abuso de los caucheros para con los infieles a los que maltratan y asesinan por motivos frívolos, apoderándose de sus mujeres e hijos.

Creo de suma necesidad que el Supremo Gobierno dicte las órdenes más severas a fin de evitar que los caucheros practiquen correrías de la caza de infieles, tratando bien a los salvajes a fin de que estos vayan depониendo su actitud hostil para con los blancos” (Guallart, 1990:178).

Es entonces cuando los misioneros Agustinos son sustituidos por Capuchinos ingleses, a los que se suponía más afectos a los caucheros, dado que el capital era británico. Pero la influencia de Julio César Arana hará que también sean expulsados, y no sólo los misioneros sino las guarniciones militares tanto peruanas como colombianas que serán evacuadas (ya estaba para defender la frontera su grupo de asesinos capataces). Arana deja así libre de testigos su ‘campo de exterminio’. Se sabe que, por enfermedades y maltrato, murieron en la zona del Putumayo más de 30.000 indígenas, en su mayoría Boras y Huitotos<sup>52</sup>.

En 1915, se proclamará una ley por la que se prohibirá el traslado de grupos indígenas fuera de sus respectivos territorios con el pretexto de explotar el caucho. Como se puede observar, estas leyes fueron tan suaves con el maltrato que eran desde su mismo nacimiento, ineficaces e incumplidas.

El fin del caucho llegó empujado por la propia decadencia que se desarrolló a su amparo. Un tal Henry Wilkman, burlando las leyes brasileñas y sobornando a los agentes aduaneros peruanos, logró sacar del la Amazonía unas 70.000 plantas de caucho. Wilkman las llevó a un jardín botánico en Kent para conseguir su aclimatación, después, estas plantitas fueron llevadas respectivamente a la India, Java, Pennang y Malaya. Las pocas que consiguieron sobrevivir al trasplante fueron suficientes para arruinar el floreciente negocio del caucho amazónico. La competencia se había creado. El 1905 llega a Europa el primer caucho malayo; para 1915 los precios del mercado del caucho en Iquitos se derrumban.

Posteriormente, se creará la Corporación Peruana del Amazonas (1942) impulsada por los EEUU para promover, financiar y comercia-



lizar la producción de caucho a la vista de las dificultades para obtener látex del sudeste asiático debido a la Segunda Guerra Mundial. Esta Compañía contaba con numerosos puestos de acopio y habilitación por todo Loreto, Ucayali y Madre de Dios. A su alrededor existieron también patrones, caucheros, poblados ribereños, etc. En 1952, la Corporación se fusiona con el Banco Agrícola del Perú formando el Banco de Fomento Agropecuario; coyuntura aprovechada para crear, con apoyo económico de USA –por supuesto–, no sólo los aeropuertos de Iquitos y Tarapoto sino numerosas pistas de aterrizaje por todo el territorio amazónico. Las Fuerzas Armadas darán apoyo cívico aéreo y, a partir de los años 60 se crea el SATCO (Servicio Aéreo de Transportes Comerciales).

El comercio del caucho también llegará a territorio Aguaruna, pero, si bien es cierto, no tendrá las gravísimas consecuencias que tuvo en el Putumayo. En el Alto Marañón, los caucheros llevarán sus propios peones, y, los Aguarunas, serán utilizados como trocheros, mitayeros, guías y vigilantes<sup>53</sup>. En estos tiempos se produjeron algunos cambios, uno de ellos fue la introducción masiva de alcohol de caña a cambio de las bolas de caucho<sup>54</sup> y otro, el temor y los levantamientos a consecuencia de los rumores de que los peones caucheros traían la gripe<sup>55</sup>. En 1906 se formará la Compañía Gomera del Alto Marañón, cuyo propietario es un tal Antonio Izquierdo<sup>56</sup>.

No obstante, muchos Aguarunas y Huambisas ven, en estas incursiones caucheras, una amenaza a sus territorios y a la seguridad de sus familias y, nuevamente, se darán ataques sobre Borja (1907) y destacamentos militares en Morona (1913). La represión ante estos actos indígenas no se deja esperar y así lo refiere Rafael Karsten cuando, un tiempo después pasa por allí (traducción del inglés):

“En 1928, poco antes de llegar al Ecuador por última vez, había habido un nuevo encuentro entre huambisas y peruanos, durante el cual un gran número de los indios había sido muerto. Me dijeron que en el Alto Morona solamente unas pocas familias huambisas quedaban ahora; éstos habían sido anteriormente una de las tribus jíbaras más numerosas” (Karsten, 1935:14).

En la actualidad, el esclavismo y el exterminio vienen dados de la mano del terrorismo y el narcotráfico. El caso más escalofriante es el de los grupos Asháninkas que habitan en la Región de Atalaya, los cua-

les son tomados como peones para trabajar en los diversos fundos, y donde, todavía, se sigue empleando el sistema de la habilitación o enganche.

Los patrones, enriquecidos por el contrabando y el narcotráfico, compran a su antojo las voluntades de las escasas autoridades civiles y militares y disponen, como disponía Arana a principios de siglo, de su propio 'ejército paramilitar'.

No sólo se produce esclavismo, sino que se violan todas las leyes laborales existentes en el país; se secuestran menores para ser empleados en la servidumbre (a través del derecho de bautismo<sup>57</sup>); se encarcela por 'supuestas' deudas habidas del sistema de habilitación; se violan sexualmente menores<sup>58</sup>; se comenten agresiones físicas, la mayoría de ellas con resultado de muerte o lesiones incapacitantes de por vida<sup>59</sup>; se viola el derecho a la propiedad y se violan los domicilios; los indígenas son objeto de la más brutal discriminación racial.

### 5.3.2. *Las compañías petroleras y extractoras*

Desde principios del siglo XX se realizan actividades petroleras en el Perú, aunque sólo se convertirá esta actividad en un negocio en marcha y de desarrollo creciente desde unos 30 años atrás.

El Perú va a pasar del imperialismo británico del caucho al imperialismo norteamericano del petróleo<sup>60</sup>. Desde 1929 los norteamericanos recorrerán la selva haciendo estudios geológicos<sup>61</sup> y, en el mismo año, el General Pershing, embajador norteamericano en Lima, negociará la devolución de Tacna al Perú a cambio de concesiones petrolíferas.

En la actualidad, en lo que se refiere a la selva peruana, el petróleo va a vivir una nueva época dorada como la que vivió en los años 60.

Presidentes como Augusto B. Leguía en 1920; Manuel A. Odría en los años 50; Belaúnde Terry en la década de los 60<sup>62</sup>, darán un empuje al imperialismo norteamericano, dando plena libertad para las inversiones extranjeras, entre ellas, las compañías petroleras. En Julio de 1969 se constituye la Empresa Petróleos del Perú –PETROPERÚ, S.A. – por Decreto Ley 17753, empresa que a partir de entonces, se encargará de todo el proceso de exploración, extracción y explotación del petróleo del país.

Estando en la presidencia del Perú, Francisco Morales Bermúdez, se promulga la Ley N° 21678 con fecha 3 de noviembre de 1976, que en su artículo primero establece todo lo referente al llamado ‘canon petrolero’:

“Establécese un canon del 10 por ciento ad-valorem sobre la producción total de petróleo en el departamento de Loreto por un término de diez años, cuyo pago será de cargo de la Empresa Pública Petróleos del Perú (PETROPERÚ)” (Rumrill, 1982:21).

El canon petrolero llega, en un pequeñísimo porcentaje, a los pueblos Indígenas que se sitúan cerca del Oleoducto Norperuano<sup>63</sup> o de las estaciones petrolíferas, pero éste nunca ha sido entregado directamente a los indígenas sino que determinadas instituciones de desarrollo como COOPOP<sup>64</sup> y similares, han hecho de intermediarias en las entregas y, por lo que he podido observar personalmente (en 1988), estas entregas no se hacían en dinero, sino en determinados productos cuyo valor era ‘supuestamente’ equivalente al del canon petrolero que les correspondía.

Las exploraciones de petróleo llevadas a cabo en la década de los 70 superaron con creces las expectativas que se habían dado en los 60. Se habían superado además ciertas limitaciones técnicas como podían ser la mejora del transporte aéreo y mejores equipos de perforación.

En los años 80, Belaúnde promulga la Ley N° 23231, conocida como “Ley Kuczynski” (nombre del Ministro de energía y minas) que funcionará más que como ministro peruano, como agente de los intereses petroleros norteamericanos. Esta ley otorga generosas ventajas exonerativas a las compañías petroleras. Belaúnde era de la opinión que el modelo de desarrollo amazónico debía partir de “una generosa entrega de los recursos naturales al gran capital nacional y extranjero, porque sólo a través de la inversión extranjera se puede lograr el desarrollo del país” (Rumrill, 1982:51).

Foto 11

**La Estación n° 5 de Petróleos del Perú en el Distrito de Manseriche,  
en pleno territorio Aguaruna**



El llamado frente petrolero supone, en sí mismo, una figura considerada de interés para la economía y la seguridad nacional, y se añade a ello su carácter estratégico. Es por eso que el indígena se ha visto muy disminuido en su capacidad de resistencia ante este nuevo avance. Ya no valen las guerras tradicionales, pues, ahora, el enemigo es extremadamente poderoso. Toda la fase preparatoria del proceso extractivo del petróleo conlleva un grave problema, por generar tras de sí una intensa migración, habitualmente de origen provinciano o rural, lo que afecta directamente a la capacidad productiva de estas zonas de origen, que quedan de pronto abandonadas por gran número de familias. Estas familias afectarán a la vida del indígena, al acaparar territorio para construir sus asentamientos (que suelen ser satélites de las estaciones petrolíferas), y los cuales vienen seguidos o son precedidos por la construcción de una infraestructura vial (carreteras, aeródromos, trochas, etc.).

Otros agentes externos a los pueblos Amazónicos ‘jugarán perfectamente sus cartas’ para dejar la vía libre a la expansión de las petro-

leras. El Instituto Lingüístico de Verano no sólo aprovechará su propia expansión para investigar sobre los recursos naturales de las zonas donde se instala sino que, en Ecuador, hizo desplazar de sus áreas vitales a los Quichuas, Shuar, Huaorani, Cofanes y Siona-Secoyas (los del ILV se habían instalado con ellos ya en los años 50).

Estos cambios, en el caso de pueblos Indígenas poco contactados, han ocasionado verdaderos desastres colectivos e individuales. Por ejemplo, el caso del Pueblo Amarakaeri, del cual Stoll nos relata lo sucedido:

“Hasta diecinueve vuelos al día molestaban a la escuela. A pesar de muchos conflictos –a veces había hasta 30 ó 40 trabajadores esperando por vuelos, faltándoles comida, robando pollos, emborrachándose y acosando a las mujeres nativas– para los Amarakaeri el depósito era su más grande sueño hecho realidad. Mendigaban, compraban, robaban y empezaron a discutir entre sí por las limosnas y las responsabilidades comunales descuidadas. Algunos hombres aprendieron a ir donde las prostitutas, traídas para el personal de la compañía” (Stoll, 1985:231).

Por lo general, el personal que trabaja en las labores duras de una compañía petrolera no son gentes de elevado nivel educativo, y eso influirá mucho en el tipo de trato que recibirán los indígenas de ellos. Algunos indígenas fueron contratados para trabajar en estas compañías. Prestaban servicios parecidos a los que prestaron sus antecesores en la época del caucho: trocheros, cazadores, motoristas<sup>65</sup>, etc. Al haber recibido por su trabajo un salario, habérseles servido la comida de modo gratuito en los comedores de las estaciones, cuando regresaron a sus comunidades sufrieron una fuerte desadaptación del régimen de vida comunal. Tenían que volver a salir diariamente a cazar para poder comer y no eran remunerados monetariamente por ello. Algunos buscarán ya siempre trabajos remunerados fuera de sus comunidades y eso traerá consecuencias negativas para la estabilidad de las familias, sobre todo a las mujeres que tendrán que hacer frente solas a todo el trabajo.

Foto 12

**Kugapakoris, uno de los pueblos -hoy aislados voluntariamente-, dispuestos a ir de caza. Archivo Misiones Dominicanas del Perú**



Como se ha dicho, será en los años 70 cuando se contratarán, para abastecer a este personal, brigadas de ‘mitayeros’ expertos con la escopeta.

“Millones de monos, sajinos, huanganas y otras especies valiosas, muchas de ellas ya en extinción, han sido cazadas para satisfacer el apetito voraz de los exportadores que se aprovechan de la irresponsabilidad de los cazadores. Los comerciantes burlan hasta hoy, cuando se cuenta con una legislación muy avanzada, los dispositivos que al respecto de la protección de la fauna existen” (Rumrill, 1982:66).

Las compañías petroleras no sólo dejarán como estela impactos negativos sobre la población sino que, en mayor medida, sus actuaciones significarán un grave impacto directo sobre el medio ambiente.

“...la turbidez de los ríos, provocado por el escurrimiento de los sedimentos que bajan de las laderas y de las orillas devastadas esta reduciendo el oxígeno del agua y por lo tanto, los peces tienen menor cantidad de oxígeno disponible y mueren” (Rumrill, 1982:66).

También hay que tener en cuenta que una fuga de petróleo en la compleja trama de tubos del inmenso Oleoducto, podría ser realmente catastrófico para la vida amazónica. De hecho, en la Comunidad de Yanayacu, comunidad situada a la orilla de la carretera marginal y en medio del tramo del Oleoducto, en territorio Aguaruna, han sufrido varias veces la contaminación de la quebrada que pasa a su lado, a consecuencia de los escapes de crudo que se producen en las juntas de un tubo con otro. Del mismo modo, he podido observar cómo se ha dejado abandonado material empleado en la construcción o reparación del Oleoducto, quedando a la intemperie tubos de hierro de enormes dimensiones, palancas, cadenas, etc., que, debido a la humedad, van oxidándose y corrompiéndose, siendo arrastrado todo el óxido que generan hasta las quebradas y afectando éste a los peces y fauna circundante<sup>66</sup>.

Con el aumento de la densidad de población que hubo en las ciudades de selva como Iquitos, Pucallpa, etc., en busca de un empleo en las compañías, se dio un aumento en la demanda de alimentos, entre ellos el pescado, y es en este momento cuando entran aquí las técnicas aniquiladoras de pesca empleadas por los japoneses con sus redes devastadoras.

Además, todo este sistema extractivo-mercantil trae tras de sí toda clase de acopiadores, mayoristas, minoristas (como los regatones de río), que no dudan ni un sólo minuto en engañar con los precios al indígena, venderle medicamentos y alimentos caducados, etc.

Este capitalismo extractivo, no sólo va a depredar los recursos naturales sino que, en igual manera, va a ‘depredar’ la cultura y va a desestructurar las redes sociales tanto de indígenas como de mestizos, despreciando así todo lo que no es moderno o importado, y desorientando a la gente amazónica de tal modo que entra inevitablemente en una crisis de valores.

Pero, en lo que se refiere a actividades extractivas, el petróleo no va a ser el único producto; minerales como el oro, la bauxita y hasta el titanio, serán también protagonistas de esta etapa.

“...el potencial de mineral aurífero en los placeres o lavaderos de nuestra Amazonía es de 31.650 millones de metros cúbicos, con un contenido de oro metálico estimado en 7.130 toneladas métricas que, a los precios de la fecha, significarían la friolera de 96 millones de dólares...” (Rumrill, 1982:9).

¿Qué gobernante, ante estas cifras, no vería solucionado el problema de la deuda externa si promoviera las actividades mineras? Creo que esta idea ha debido pasar por la cabeza de todos los Presidentes del Perú en las últimas décadas.

La figura del buscador de oro o *garimpeiro* y las empresas mineras constituirán lo que se denomina como frente aurífero y minero. Estos fluctúan en sus actuaciones sobre el medio amazónico al mismo ritmo que fluctúan los precios de los metales y piedras preciosas en el mercado mundial.

El daño ecológico de estas actividades es impresionante; no sólo degradan la tierra –incluso montañas enteras– sino que contaminan los ríos con el mercurio que usan para lavar el oro hasta el punto de que en ellos no puede vivir un sólo pez. Lo grave del caso es que, en la Amazonía, hay más de un millón de personas que se dedican a esta labor.

Veamos unas cifras que nos ofrece el periodista Tito Drago sobre los recursos minerales en la Amazonía brasileña:

“En el subsuelo hay detectadas reservas de hierro de alto tenor (65%) de 18.000 millones de toneladas, en Carajás; en Trombetas, Almerín y Paragominas se acumulan 4.000 toneladas de bauxita (aluminio), que representan el 15% de las reservas mundiales; en Carajás y en la sierra del navío hay 80 millones de toneladas de manganeso; en Carajás, 10.000 millones de toneladas de cobre; en oro, del que se producen constantes descubrimientos, Brasil produce no menos de 100 toneladas al año; en tres distritos se concentran 400.000 toneladas de reservas de casiterita (estaño). Además hay yacimientos de petróleo, gas, caolín, sal, potasio, tungsteno, titanio, zinc, molibdeno y uranio” (Drago, 1990: 2-3).

La minería está en pleno apogeo y, teniendo en cuenta que se están empleando sistemas mecanizados para la extracción, tales como retroexcavadoras que abren y remueven la maleza y dragas inmensas<sup>67</sup> que criban los cursos de los ríos, el futuro del hombre amazónico integrado en este medio ambiente está verdadera y seriamente amenazado.

Los Harakmbut o Amarakaibes (que viven en el Departamento de Madre de Dios) no sólo sufrieron el petróleo, sino que también, vienen sufriendo desde los años 70 el avance del frente aurífero. En parti-



cular, entre los años 1976 a 1978, su territorio, con apenas un centenar de habitantes, fue invadido por más de 6.000 individuos, la mayoría de ellos población marginal y de conducta desaprensiva hacia los indígenas. La capacidad de supervivencia de todo este colectivo se vio amenazada por este poblamiento tan acelerado; los recursos eran insuficientes para cubrir las necesidades mínimas, la tensión social se volvía un hecho cotidiano.

Pero si en los años 70 el problema era ese, en los 90 la situación casi no ha mejorado. En el mismo Departamento de Madre de Dios, se pueden encontrar a más de 6.000 menores de edad trabajando en los lavaderos de oro en condiciones inhumanas. Esto hace que muchos de estos niños mueran sin que ni siquiera se tenga clara su identidad, y que sean enterrados en fosas comunes.

En territorio Aguaruna-Huambisa, la mayor explotación de oro se lleva a cabo en el río Santiago y en la zona de frontera. En esta zona la afluencia de población mestiza ha sido considerable pero ciertamente menor que en Madre de Dios. El problema del oro lo iniciaron, entre otros, los militares, que, ilegalmente, empezaron a mecanizar la extracción de las orillas de los ríos. Les siguieron buscadores de oro mestizos y, al final, las organizaciones indígenas tuvieron que tomar cartas en el asunto, llegando a la determinación de que, para frenar la extracción ilegal, el mismo pueblo Aguaruna debía constituirse en extractor legítimo. Para ello se elaboró en 1988 un convenio con el Banco Minero. De esta forma, el oro de territorio indígena queda a beneficio de los indígenas y los métodos para la extracción de éste se hacen de modo casi manual, para no afectar al medio ambiente y al curso de los ríos. No cabe duda de que esto supone una distorsión de la economía tradicional<sup>68</sup>, pero siendo realistas, era la única forma posible de hacer frente a la explotación irracional foránea.

El último frente que queremos mencionar, es el frente forestal y ganadero. Ambos van casi de la mano, dado que, para crear los inmensos pastos que se necesitan para la explotación ganadera, es necesario talar una gran cantidad de bosque.

Foto 13

**Potrero para ganadería intensiva de cebú en el margen de la  
carretera Iberia-Puerto Maldonado**



La explotación ganadera concentra grandes propiedades de tierra en pocas manos y no tiene en cuenta criterio alguno a la hora de seleccionar las tierras para los pastos. Lo mismo se usurpa tierras de valor agrícola como de valor forestal. En cualquier caso, para el indígena amazónico, toda tierra tiene valor y, desgraciadamente, asiste impotente a la degradación paulatina de los suelos donde siempre se ha mantenido.

La existencia de grandes haciendas (latifundismo) implica la existencia de un patrón (el antiguo gamonal) y de la posibilidad de que los indígenas sean contratados como peones, dando pie a una relación previsible de explotación. Un ejemplo grave de esto se da en los llanos orientales de Bolivia, donde las explotaciones ganaderas han supuesto el desalojo de grandes contingentes de población indígena. En Brasil, ha sucedido lo mismo, esta vez directamente apoyado por los programas oficiales de ‘desarrollo’ amazónico (Chirif, García y Smith, 1991:90).

Los frentes forestales tienen un ciclo corto, pues una vez talados los árboles ya no queda más labor que hacer en ese lugar. Suele ir acom-

pañado de captura de animales exóticos, para su venta, vivos, o para la venta de sus pieles (la mayoría especies en extinción).

Este frente tiene la mayor capacidad conocida para alterar el medio ambiente, puesto que las consecuencias directas sobre el suelo ocasionan una erosión que lava de tal manera los terrenos que son inútiles para poderlos repoblar de especies arbóreas.

El ya mencionado varias veces Presidente Belaúnde, llevó a cabo una política forestal absolutamente liberal, pues concedió contratos a diversas compañías para proceder a la extracción de 200.000 hectáreas en los llamados ‘Bosques Nacionales’. Aún así, dentro de la Cuenca Amazónica, Perú, Ecuador y Colombia han sufrido en menor medida la deforestación si se la compara con la sufrida por Brasil. Durante los últimos años, se ha quemado aproximadamente el 10% de los tres millones y medio de kilómetros cuadrados que constituye toda la cubierta arbórea brasileña.

“Hasta 1989, fueron deforestados 394.772 Km<sup>2</sup> en la Amazonía brasileña [...] la tasa anual fue de unos 25.000. Esa zona deforestada hasta 1989, equivale al 78% de la superficie de España” (Hecht y Cockburn, 1990:5).

### 5.3.3. *El narcotráfico*

El proceso regresivo que vive tanto la selva alta del Perú como la selva baja, no es sino el resultado de tantos años de política de ‘falsas expectativas’ con la sucesión, como hemos visto, de campañas de neocolonización, que publicitaban toda clase de bienestar y seguridad en la producción de cosechas, etc., y que en la realidad, trajeron consigo un enorme descontento, marginalidad y violencia entre grupos mestizos y pueblos Indígenas.

Los suelos amazónicos son pobres y esa es la razón fundamental para que no resistan muchas cosechas. Los precios que ofrece el estado por los productos extraídos de la selva son bajos y, la mayoría de las veces, no son pagados puntualmente al agricultor<sup>69</sup>.

Al degradarse el medio ambiente debido a toda la actividad extractiva, se degrada paralelamente la vida de los selváticos. El abandono estatal de las zonas de selva es un hecho. Sólo se acuerdan de la selva para venderla a pedacitos, explotarla o defender una frontera imaginaria, pero no se crean verdaderas expectativas de desarrollo. En resu-

men, todo este desencanto ha hecho que, poco a poco, esta población (fundamentalmente mestiza), abandonada a su suerte, se entregue en los ‘rentables brazos del narcotráfico’. Si los hijos de los norteamericanos o de los europeos quieren consumir cocaína<sup>70</sup> y destrozarse con ello, eso es algo que no le interesa lo más mínimo a estas gentes que viven en un infierno verde. Mientras la demanda exterior siga existiendo, ellos seguirán produciendo coca porque, hoy por hoy, es lo único que les salva de la miseria absoluta.

En 1986, los cultivos ilegales de coca sólo en la zona del Alto Huallaga alcanzaban las 195.000 hectáreas.

“En los últimos 40 años se han producido cambios en el escenario rural [...] el 10% de las tierras hábiles (es decir, alrededor de 250.000 hectáreas) se han convertido a la hoja de coca, con fines no culturales” (Marticorena, 1993:16).

Del mismo modo, en los últimos años, el sucesivo asentamiento de las grandes redes de narcotráfico en las estribaciones del río Marañón ha influido en la alteración del ‘desorden’ establecido en la zona<sup>71</sup>.

Esto pone de manifiesto que, hasta ahora, todas las medidas empleadas para la erradicación de estos cultivos han sido ineficaces. La coca no sólo ha supuesto –y supone– un alto costo desde el punto de vista económico, sino que la lucha para erradicarla, se ha cobrado numerosas vidas entre las que no sólo hay funcionarios civiles o policías, sino Comunidades Indígenas enteras. En los territorios de Huallaga y Ucayali, la D.E.A (Drug Enforcement Agency) –organismo norteamericano para la lucha contra la droga que opera también en Perú– ha hecho bombardear y fumigar con defoliantes y productos químicos enormes extensiones de selva, ocasionando la contaminación de los ríos y la intoxicación de personas con sustancias letales.

Los intentos del gobierno por sustituir la coca por otros productos igualmente rentables<sup>72</sup> han fracasado. Incluso muchos campesinos (sierra) y agricultores (selva) que no pueden sacar sus cosechas al mercado por estar situados en zonas muy alejadas o muy mal comunicadas, comprueban que las redes del narcotráfico son tan poderosas que hasta el último rincón de la selva llegan con sus avionetas y helicópteros, facilitando al productor el traslado de la coca, ¿qué más se puede pedir?

En 1983, los Programas de Control y Reducción del Cultivo de Coca indemnizaban con 400 dólares por hectárea a los campesinos que dejaran de cultivar coca e iniciasen otra clase de cultivos:

“Con 200 de estos dólares que provienen naturalmente de la buena conciencia del gobierno norteamericano, el cocalero abre una nueva chacra y, como en las historias de Borges, el círculo vicioso se reproduce infinitamente” (Rumrill, s/f: 27).

Pero hay otras consecuencias producidas por el cultivo de la coca. Desde el punto de vista de la economía familiar, la coca desplaza a los cultivos alimenticios y comerciales de tipo legal. Como el cocalero posee muchos dólares, transforma su entorno abocándolo a la ‘dolarización’ de la selva. Al haber mucha ‘plata’, los precios suben disparatadamente, afectando enormemente sobre todo a aquellos mestizos o indígenas que no tienen nada que ver con este entramado económico.

Por otra parte, el cultivo de la coca provoca una rápida erosión y degradación de los suelos; esto significa que, para seguir ganando dinero y mantener ese ritmo de vida, hay que acaparar más tierras. Es aquí cuando se entra en verdadero conflicto con los pueblos Indígenas, que ven cómo poco a poco, y gracias al dinero, son invadidos sus territorios por estos cocaleros. Los resultados no se dejan esperar. En poco tiempo, los indígenas son acusados también (a veces con razón) de sembrar coca:

“Los colonos cocaleros están enfrentados con las autoridades que reprimen el cultivo de la coca y se buscan protección en los movimientos insurgentes armados. Los conflictos entre unos y otros cada vez son mayores, y traen la violencia y la guerra a nuestros pueblos.”<sup>73</sup>

Dentro del impacto medio ambiental, no sólo se verán afectados los suelos desde el punto de vista agrícola sino el medio ambiente en general. Evaristo Nugkuag, ex-Presidente de la COICA (Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica) y ex Presidente del Consejo Aguaruna y Huambisa nos ofreció en 1995 estos datos:

“Sobre la base de 160.000 hectáreas sembradas en la cuenca del río Huallaga y de una producción estimada de 6.400 toneladas de pasta básica, se estimó que se habían utilizado gran cantidad de dichos insumos<sup>74</sup> y que de estos llegaron por filtraciones a los ríos 57 millones de litros de keroseno, 32 millones de litros de ácido sulfúrico, 6.400.000 litros de

acetona, 3.200 toneladas de carburo y otros químicos. Envenenándose los ríos, se envenenan los peces y la vegetación de las orillas de la cual estos peces se alimentan” (Nugkuag, 1995:21).

En cuanto al etnocidio que sufren todavía los pueblos Indígenas, hay que añadir que se plantean como prioridad conseguir la desaparición de las conexiones y trágicas combinaciones que resultan de los complejos esclavismo-narcotráfico y terrorismo-narcotráfico.

#### 5.4. Intereses culturales

*“La habilidad de los antropólogos para hacernos tomar en serio lo que dicen tiene menos que ver con su aspecto factual o su aire de elegancia conceptual, que con su capacidad para convencernos de que lo que dicen es resultado de haber podido penetrar (o, si se prefiere, haber sido penetrados por) otra forma de vida, de haber, de uno u otro modo, realmente “estado allí”. (Geertz, 1989:14)*

##### 5.4.1. Los Antropólogos

No pretendemos en este apartado, ni calificar al profesional antropólogo de etnocida ni reproducir toda la historia del indigenismo paso a paso. La intención es analizar la idea de por qué, en un momento dado –ya sea en el campo, ya sea en la universidad, o a lo largo de la historia científica–, determinados antropólogos han sido parte integrante de todo el engranaje etnocida que poco a poco va acabando con los pueblos Indígenas.

¿Cuáles han sido sus implicaciones concretas en este proceso de etnocidio? ¿Por qué se ha implicado o por qué no lo ha hecho? ¿Quién estaba detrás de esas implicaciones? Muchas veces, y en el caso de la antropología también, el no implicarse (o no denunciar o no ayudar) en una situación grave significa, por omisión del deber de socorro, apoyar esa dicha situación.

Si, como estudiosos, estamos asistiendo ya sea de modo directo o indirecto, al análisis de una situación de destrucción de culturas, deberíamos estar en la obligación de no guardar silencio sobre ello. Pero muchos antropólogos de las universidades no entran en ese tipo de materia porque sospecho que intuyen que introducirse en esa “lucha” es como entrar en un pozo sin fondo.

Hay muchas maneras de hacer antropología y varias clases de antropólogos, y una de ellas nunca se va a comprometer con su trabajo (o con el objeto de su trabajo) mas que a escala teórica. Creo que, en el fondo, esta posición es la más coherente, inteligente o cómoda, pero no sé por qué, no la puedo compartir en su totalidad.

Quiero hacer un breve repaso histórico de lo que ha significado para los antropólogos y, sobre todo, para los indios el indigenismo<sup>75</sup>. Nos remitiremos también, al caso particular de Perú.

En la época colonial, surge un precoz ‘indigenismo’ como contrapartida al sistema de opresión que se daba sobre la masa indígena. Pero, al mismo tiempo que religiosos y administradores públicos criticaban esas injusticias, paralelamente se sostenía –de modo implícito– la inferioridad de los indígenas y la necesidad de justificar un tutelaje. Así surgen leyes protectoras como las Leyes de Burgos (1512-1513); una cédula real de 1530 prohibiendo la esclavitud indígena; las Leyes Nuevas (1542) surgidas a raíz del movimiento del Padre Las Casas, etc. El ideólogo peruano Mariátegui analizó claramente esta situación heredada:

“La derrota más antigua y evidente es, sin duda, la de los que reducen la protección de los indígenas a un asunto de ordinaria administración. Desde los tiempos de la legislación colonial española, las ordenanzas sabias y prolijas, elaboradas después de concienzudas encuestas, se revelan totalmente infructuosas. La fecundidad de la República, desde las jornadas de la Independencia, en decretos, leyes y providencias encaminadas a amparar a los indios contra la exacción y el abuso, no es de las menos considerables. El gamonal de hoy, como el “encomendero” de ayer, tiene sin embargo muy poco que temer de la teoría administrativa, sabe que la práctica es distinta” ([1928]1974:39).

En América Latina, es un hecho que la revolución mexicana de 1910, influenciará en la conciencia ‘indigenista’, pero no se dará este interés a nivel gubernamental sino que surgirán de entre la población más o menos acomodada e intelectual, una serie de Ligas y Asociaciones Pro Indígenas<sup>76</sup>, cuyos objetivos no pasan de ser meramente de beneficencia más que algo de tipo reivindicativo. Constituían algo parecido a la mayoría de las ONGs españolas de hoy.

En Perú, en la época del primer gobierno del Presidente Leguía (1908-1912) se creó el “Patronato de la Raza Indígena” cuyas funciones

consistirían en tratar las relaciones del indio con los terratenientes (se circunscribirá a zonas andinas, no afectará para nada a zonas de selva).

A raíz del “I Congreso Indigenista Interamericano” celebrado en Pátzcuaro (Michoacán, México) en 1940, se funda, con sede en México D.F., el “Instituto Indigenista Interamericano” cuyas funciones más destacables eran (Barre, 1988:38-9):

1. Obtener y clasificar toda clase de información sobre los pueblos Indígenas: problemática, legislación específica, actividades institucionales que les implicasen.
2. Fomentar y dirigir toda clase de investigaciones científicas sobre los pueblos Indígenas y proceder a la publicación y difusión de éstas.
3. Administrar fondos provenientes de donaciones o contribuciones.
4. Cooperar con las diferentes oficinas de Asuntos Indígenas de cada país miembro.

Los apoyos financieros principales que recibía provenían de la Organización de Estados Americanos (OEA), la UNESCO, el CREFAL (Centro de Educación fundamental para el Desarrollo de la Comunidad en América Latina), la OIT (Organización Internacional del Trabajo), diversas fundaciones como la Ford, contribuciones particulares, etc.

El III también recibirá ‘influencias’ del Instituto Lingüístico de Verano. Guillermo Townsend, su fundador, “ligó la suerte de Wycliffe al indigenismo, a la ideología de las primeras burocracias de asuntos indígenas en América Latina. Ofreciendo estudiar los numerosos idiomas, enseñar español a los indígenas e integrarlos a la vida nacional, formó un instituto que colmaba los sueños de los indigenistas mexicanos” (Stoll, 1985:100).

Se esperaba usar la antropología para incorporar a los indígenas a la sociedad nacional. Uno de los medios para hacerlo será la extensión de los programas de educación bilingüe que el ILV ofrecerá perfectamente elaborados<sup>77</sup>.

En Perú, el Instituto Indigenista Peruano se funda en 1946<sup>78</sup>, estando en la Presidencia Luis Bustamante. Bajo el mandato de Belaúnde, perdió su autonomía y se convirtió en una dependencia del Ministerio de Trabajo<sup>79</sup>. La mayoría de los programas que se pondrán en marcha por parte del Instituto serán ‘programas de desarrollo’, pa-



ra los cuales se contaba con la asesoría de expertos de la OIT, la UNESCO y la OMS. A través del indigenismo, no sólo llegarán los antropólogos sino toda clase de ‘voluntarios’ para estas labores y, me consta que la mayoría de ellos, con un gran desconocimiento de la realidad integral de los pueblos Indígenas. Estos primeros voluntarios serán los pioneros de lo que después serán los cooperantes, enviados para labores similares por organismos gubernamentales, en principio y, después por ONGs.

Las cosas van a cambiar a partir de 1971, cuando tenga lugar la reunión que patrocina en Barbados el Consejo Mundial de Iglesias (CMI), con el auspicio de la Universidad de Berna (Suiza) y la propia Universidad de las Indias Occidentales de Barbados, a la que asisten diversos antropólogos conocedores de la problemática del indígena amazónico, que acordaron reunirse en un Congreso de Americanistas y que representan en ese momento a la antropología ‘disidente’<sup>80</sup>. En Barbados I ya se señala un resurgimiento de la conciencia indígena, pero aún así, y a pesar de que la Declaración resultante del encuentro es hecha por no-indígenas<sup>81</sup>. Esa primera reunión de Barbados supone un paso adelante en el cambio intelectual sobre las actitudes que hasta ahora habían llevado a cabo los antropólogos. Se reconocerá que la política indigenista “era otra expresión del colonialismo interno” (Stoll, 1985:208) y se concede ‘permiso’ a los pueblos Indígenas para llevar a cabo sus propias alternativas de solución a sus problemas.

Ya en la segunda reunión de Barbados en 1977 la presencia de los Movimientos y Organizaciones Indígenas es un hecho. Esta vez, se contará con ellos para definir estrategias unificadas. Nuevamente patrocinará el C.M.I. y la organización del encuentro correrá a cargo del CADAL (Centro Antropológico de Documentación de América Latina, con sede en México). En las sesiones se hablará y se analizarán los posibles canales de cooperación directa entre entidades nacionales e internacionales y los Movimientos y Alianzas Indígenas presentes. Aprovechando toda esta corriente de asunción de los verdaderos problemas de los pueblos Indígenas y, siendo muy conscientes de que tarde o temprano la fuerza de las aún no consolidadas Organizaciones Indígenas iba a crecer al mismo ritmo que crecían las agresiones hacia ellos, renacieron en los misioneros los ánimos de seguir ejerciendo el control que por ahora veían amenazado por los antropólogos de ideas

más combativas y por los líderes de pueblos Indios. La antropología será una de las armas que utilicen para sus fines y, en algunas ocasiones, esta antropología no será hecha por antropólogos propiamente dichos sino por religiosos que ‘juegan’ a ser antropólogos. En otras palabras, los mismos religiosos crearán instituciones dedicadas al estudio de la Amazonía e invitarán a participar en sus investigaciones a diversos profesionales de la antropología, recién salidos o no de las universidades<sup>82</sup>. En las Asambleas Episcopales regionales que celebran entre 1972-73 los misioneros destinados en la selva, se insta a:

“Descentralizar los centros misionales, ejemplo: Equipos volantes de la Compañía Misionera en el Alto Marañón.

Preocupación honda por conocer a los Nativos, la buena voluntad no basta, hace falta una investigación social y algo de Antropología [...] Esa investigación antropológica debe hacerse por motivos teológicos, tratando de descubrir allí, algo de la voz de Dios en la selva” (Mercier y Villeneuve, 1974: 96-98).

Otro de los aspectos negativos que puede llevar consigo la antropología es, precisamente, la persona en sí del antropólogo. Ya no sólo sus conexiones políticas o ideológicas, ni sus posibles dependencias de instituciones u organismos que puedan calificarse de etnocidas; será el propio individuo, con su conducta dentro de una Comunidad Indígena la que podrá provocar o no alteraciones o cambios que puedan ser considerados etnocidas.

“Los objetos, las manías, las necesidades que el extranjero trae consigo, se convierten, con mayor o menor intensidad, en los modelos por los cuales el indígena se interesa y a los cuales quiere adaptarse. El lingüista, el antropólogo, el hombre de buena voluntad... corren el riesgo, por tal motivo, de ser para ellos un ejemplo peligroso. Es difícil explicarle al indígena que no debe ceder a la moda del pantalón, cuando el que está hablando usa uno, etc.” (Jaulin, 1974:24).

Tengo que confesar que yo era de la misma opinión, en un principio, que Jaulin. Pero después he podido comprobar que mi propio etnocentrismo me llevaba a pensar así y que, nuevamente, somos nosotros, los expertos, los antropólogos, los occidentales, los que queremos a toda costa mantener la imagen del ‘indio’ sin tener en cuenta que el indio puede y quiere vestirse como le viene en gana, puede y quiere te-

ner si le apetece un radio-cassette, y puede tener si lo desea una computadora. ¿Pero quién soy yo para afligirme al ver a un indio con pantalón vaquero o zapatillas deportivas? Es absolutamente algo muy personal de cada cual y, ya sea indígena, mestizo o blanco, cada uno es libre de vestirse (siempre que pueda costárselo) como desee. Ese es uno de los principios de la autodeterminación. Me consta incluso que Jaulin está afligido, porque sabe que pasados unos años, las fotografías que obtenga como recuerdo de su estadía en territorio indígena ya no le quedarán tan coloristas.

“Para lograr un empleo, pana no tener el aspecto de un ‘salvaje’ es necesario, sobre todo en los hombres, vestir el uniforme de la sociedad occidental: un pantalón, una camisa y unos zapatos” (Lacoste, 1982:100).

Pero no quiero criticarle duramente porque, como digo, a ‘todos’ nos ha pasado lo mismo en mayor o menor medida. A Fericgla en su andadura ecuatoriana también le asaltan las dudas:

“Todo esto me resulta profundamente angustioso porque a cada paso que doy puedo reconocer que genero un cierto desequilibrio social con mi simple entrada, a cualquier centro donde vaya y por respetuoso que procure ser [...] Saben que no soy turista, que tengo permiso para moverme por su territorio y soy colaborador de su Federación shuar, que soy amigo de hace años y llevo regalos cada vez que entro hasta aquí (o hasta donde sea) [...] Sé que, bromas aparte, el mero hecho de estar en un centro shuar de dentro ‘hace daño y hace bien’ a la comunidad, y eso me angustia visceralmente. Aunque siempre dejo claro que si no me quieren me voy al instante, y procuro mantener una actitud permanente de respeto a ultranza, me siento involuntariamente representante del pecado occidental: el expansionismo materialista disfrazado de mil maneras” (1994:130-31-32).

En cualquier caso, el hecho de que un indígena amazónico vista hoy ropa ‘occidental’ ya es *peccata minuta*, es un tema trasnochado, y habría que volcar toda la importancia hacia los gravísimos problemas que amenazan a estos pueblos y que, a lo largo de esta investigación, hemos ido viendo.

### 5.4.2. *La propiedad intelectual*

*“La realidad es que campesinos e indígenas seguramente venderían barato sus hipotéticos Derechos de Agricultores, no porque (hasta ahora) ellos mismos atribuyan un bajo valor social a su trabajo y a su conocimiento agronómico, y no sólo porque den un valor actual bajo a los beneficios de la biodiversidad para las generaciones futuras, sino también porque son pobres.” (Martínez Alier, 1993:92).*

Durante muchos años, los pueblos Indígenas, a través de sus dirigentes o representantes, hacían saber a los antropólogos y otros especialistas científicos, su disconformidad con el hecho de que se sacaran datos referentes a su cultura —como sus modos de vida, ritos, formas de amar, etc. — de modo indiscriminado y, también, material fotográfico abundante que hacía que el indio aún lo fuera más ante los ignorantes ojos de occidente.

No se daban cuenta estos especialistas de que, en su afán muchas veces de denunciar una situación o de plasmar una instantánea de lo exótico, recurrían a imágenes que parecían inofensivas, pero que podían llevar a inducir pensamientos y razonamientos muy alejados de la realidad o de lo éticamente deseable.

Poco a poco va surgiendo en los pueblos Indígenas, la necesidad de establecer un control sobre los datos que de sus sociedades y civilizaciones sacan los estudiosos foráneos o extranjeros. Ejemplos de resistencia ante el ‘expolio’ de conocimiento científico lo tenemos en el Pueblo Aguaruna, que, en los años 70 hundieron en el río parte del material que había recogido y utilizado en la recolección el botánico norteamericano Brent Berlin, por no querer dejar copia de sus trabajos ni comprometerse a ello. En 1979 los Aguaruna desalojan también a los componentes de la Compañía alemana del conocido cineasta Werner Herzog, que quería rodar una película sobre Fitzcarrald y quiso en todo momento plasmar su ‘particular’ visión de los indios y moverse a su antojo por su territorio sin el menor respeto. Cometió el error, incluso, de rodearse del ejército para garantizar su seguridad, manifestando así su prepotencia. Los Aguaruna urdieron un arriesgado plan y los echaron de allí definitivamente. Herzog tuvo que ‘irse a rodar’ a territorio Asháninka.

Pero, desde los años 90, el uso de todo lo que significa étnico o indígena pasa ya por ser un asunto eminentemente comercial. Es entonces cuando los dirigentes de las Organizaciones Indígenas reivindican el derecho a la propiedad intelectual sobre sus conocimientos ancestrales, sobre su arte, sus medicinas y sus diversas formas de terapia, entre otras cosas.

El tema se hace especialmente delicado en lo que respecta a los pueblos amazónicos, porque es a la Amazonía hacia donde han sido dirigidas las miradas por parte de las transnacionales farmacéuticas, que esperan sacar poco menos que el ‘elixir de la eterna juventud’ del, todavía desconocido en gran mayoría, mundo botánico. Hay tales esperanzas depositadas y atribuidas a estas plantas, que, al igual que si se tratara de un movimiento mesiánico, son muchos los científicos que esperan sacar de ellas respuestas para el SIDA, el cáncer y otras muchas enfermedades infecciosas<sup>83</sup>.

“Daniel Janzen, biólogo de la Universidad de Pensilvania y estudioso de la Amazonía, considera, por su parte, que destruir aunque sea sólo una hectárea de selva tropical sin estudiarla detenidamente equivale a romper un libro sin leerlo” (Drago, 1990: 2).

Aunque no todo será en beneficio de la salud propiamente dicha. La industria cosmética también tiene puestos sus ojos en la Amazonía y en sus plantas. Empresas de productos ‘naturales y ecológicos’ como *Body Shop* han comercializado ya con gran éxito aromas y fragancias para cosméticos y hasta nuevos sabores para helados.

“La diversidad etnobotánica de los pobres ha sido notada recientemente por muchos autores en un marco general de elogios a la agroecología basada en un conocimiento indígena y campesino que evoluciona continuamente” (Martínez Alier, 1993:86).

Las plantas no son las únicas que van a proporcionar a occidente nuevas salidas comerciales. La diversidad genética seguirá en importancia a éstas, y piensan que su estudio y experimentación, llevará a la obtención de nuevas vacunas y medicamentos y, a la mejora y domesticación de determinadas especies que puedan servir para garantizar la alimentación humana. Existe, en esta línea, el Proyecto Genoma Humano, que fue incluido en el Convenio sobre Biodiversidad acordado en la Cumbre de Río (1992) y que se creó con la finalidad de preser-

var la variedad de seres vivos que existen en el planeta. Dentro de este Proyecto, existe un subgrupo llamado Human Genome Organization (HUGO) cuyo fin es tomar muestras de sangre, tejidos y pelo de 722 tribus indígenas de todo el mundo en peligro de extinción (alrededor de unos 15.000 individuos). La disponibilidad de este material genético supondría, por un lado, la posibilidad de acceder a un amplio campo de ADN que permita investigar y desarrollar remedios contra determinadas enfermedades incurables y, por otro lado, permitiría que este mismo material genético pudiera ser empleado en el diseño de armas biológicas contra estas comunidades humanas específicas. El problema ético es grave dado que los dueños legítimos legales de las muestras son los países y no los dueños del territorio<sup>84</sup>.

Por otra parte, al evaluar los bosques tropicales, los especialistas ya no se van a centrar exclusivamente en el valor de las clásicas materias primas, que hasta ahora hemos ido viendo a lo largo de este trabajo (maderas, oro, petróleo, minerales, etc.); ahora estudiarán minuciosamente el valor potencial de los recursos no descubiertos (especialmente en el área medicinal) y, se fomentarán investigaciones que permitan el desarrollo de nuevos productos. Casi podríamos afirmar que se ha abierto un nuevo frente que se avecina contra el Pueblo Amazónico: el *frente científico*.

Estos recursos, que se hallan en territorios indígenas, tienen un valor. Como stocks de riqueza, es decir, recursos aún no extraídos, tendrán un distinto valor a aquellos recursos puestos en el mercado. Los indígenas se dan cuenta de ello y ven cómo occidente, una vez más, se sigue enriqueciendo a costa de lo que ancestralmente les pertenece.

Los pueblos Indígenas, a través de sus Organizaciones, reclaman el derecho a ser reconocidos beneficiarios de su propio conocimiento, estando abiertos en todo momento a que estos conocimientos, queden al servicio de la humanidad. Pero, si la humanidad está dispuesta a pagar “lo que sea” a un laboratorio farmacéutico por una medicina ‘x’ y está dispuesta a pagar a los microbiólogos para que avancen en sus descubrimientos, ¿por qué no se le pueden reconocer esos derechos de propiedad intelectual a los primeros descubridores de estos productos naturales?

“La cuestión que se plantea es si los recursos genéticos en general (los silvestres, los de las variedades tradicionales mejoradas, los de las varie-

dades modernas y los de la ingeniería genética) deben ser comercializados o deben continuar siendo 'patrimonio de la humanidad'. Los recursos genéticos producidos por la selección y mejora tradicional de plantas y recolectadas en los campos, hasta hoy no han sido pagados; en cambio las empresas que venden semillas mejoradas modernas insisten en cobrar, y los productos de la ingeniería genética no sólo serán vendidos sino que estarán monopolizados a través de un sistema de patentes" (Martínez Alier, 1993:86-87).

## Notas

- 1 Los primeros lugares que fueron objeto de una poderosa campaña publicitaria en favor del turismo fueron Ayacucho y Huaraz. Ayacucho, cuna del movimiento de "Sendero Luminoso" se publicita ahora como la ciudad que más iglesias coloniales típicas tiene y más bella artesanía en barro, entre otras cosas. En Huaraz, tanto el Parque Nacional Huascarán como la zona arqueológica de Chavín de Huantar eran territorios tomados por la guerrilla. En 1988 intenté ir a Chavín y fue imposible porque las carreteras estaban tomadas por los 'terrucos' y adentrarse en ellas significaba ser víctima de un asalto. Ha sido posible ir en 1993, cuando ya había sido detenido el líder de Sendero Luminoso Abimael Guzmán, conocido como el "Camorista Gonzalo".
- 2 A este turismo de aventura, lo califican incluso en las campañas publicitarias como 'turismo de adrenalina' donde se incluyen actividades deportivas tales como el parapente, puenting, ala delta, canotaje, *trekking* o senderismo, escalada, alpinismo, etc. Todo ello realizado en parajes naturales calificados como "Parques Nacionales" o Reservas Naturales.
- 3 El costo se refiere a ambas partes. Los españoles sufren el repetido fracaso de sus incontables entradas a territorio jíbaro. Al igual que lo fueron los incas, los españoles fueron vencidos por estos grupos móviles expertos en su selva. Las lluvias intensas tropicales, lo espeso de la floresta, los ríos caudalosos y difíciles de navegar, las fiebres devastadoras, etc., supusieron una barrera bioclimática que no pudieron eludir estos hombres y que se convirtió en tenaz freno de la expansión militar hispana.
- 4 Castellano que estuvo en México con Hernán Cortés. Acompañó a Pizarro en la fundación de Lima. "*En 1557 reúne en Loja 250 expedicionarios españoles más muchos más indios amigos para servir de cargueros...*" (Guallart, 1990:76)
- 5 Logroño de los Caballeros era un caserío de apenas 300 almas, diseñado según la disposición reglamentaria, con una estructura cuadrada, con plaza de armas, una iglesia, una casa consistorial y las calles formando cuadras regulares con salida a dos calles para casos de emergencia: "...de la ciudad de Cuenca [...] fueron introduciéndose con sus familias varios españoles, quienes en poca distancia de las juntas de los dos ríos Paute y Zamora fundaron la tan nombrada ciudad de Logroño de los Caballeros, donde, por la abundancia de oro que se sacaba a cada paso, se pusieron cajas Reales, de donde pasaron después a Loxa y de allí a Cuenca." (Maroni, 1738:271)

- 6 El Padre Juan de Velasco, criollo de Riobamba, fue autor de la *Historia moderna del reino de Quito y crónicas de la provincia de la Compañía de Jesús del mismo reino (1550-1685)* el cual, no estuvo personalmente en las misiones y escribió su obra desde su exilio en Italia. La alusión que hace del tipo de castigo que, se supone, emplearon los Shuar nos lleva a pensar que no se trata de una práctica propia del Pueblo Jíbaro sino más bien de un castigo que ya había sido recogido anteriormente en la Biblia y que el Padre conocía muy bien. Se trata del castigo de Moisés hacia los hijos de Israel descrito en el éxodo (Exodo, capítulo 32, versículos 19 y 20):  
 “Cuando Moisés llegó cerca del campamento y vio el becerro y las danzas, ardió en ira, arrojó de su mano las tablas y las hizo añicos al pie del monte. Luego tomó el becerro que habían hecho, lo quemó y lo molió hasta reducirlo a polvo, que esparció en el agua, y se lo dio a beber a los hijos de Israel.” (Biblia de Jerusalén, 1967:97). Del mismo modo, otro jesuita, que también nos dejó su obra *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español (1637-1767)* fue José de Chantre y Herrera, que, igualmente, jamás puso sus pies en tierras americanas.
- 7 Soy consciente de que muchos dirigentes indígenas de América Latina no emplean el término ‘neocolonización’ sino ‘colonialismo interno’. Me permito emplear el primer término, por considerar la neocolonización un proceso llevado a cabo bajo similares patrones políticos y de conducta que se habían estado empleando en el período colonial y cuyos resultados, desde el punto de vista del impacto producido sobre los pueblos Indígenas, han causado similares efectos. Se pretende subrayar la idea de continuidad en el propósito controlador colonialista que sustenta un proceso en el que, sin embargo, son muchos los elementos y proyectos nuevos.  
 El término ‘colonialismo interno’ no se ha preferido por estimar que va más cargado de connotaciones vinculadas a la lucha política, e incluso partidaria, peruana.
- 8 Balta fue uno de los presidentes que más anhelaba impulsar la colonización de la selva. Adoptó todas las medidas a su alcance, pero sus esfuerzos no tuvieron el éxito esperado.
- 9 Uno de los proyectos fue el “Proyecto Especial Pichis-Palcazu en la selva Central (afectando al Pueblo Asháninka y Amuesha) firmado en 1980 por un monto de 25 millones de dólares. El programa incluía la construcción de una carretera marginal como vía de penetración a los nuevos asentamientos de colonos, agroindustrias e industrias extractivas.  
 En el año 1978 se había construido la carretera marginal “Tarapoto-Olmos”, que afectaba directamente a las poblaciones Aguarunas del Alto Mayo. Las carreteras serán la más sólida estrategia de conquista.
- 10 Sobre todo en el caso del conflicto fronterizo entre Perú y Ecuador que afecta al Pueblo Aguaruna-Huambisa y Shuar.
- 11 El territorio de Chamikar está situado a orillas del río Nieva y está compuesto por 4 comunidades Aguarunas: Tayunts, Quinguisha, Ipakuma y Kayacusha. Tayunts esta atravesada por la carretera marginal del oleoducto, principal vía de penetración de colonos de la zona.
- 12 Los dirigentes estuvieron presos en la cárcel de la ciudad de Bagua Grande. Salieron en libertad el 28 de marzo de 1989.



- 13 El indígena que mató a Damián había recibido dinero de manos de un colono del caserío invasor “José Olaya”.
- 14 El Protocolo de Río de Janeiro fue llamado oficialmente “Protocolo de Paz, Amistad y Límites y para Perú constituyó la última palabra en su conflicto de fronteras con Ecuador.
- 15 El territorio objeto de conflicto abarcaba una extensión de 340 Km<sup>2</sup> en la llamada Cordillera del Cóndor.
- 16 El destacamento de Teniente Pinglo tiene una “funesta” fama entre los Aguaruna-Huambisa. Cuando recorrí la zona en 1988 y 1989, en ambas ocasiones se me habló de la existencia de fosas comunes en la parte trasera de los límites del destacamento. Según los Aguaruna, a poco que uno excavara podían encontrarse los cuerpos. Todos ellos son esqueletos ‘desconocidos’, pero se sabe, con certeza, que muchos soldados ‘levados’ forzosamente tanto en las ciudades como en las mismas comunidades indígenas, fueron víctima de malos tratos, hasta el punto de que, al morir a consecuencia de ello, las familias eran informadas de que el soldado en cuestión ‘se suicidó’ por no poder soportar, o bien el régimen de disciplina militar, o bien, las duras condiciones y tediosa vida militar en la selva o, por el contrario, alegaban ‘deserción’. Cuando los familiares han solicitado que se le devuelvan los cuerpos, las autoridades militares nunca han accedido ni han dado razón alguna de ello.
- 17 Las “Chuchumecas” eran prostitutas traídas de la costa. Según mis informantes, nunca se cogieron muchachas indígenas para este fin en esa época. A estas mujeres también se las denominaba ‘las visitadoras’ o, vulgarmente, ‘las mecas’. Para los habitantes de la pequeña ciudad de Santa María de Nieva, constituía todo un morbo esperar la llegada de la lancha que traía a las “mecas”, desde el puerto de Imaza.
- 18 Declaraciones de Felipe Tsenkush Chamik, entonces presidente de la FICSHA (Federación Indígena de Centros Shuar y Achuara) de Ecuador.
- 19 El último y definitivo acuerdo sobre el conflicto fronterizo entre Perú y Ecuador se firmó en octubre de 1998. Este Acuerdo de paz “señala el comienzo y la vigencia de los tratados de integración fronteriza, desarrollo y vecindad, y de comercio y navegación. El Acuerdo obliga a ambos países a la constitución de zonas de protección ecológica, dentro de su territorio y conforme a su legislación nacional” (Dr. Javier Aroca Medina. *Los pueblos Indígenas de la frontera amazónica: simbolizan el verdadero canto de amistad entre Perú y Ecuador*. 1999. Lima. <http://coppip.rcp.net.pe>)
- 20 En 1992, en un pueblo del Departamento de Puno, llegaron los Senderistas y reunieron en la plaza de armas a todos los habitantes que pudieron encontrar. Era una mujer quien comandaba aquella avanzada senderista. Mandó dar un paso al frente al alcalde y ordenó que lo fusilaran. Todo el pueblo se opuso, saliendo en defensa de su alcalde explicándoles que era hombre justo, elegido por ellos y que no tenían queja de él. Los hombres de Sendero, ante la actitud del pueblo, depusieron su actitud, pero la mujer que los comandaba agarró al alcalde de los pelos y gritando: – ¡hemos venido para cumplir un objetivo y lo cumpliremos!–, le pegó un tiro en la cabeza. La respuesta de la gente no se hizo esperar y, en pocas semanas, uno a uno fueron cayendo presos diversos integrantes de la guerrilla que operaba en la zona y simpatizantes. Durante un tiempo los terroristas se retiraron de la zona, pero, después, regresaron con más violencia e impunidad.

- 21 Ciudad ribereña situada actualmente en el Marañón con la confluencia del Huallaga. Se asienta cerca de la antigua reducción, fundada por los jesuitas, de “Santiago de la Laguna”, donde se conglomeraron a varias naciones indias, entre ellas los Ucayaes, los Xitipos (Panos), los Chepeos y los Cocamillas.
- 22 Los “Sinchis” son los soldados pertenecientes a batallones especializados en la lucha contrainsurgente. Los sinchis cultivan una imagen de ferocidad y terror, llegando incluso a embadurnarse con sangre durante sus sesiones de entrenamiento. Les obligan también a criar cualquier mascota, para después torturarla y asesinarla sin piedad, no teniendo que demostrar el sinchi sentimiento alguno ante ese hecho. Personalmente los he visto hacer instrucción en la selva, en el poblado ribereño de San Lorenzo, corriendo por las calles bajo el sol, durante horas, embadurnados con trazos de betún negro, y cantando estruendosamente sus consignas militares. Su sola presencia, lejos de dar seguridad, impone miedo.
- 23 En diciembre de 1982 se crearon, por orden presidencial, comandos político-militares para administrar las zonas de emergencia. Estos comandos, estaban encabezados por jefes del ejército y la marina. La administración de las zonas de emergencia se reguló en la Ley 24150 en el año 1985, y esta confería facultades extraordinarias al jefe de la zona, incluyendo poderes de detención sin que ninguna autoridad civil pudiera mediar en ello. Las fuerzas implicadas en la “defensa” de las zonas de emergencia eran: unidades del ejército de tierra, infantería de marina, Guardia Civil y Defensa Civil (las patrullas campesinas). También participó en esto la Guardia Republicana, que se ocupaba de defender la seguridad de diversas instalaciones oficiales (en el caso de la selva, custodiaban las estaciones petrolíferas de PetroPerú).
- 24 En 1989, según comunicación personal, un enfermero italiano que trabajaba en un dispensario en el río Napo con comunidades Kichwas, fue interrogado por el ejército durante varias horas, obligándole a contar “todo lo que sabía de las Brigadas Rojas” y su ‘vinculación’ con ellos. En febrero de 1991, cuando me dirigía a hacerme cargo del Proyecto de Asistencia Primaria en Manseriche, fui interceptada en la noche por una camioneta de la que se bajaron varios individuos encapuchados armados con metralletas. Después de encañonarme y registrarme todo lo que llevaba, me dejaron libre con la condición de que acudiera a la mañana siguiente al puesto policial (Guardia Republicana). Me interrogaron durante dos horas preguntándome nombres de supuestos senderistas, mis conocimientos sobre la ETA y mis intenciones para con los indígenas. Cuando me identifiqué como cooperante sacando mi tarjeta expedida por el Ministerio de Relaciones Exteriores, adujeron que el documento era falso porque —“nunca habían visto uno igual”—. Al final de todo, me solicitaron que ‘colaborase’ con ellos convenciendo a los Aguaruna para que cooperaran con la policía delatando a los supuestos sospechosos de terrorismo.
- 25 Tanto miembros de MRTA como de Sendero Luminoso hicieron durante varios años apología de su lucha en Madrid, estableciendo un puesto de información en la zona del Rastro. También durante los primeros años, su lucha guerrillera fue comparada a la llevada a cabo por Ernesto “Che” Guevara o Fidel Castro, pero, toda comparación es odiosa y las ya imparables dimensiones de sus actos violentos e irracionales, (sobre todo de los Senderistas) fueron poco a poco alejando esas asociaciones.

- 26 Datos recogidos de la II Convención Regional de Organizaciones Indígenas de los Departamentos de Pasco-Ucayali y Junín (3-8 febrero de 1992-Satipo) (AIDSESP, 1992b:13).
- 27 Es verdaderamente pronto si se tiene en cuenta que la Compañía de Jesús se forma en 1532.
- 28 En el momento de la expulsión, en territorio americano (desde California hasta Tierra del Fuego), hay unos 2.535 jesuitas, distribuidos entre 256 centros misioneros (Uriarte, 1986:12).
- 29 Tenemos dudas respecto a este dato recogido del libro de Guallart (1990), porque en el mismo libro se hace referencia a la creación de la Prefectura de San León de Amazonas, con sede en Iquitos, el 3 de mayo de 1899, que es la que se le asigna a los Padres agustinos y que se extendía desde la frontera con Ecuador hasta el Yavarí y desde el Putumayo hasta el Pongo de Rentema.
- 30 En la obra de Mariátegui *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* se recoge el criterio que José León y Bueno publicó en el Boletín de la Asociación Social de la Juventud, en Lima, mayo de 1928:  
 “Sólo el misionero puede redimir y restituir al indio. Siendo el intermediario incansable entre el gamonal y el colono, entre el latifundista y el comunero, evitando las arbitrariedades del Gobernador que obedece sobre todo al interés político del cacique criollo...” (Mariátegui, 1928: 42)
- 31 Estos padres fundadores de las misiones son: el Padre Gaspar de Cugía y el Padre Lucas de la Cueva, el cual pasará de ahí a conquistar la Provincia de Xeberos. (Maroni, [1738]1988:470)
- 32 El mismo sistema va a emplear siglos después el Instituto Lingüístico de Verano y otras sectas no católicas.
- 33 Hasta en el Diccionario Espasa-Calpe en su edición de 1955, hace referencia a la frase empleada ya por Maquiavelo a principios del siglo XVI: “el fin justifica los medios” y ésta, según el Diccionario, ha sido atribuida por muchos a los miembros de la Compañía de Jesús, dado su peculiar modo de hacer, aunque no consta como tal en sus Estatutos ni ha sido reconocida en ninguno de sus escritos.
- 34 Hago una llamada de atención sobre estos requisitos. Su cumplimiento no va a constituir un capricho de la orden sino que, sobre la base de la experiencia, se darán cuenta de que este punto es parte fundamental del éxito de la empresa. Del mismo modo, sucederá con la elección de los lingüistas del Instituto Lingüístico de Verano y, posteriormente, con la elección de los cooperantes que van a acudir a zonas indígenas. Puede parecer exagerada la comparación en un período tan amplio de la historia, pero los esquemas que se reproducen para introducir agentes externos en la Amazonía son casi siempre los mismos.
- 35 Resulta sorprendente cómo estigmatizan el sector Aguaruna de la ciudad de Nieva calificándolo como ‘pueblo joven’, denominación que, indudablemente, lleva asociada la imagen de marginalidad, subdesarrollo, carencias, etc., mientras que, en realidad, es una Comunidad Aguaruna que *resiste* en una ciudad mestiza. Desde el año 1983, la ciudad de Nieva tenía un Alcalde Aguaruna -Francisco Juwau Untsumak-, el cual fue varias veces amenazado y no siempre pudo llevar a cabo una política alternativa, porque todo el sector mestizo y los mismos religiosos, no se lo permitieron.

- 36 Al igual que se preguntan los Aguaruna y me pregunto yo ¿dónde va a parar el dinero que se saca de las misiones y que se destina a las misiones? En Nieva ya he visto cómo los religiosos disponen de deslizadores con motores fuera borda, embarcaciones de gran calado para los traslados de mercancías, ‘medicinas’ y donaciones. También he visto que tienen una televisión y un vídeo que fue obtenido ‘para el pueblo’ y que sólo puede verlo el pueblo el día de Fiestas Patrias, en Navidad y fechas similares, o cuando los religiosos quieren. Fericgla se hace la misma pregunta cuando está en Ecuador y obtiene una respuesta del Padre Clemente:
- “Las misiones son uno de los lugares religiosos -no el único- donde más corrupción económica hay (además de otros tipos). Llega dinero abundante de Europa y de Estados Unidos, pero los misioneros que están realmente en la punta de lanza, como este hombre, casi deben sobrevivir con lo que ellos mismos generan o consiguen. ¿Dónde va a parar este dinero? Cuando hace una temporada que uno vive aquí, huele a dónde va a parar, y no es precisamente al destino para el cual suelen donarlo los devotos. Rafael Clemente, muy diplomático, me responde que -las cúpulas cuesta mucho llenarlas, sean políticas o religiosas, y las cúpulas son las cúpulas...-” (1994:182)
- 37 Este hecho marcó a muchas de ellas. Una de mis informantes, Aguaruna ex alumna de esta escuela, me refirió estas prácticas llevadas a cabo por las monjas. La mujer Aguaruna, no concibe mostrar su sexo a su propio esposo, mucho menos a un extraño. Incluso no es capaz de dar a luz ante un médico varón o enfermera no indígenas, por su altísimo sentido del pudor. Y esta práctica que se llevó a cabo en Nieva, hizo pensar a algunas jovencitas que si habían mostrado su sexo ante unas extrañas nunca iban a ser aceptadas por su gente, cosa que nunca llegó a pasar, pero ellas siempre lo sufrieron así. A chicos y a chicas se les insistía y amenazaba constantemente si no ‘confesaban’ todo lo que se refería a sus relaciones íntimas, otro hecho que al Aguaruna le parece poco menos que aberrante, porque el Aguaruna concibe las relaciones como algo verdaderamente íntimo y no para ir aireando ante extraños.
- 38 Jaulin también habla de casos parecidos en Venezuela frontera con Colombia, en particular sobre la Misión de los Ángeles de Tucucco regentada por capuchinos españoles:
- “En Tucucco, y también en las otras misiones, los sacerdotes determinan los matrimonios; para ellos, sólo su bendición establece las uniones verdaderas. La única manera de evitar las uniones libres, paganas, motilonas, es, para los monjes, elegir y unir ellos mismos a las parejas. Por lo tanto, la autoridad misionera no sólo reemplazó la libertad amorosa sino también el sabio sistema motilón de las uniones” (1973:36-37).
- 39 Palabras de Guillermo Townsend, fundador del Instituto Lingüístico de Verano en la revista *Translation*, primavera de 1956. Recogido en Stoll, 1985:401.
- 40 El masato es una bebida Aguaruna, y de otros grupos de la selva, que se elabora a partir de la masticación de la yuca cocida, mezclada con agua tibia y dejada fermentar. A mayor número de días de fermentación, adquiere mayor grado alcohólico. Supone el alimento y refresco más común del indígena, constituyendo un impor-

tante aporte de calorías y electrolitos para aquellas personas que han caminado duramente por la selva y necesitan reponer líquidos. Tomado recién hecho e incluso, al día siguiente, no tiene ‘fuerza’, es decir, no se aprecia su grado alcohólico en nada. Representa, además, la cortesía obligada y la mínima hospitalidad, siendo la bebida que se ofrece a aquel caminante o pariente que pasa por una casa y entra en ella unos minutos para descansar. Al pretender eliminar esta bebida de la dieta del Aguaruna, los evangélicos rompían a su vez, este código de mínima hospitalidad, teniendo que sustituir esta bebida por refresco de toronja, para lo cual necesitan comprar azúcar porque si no, es extremadamente ácido, generando ya un gasto innecesario que antes no existía. Por tanto, si llegas a la casa de un Aguaruna evangélico y no hay azúcar para preparar refresco, lo más posible es que te quedes sin beber nada.

- 41 Además del Instituto Lingüístico de Verano, en Perú se instalan otras sectas evangélicas, como por ejemplo la “Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal”. Esta secta de inspiración e ideas mesiánicas causó grandes daños al Pueblo Indígena porque invadió territorios indios impunemente apoyándose en la idea de que eran la “Tierra Prometida”. Han sido denunciados por apropiación ilícita, explotación e, incluso, asesinato de aquellos que quisieron oponerse a la secta (caso de los indígenas Yaneshá). No obstante, basaremos nuestro trabajo en la incidencia del Instituto Lingüístico de Verano por ser ésta de mayor envergadura e importancia en lo que compete al Pueblo Aguaruna.
- 42 Stoll no menciona qué sucede con Venezuela y Surinam.
- 43 Presentado en la Pastoral de Nativos, Lima, 1973.
- 44 El ILV se apoyó siempre y tuvo como mejor aliado al ejército. Cualquier campaña contra la secta era inmediatamente atribuida a “conspiraciones de índole comunista” que sólo pretendían erradicar el cristianismo en el Perú (Stoll, 1985:301). Los evangélicos en sus prédicas ordenaban y justificaban la impunidad de los gobernantes y, por supuesto, del ejército: “Obedece a los superiores legales porque Dios es quien les ha otorgado el cargo. No hay ningún gobierno en la tierra (al) que Dios no haya permitido llegar al poder” (Stoll, 1985:318).
- 45 Estos profesionales serán, entre otros, los antropólogos Alberto Chirif y Stefano Varese, el abogado Pedro García Hierro y varios de los componentes del Proyecto “Desarrollo Alto Marañón” (conocido como Grupo DAM). Entre los profesionales había abogados, médicos, enfermeras, ingenieros agrónomos, expertos en cooperativismo y sindicalismo, etc. Alguno de estos profesionales, pasarán a ser pieza clave en el desarrollo de las Organizaciones indígenas Aguarunas.
- 46 Téngase en cuenta que sólo el hecho del descubrimiento y conquista de América supondrá una apertura del horizonte económico conocido y, por tanto, un incremento del comercio mundial. No sólo el oro sino los demás productos coloniales serán objeto de una fuerte demanda.
- 47 Los límites territoriales de España y Portugal en estas tierras quedaron definidos, en primer lugar, por la Bula “Inter Caetera” en 1493 promulgada por el Papa Alejandro VI, en la que se otorgaba a la Corona española la posesión de las tierras situadas a 100 leguas al oeste de las Azores y Cabo Verde. En segundo lugar, por el

- “Tratado de Tordesillas”, firmado en 1494, el cual ratificaba la división territorial del mundo en un hemisferio oriental portugués y otro occidental español; pero la línea de demarcación anterior se traslada a 370 leguas de las islas de Cabo Verde.
- 48 Anteriormente, hasta 1880 aproximadamente, el núcleo económico de la zona de selva era la ciudad de Moyobamba.
- 49 Inglaterra será uno de los países que invierta más capital en el caucho de la Amazonía Peruana.
- 50 Con el comercio del caucho y, debido a las enormes ganancias que se consiguieron con él, se sientan las bases de los que sucederá también después con el narcotráfico: la compra de autoridades locales y de aquellas que están incluso situadas a más altos niveles.
- 51 Se refiere al Putumayo.
- 52 Ya desde 1903 se habían producido quejas esporádicas por la situación de los trabajadores del caucho, presentadas por misioneros católicos, pero son los años que corren entre 1908 y 1912 los que dejarán esclarecer lo que se consideró “el escándalo del Putumayo”, atacándose violentamente a la Peruvian Amazon Co. Las acusaciones fueron acogidas por el cónsul británico en el Perú, conocido por haber conseguido mejorar la condición de los congoleños en la colonización belga, Roger Casement, quien por encargo de su gobierno inicia las investigaciones pertinentes, encontrando confirmados muchos de los abusos denunciados: asesinatos, esclavitud, torturas, prostitución, etc., y dando la cifra de muertos que ascendió a unos 30.000 indígenas. Otra autoridad legal que va a tratar este tema, será el Juez Carlos A. Valcárcel, en su libro publicado en Lima en 1921 *El proceso del Putumayo*.
- 53 “Trochero” es aquella persona que va abriendo camino por la espesura de la selva con el machete. “Mitayero” es el cazador que abastece al grupo.
- 54 También se intercambian las bolas por herramientas y armas.
- 55 No en estos momentos, pero en 1917 se dan sendas epidemias de cólera y fiebre amarilla. En 1940 serán la viruela, la gripe y el sarampión.
- 56 La mayoría de los patrones caucheros del Alto Marañón proceden de Chachapoyas y Jaén de Bracamoros. Estos habían pertenecido a las compañías “cazadoras” de jibaros y, que, al licenciarse, fueron recompensados con tierras en la frontera.
- 57 El proceso es: se ‘secuestra’ una criatura de 4 ó 5 años de una de las viviendas indígenas alejadas al fundo. Mediante el bautismo, los patrones ponen sus apellidos a la criatura, la cual quedará retenida en el fundo para realizar labores domésticas. En 1988, fue rescatada por el abogado español Pedro García una niña de 4 años que había sido secuestrada de casa de sus padres. Debido a los golpes que se le habían propinado, y a la inanición que presentaba, la niña murió a las pocas horas de haber sido devuelta a su familia.
- 58 Uno de ellos fue el caso de Carolina Vásquez Campos, retenida contra su voluntad en el fundo de su patrón, Víctor Merino Sharff, desde los 12 años y violada repetidamente por él.
- 59 Este es el caso de Grimaldo Pintayo Campos, indígena Asháninka que entonces (1988) tenía 16 años, y que fue golpeado por su patrón Oshiro Ochoa y por su esposa Dora después de haber sido atado. Un golpe dado con el canto del machete en la nuca produjo le lesiones que le dejaron ciego. Pudo huir en la noche dado que le

- dieron por muerto y le dejaron tirado en el campo. Gracias a sus paisanos, fue sacado clandestinamente de la zona y llevado a Lima para ser atendido en un hospital. Este fue uno de los casos que desató el escándalo de las violaciones de los derechos humanos en Atalaya, razón por la cual al año siguiente se formó una Comisión de Investigación Especial a petición de las Organizaciones Indígenas.
- 60 Hasta 1924 las prospecciones petrolíferas en la selva peruana habían estado en manos de capital británico (la concesión de Talara y la de Chikais -en el Alto Marañón- por ejemplo).
  - 61 Serán geólogos de las compañías Mobil Oil, Standard Oil, Richmond, Union, etc.
  - 62 Se otorgó a la International Petroleum Company una concesión de un millón de hectáreas en la selva. Así fue cómo el presidente Belaúnde, con el debido apoyo parlamentario, pudo resolver las trabas que impedían la definitiva integración del Perú con el nuevo tipo de desarrollo que dirigen las empresas transnacionales. El mismo tipo de política realizó el Presidente Fujimori.
  - 63 El Oleoducto nor peruano es creado con la finalidad de que el petróleo encontrado en las zonas de selva pudiera llegar a la costa y así poder distribuirlo a todo el país, evitando en lo posible la importación. Este oleoducto tiene más de 1.100 Km. de longitud y atraviesa casi toda la selva del Departamento de Loreto, Amazonas, cruza los Andes y llega al mar en el puerto de Bayovar. En 1974 se suscribe el contrato para la construcción de este oleoducto. La obra requirió una inversión de 671 millones de dólares y en su financiación participaron los gobiernos de Japón, República Federal de Alemania, E.E.U.U., Gran Bretaña, la Unión Soviética y Argentina.
  - 64 Cooperación Popular. Fue creada por Belaúnde en 1963 para promover la participación de las comunidades en su propio desarrollo. Se construían escuelas, dispensarios, de modo gratuito y mediante trabajo voluntario de los comuneros. En el período aprista, COOPOP sirvió de intermediario para pagar lo correspondiente al canon petrolero.
  - 65 Expertos en llevar embarcaciones con motor fuera borda.
  - 66 Esto puede ser observado por cualquiera que pase al lado de la Comunidad de Yanayacu, y al lado de la carretera marginal a su paso por la Estación N° 5 de Petro-Perú (instalada en 1975 dentro del llamado Lote 50) en Manseriche, donde hay más de media docena de tubos gigantes empleados en el Oleoducto y abandonados al pie de la carretera. ¿Cuántos tubos y herramienta vieja no habrá a lo largo de todo el Oleoducto? Desde su creación, ha habido 4 roturas del Oleoducto, la última que sepamos, en abril de 1996. Quedaron 2 hectáreas de terreno afectadas con un espesor de 20 cm. de crudo. Las quebradas que abastecen de agua a las Comunidades quedaron afectadas. Petroperú utilizó productos químicos para sumergir el petróleo. Las Comunidades no recibieron ningún tipo de indemnización.
  - 67 Hay que tener en cuenta que “una draga mediana, que opere en una zona donde el terreno tenga la riqueza de un gramo de oro por metro cúbico, puede mover 4.000.000 de metros cúbicos al año, extrayendo un total de 4.000 kilogramos de oro” (García Morcillo, 1980:68).
  - 68 En el río Cenepa, en el Alto Marañón, se puede ver por las tardes a familias metidas en el agua lavando la arena para sacar la suficiente cantidad de oro que les permita obtener algunos productos para su subsistencia. Lo peor de esto es que, tan-

to niños como adultos pasan horas en el agua, y la gente suele verse comúnmente afectada por enfermedades de las vías respiratorias, lo que les lleva a un círculo vicioso para poder conseguir dinero, para obtener medicamentos, sacando oro...

- 69 Este era el caso de un organismo dependiente del Ministerio de Agricultura llamado ECASA, que compraba periódicamente las cosechas de arroz a los colonos e indígenas de la selva, pagándoles precios tan bajos que no igualaban el costo que había supuesto su cultivo. En el mejor de los casos les pagaban aunque fuera poco; en el peor, les daban un cheque o pagaré para que lo cobrasen cuando hubiera fondos. En la época de Alan García (concretamente el año 1988), la crisis económica llegó a tal punto que hubo un Aguaruna que viajó a Yurimaguas a hacer efectivo el cheque que meses antes le había dado ECASA por su producción de arroz. El cheque estaba extendido en intis; dado que había habido una devaluación de la moneda y un 'paquetazo' -es decir, un alza de precios de más de un 50%- , los intis ya no existían y ahora la moneda era el 'inti millón', con lo cual, a la hora de cobrar el cheque le dieron el equivalente en 'intis millón' y eso suponía prácticamente una miseria. Teniendo en cuenta que para transportar el arroz hasta Yurimaguas el hombre había alquilado los servicios de una embarcación a motor, lo que recibió no alcanzó ni siquiera para amortizar el costo de este alquiler y mucho menos para justificar la producción de arroz.
- 70 En los Estados Unidos hay más de 20 millones de adictos a las drogas; de estos, unos 5 millones son consumidores habituales de cocaína (Rumrill, s/f: 26).
- 71 Esta influencia se producirá mediante el envío de tropas especializadas del ejército, que instaurarán una especie de 'orden' (más es temor) sobre la base de sucesivas incursiones en los territorios de las comunidades, particularmente en las chacras, con el objeto de buscar plantaciones de coca o cualquier indicio que lleve a pensar que se dedican a esta actividad.
- 72 Al menos si se les añade la seguridad de su licitud permanente.
- 73 Declaraciones realizadas por Miqueas Mishari, indígena Asháninka, cuando era Presidente de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana, al diario El Independiente de Madrid, en julio de 1990.
- 74 Se refiere a laboratorios de procesamiento de la hoja de coca.
- 75 Recogiendo las ideas de Barre al respecto, entendemos por "Indigenismo" aquella ideología de los no indios -que se apoya en el aparato institucional- y que, teóricamente, nace abocada a trabajar por la mejora de la situación contemporánea que pueda existir de agresiones a la cultura y vida de los pueblos Indígenas.
- 76 En Perú se fundará, por parte de la Sra. Dora Mayer de Zulen, la Asociación Pro-indígena, con sede en Lima.
- 77 La educación bilingüe será otra de las metas que recomendará el I.I.I dentro de sus programas indigenistas. El ILV se garantizaba así el pasaporte de entrada en América Latina.
- 78 En Bolivia se creará el "Instituto Indigenista Boliviano" en 1941. En Paraguay se creará en 1936 el "Patronato Nacional Indígena" y, en 1958 se fundará el "Departamento Nacional Indígena". En México será el "Instituto Nacional Indigenista" (1948). Colombia en 1960 creará la "División de Asuntos Indígenas", bajo la tutela del Ministerio de Gobierno.



- En Brasil, se creará en 1910 el “Servicio de Protección a los Indios” y quedará sustituido en 1967 por la “Fundación Nacional del Indio” (FUNAI) que tuvo su apoyo fundamental en los gobiernos militares y sirvió para facilitar la ‘conquista’ de las poblaciones amazónicas.
- 79 En 1988, cuando llegué a Perú, seguía allí, pero ni siquiera disponían de una planta entera, sino apenas de algunos despachos abigarrados. Fue en ese año que volvieron a sacar su revista “Perú Indígena”, que hacía tiempo que no salía por no haber habido presupuesto para ella. La impresión que me dio fríamente, es que esas oficinas se mantenían ahí casi por compromiso oficial pero dudo mucho que sirvieran para casi nada.
- 80 En este evento participaron Nelly Arvelo de Jiménez (Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas); Miguel A. Bartolomé (Instituto Nacional de Antropología e Historia de México); Guillermo Bonfil Batalla (Centro de Investigaciones Superiores del INAH-México); Víctor Daniel Bonilla (Colombia); Georg Grünberg (Proyecto Pai-Tavytera y Guaraní, Paraguay); Esteban E. Monsovi (Universidad Central de Venezuela); Darcy Ribeiro (Brasil) y Stefano Varese (Instituto Nacional de Antropología e Historia, México). Estarán presentes también en Barbados II.
- 81 La comúnmente llamada “Declaración de Barbados” es el resultado de los trabajos reunidos en un libro llamado en realidad *Por la liberación del Indígena*.
- 82 En Perú tenemos como ejemplo de estas instituciones el CAAAP (Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica) y el CIPA (Centro de Investigaciones y Promoción Amazónica). Ambas creadas por religiosos y que cuentan con un reconocido prestigio a escala internacional.
- 83 Thomas Lovejoy, norteamericano, biólogo, ecologista y ex director del Fondo Mundial para la Vida Silvestre, secretario para asuntos internacionales del Instituto Smithsonian, de EEUU, es uno de los que asegura, que la verdadera riqueza de la selva amazónica reside en que alberga casi un tercio de las reservas genéticas del mundo, y que allí pueden estar los principios activos que sirvan para curar las enfermedades del próximo siglo.
- 84 En 1991 en Panamá, se extrajeron muestras de sangre a una mujer Ngobe en la que, posteriormente, se descubrió la existencia de unos anticuerpos especiales que podrían ser utilizados en la investigación del SIDA y la leucemia. Las células de esta mujer se hallan en poder de los laboratorios American Type Culture Collection (ATCC) en Rockville, Maryland (U.S.A). Los grupos indígenas no están en contra de los avances científicos que vayan a mejorar la calidad de vida de la humanidad. Pero están totalmente en contra de que estas muestras sean tomadas sin conocimiento y consentimiento de los implicados, no reportándoles además a ellos beneficio alguno mientras que estas multinacionales farmacéuticas obtienen ingentes beneficios.



# 6

## LAS ORGANIZACIONES INDÍGENAS UNA RESPUESTA AL ETNOCIDIO



*“...todos los indígenas amazónicos nacen como miembros de pueblos diferenciados y encuentran en ellos sus raíces. Son pueblos porque cada uno tiene una población claramente definida, una identidad propia como pueblo, una lengua particular y viven dentro de un territorio reconocido como suyo. Por más pequeños que sean, hoy como en el pasado, constituyen pueblos como pueden ser los hmong, los ashanti, los vascos o los japoneses. Por lo tanto tienen las mismas aspiraciones a gozar del derecho pleno a la autodeterminación, es decir, el derecho a decidir por sí mismos el futuro que quieren trazar para sus pueblos” (Chirif, García, Smith, 1991:19).*

### 6.1. Orígenes y características

“La solución del problema indio tiene que ser una solución social. Sus realizadores deben ser los propios indios. Este concepto conduce a ver en la reunión de los congresos indígenas un hecho histórico. Los congresos indígenas, desvirtuados en los últimos años por el burocratismo, no representaban todavía un programa; pero sus primeras reuniones señalaron una ruta comunicando a los indios de las diversas regiones. A los indios les falta vinculación nacional. Sus protestas han sido siempre regionales. Esto ha contribuido en gran parte a su abatimiento” (Mariátegui, [1928]1974:49).

El surgimiento de los Movimientos Indígenas o de las Organizaciones o Federaciones, es una respuesta contundente frente a la suma de abusos de que ha estado siendo objeto el Pueblo Indio americano.

Hemos visto cómo, en un momento dado, tanto los misioneros católicos como los evangélicos del ILV promocionaban estas actitudes de creación de líderes, de fomentar la cohesión entre los distintos pueblos indios para vencer la situación de agresión, etc. Es un hecho que la mayoría de los dirigentes que lideraron o lideran todavía dichas Organizaciones, salieron de las aulas de las Escuelas Bilingües o Escuelas Fiscales y tuvieron una gran influencia de sus ideas. Pero si otra cosa es cierta es el hecho de que, durante toda la época colonial y después durante la republicana, la resistencia india ‘organizada’ ha existido en América Latina con absoluta continuidad.

En este sentido tenemos figuras que marcaron los destinos de sus pueblos en su época. Como ejemplo podemos citar, en el Perú a Juan Santos Atahualpa con su levantamiento en Huánuco, Tarma y Jauja de 1742; José Gabriel Tupac Amaru en Cusco en 1780; Tupac Katari y Bartolina Sisa, en lo que sería Bolivia en 1872; Felipe Velasco Tupac Inca Yupanqui en Huarichiri en 1783 (Barre, 1988:113); Teodomiro Gutiérrez (Rumi Maqui) con su pretendido resurgimiento del Tawantinsuyo y, Domitila Quispe<sup>1</sup> en 1922.

En nuestro siglo, surge un ideólogo del indianismo: el boliviano Fausto Reinaga. Su idea de reivindicación como pueblo indio se basará en la recuperación histórica del imperio inca, convirtiendo su lucha en una pugna entre lo indio y lo blanco –entendido como lo no indio–. Será la lucha de la civilización andina contra la civilización occidental. Para Reinaga la finalidad del indianismo es la restauración del “poder indio” (Barre, 1988:105). Tratará de constituir un fuerte Partido Indio de Bolivia para, incluso, lograr despertar y agrupar a las mayorías quechua-aymaras de Bolivia, de modo parecido a como lo intentaron Virgilio Roel Pineda y Guillermo Carnero Hoke con el Movimiento Indio Peruano (MIP).

Independientemente de si sus ideas eran viables, realistas o no lo eran, hay que reconocer a Reinaga un papel decisivo en la historia de la toma de conciencia del movimiento indio en América del Sur. Sus discursos y escritos, eran capaces de hacer ‘hervir la sangre’ de un Pueblo Indio oprimido, dado que su estilo era directo, desgarrador, y, sobre todo, provocador. Sospecho que Reinaga, como excelente conocedor de su propia gente, sabía que tenía que desterrar de las mentes de sus conciudadanos la actitud ‘sumisa’ propia del ‘vencido’ aprendida ‘a golpes’ durante los siglos anteriores.

En cualquier caso, ninguno de estos movimientos y ninguna de estas manifestaciones, tienen el carácter de estructura organizativa tal y como se entienden hoy y se constituyen hoy las Organizaciones Indígenas. Sigamos viendo el proceso.

Los indígenas comienzan a agruparse y a reunirse para debatir asuntos comunes. En este momento ya empiezan a perfilarse unas líneas de reivindicación homogéneas:

- Reclamos por su territorio.
- Justicia e igualdad de derechos.
- Derecho a la propia cultura.
- Libertad de educación y pensamiento.
- Desarrollo de los pueblos Indígenas valorando los aspectos culturales.
- Llegar a conseguir la autodeterminación (aunque, si bien es cierto, en estos momentos se empleará más el término autosuficiencia).

Antecedente de futuros congresos y reuniones del mundo indígena se puede considerar al “Primer Parlamento Indio Americano del Cono Sur”, realizado en Paraguay en 1974, antes de que se creara al Consejo Mundial de pueblos Indios (C.M.P.I.).

En 1979 se celebra en Cusco el “Primer Encuentro de las Nacionalidades y Minorías Nacionales”, organizado por la Confederación Campesina del Perú y al que, además de representantes andinos, ya asisten representantes de pueblos selváticos como Aguarunas, Shipibos y Amueshas. Pero, como bien señala Barre, “el encuentro no fue organizado por indios” (1988:117).

En 1980 tiene lugar el “I Congreso de Movimientos Indios de América del Sur” en Ollantaytambo, Perú. En esta oportunidad se pondrá de manifiesto el total rechazo a las políticas indigenistas llevadas a cabo tanto por los Gobiernos, como por los misioneros y los antropólogos. A partir de aquí, las reuniones y los encuentros entre diferentes organizaciones indígenas se han repetido periódicamente.

“Cada gobierno enfrentaba el mismo inquietante fenómeno: la crecientemente militante organización indígena. El nacionalismo indígena estaba en ascenso, una tendencia a la que el ILV, como otros grupos de afuera, había contribuido de forma mayormente no intencionada. La promoción del alfabetismo, el idioma dominante y los contactos in-

tergrupales habían ayudado a los miembros de comunidades locales dispersas a identificarse como unidades étnicas” (Stoll, 1985:293).

Si bien es cierto que estas reuniones se van a dar principalmente entre organizaciones de un similar ámbito cultural, por ejemplo, entre movimientos u organizaciones andinas y/o entre organizaciones selváticas o centroamericanas, etc., y que se limitarán para ello al territorio nacional, también existe un constante contacto entre ellas, fundamentalmente a través de los eventos internacionales y de los intercambios de sus publicaciones, muy significadamente reaccionando a procesos percibidos como especialmente agresivos con su realidad social y cultural. Así se explica el alto grado de interrelación logrado en la Campaña Continental 500 Años de Resistencia Indígena, luego también Negra y Popular, contra la ‘provocación’ de la celebración española del V Centenario.

Pero ¿qué es lo que caracteriza a una Organización indígena? ¿Quién la compone? ¿Cómo se mantiene y cuál es su estructura? Intentaremos responder a estos interrogantes. Sabiendo que, aunque resultaría equivocado quizás generalizar, somos conscientes de que, debido a la diversidad de Organizaciones, no es posible analizar cada una de modo particular. Es por ello que se perfilarán los ejes comunes que tienen todas ellas.

Básicamente, para que exista una Organización indígena como tal, es necesario que concurren ciertas circunstancias, requisitos y necesidades. Analicémoslas una por una:

1º) *Que existan pueblos indígenas con clara conciencia de identidad nacional<sup>2</sup>/cultural:*

- A. Significa que todo el grupo debe conocer y asumir como propio el espacio cultural y físico-geográfico donde sobrevive: En ese sentido parece evidente, y creo que puedo hacer una afirmación tajante, si digo que todas las Organizaciones Indígenas tienen muy claro cuál es su concepto del territorio, dado que es la primera de sus reivindicaciones desde hace años, y es precisamente esa lucha por defenderlo, la razón fundamental de su cohesión en grupos. Tal y como titulan Chirif, García y Smith su libro, estamos de acuerdo con ellos en que “El Indígena y su territorio son uno solo”.

- B. Necesita saber cuáles son los condicionamientos que la sociedad nacional le impone como ‘grupo minoritario’: los miembros de este grupo que se cohesionan para luchar en una serie de causas comunes deben asumir, en este caso como pueblos Indígenas, que ante la sociedad nacional su papel se enmarca dentro de lo que podemos denominar como clases explotadas u oprimidas. Si se estableciera una imaginaria pirámide de jerarquía social, los pueblos Indígenas sabrían que no iban a luchar desde el vértice sino desde lo más profundo de la base, puesto que, a su condición de explotados se añade (desde el punto de vista ético) su condición racial. Los demás los consideran diferentes y esa diferencia va a constituir un obstáculo más en la lucha.
- C. Necesita tener conciencia del tiempo histórico en que está inmerso: los pueblos Indígenas deben entender cuál es la coyuntura histórica del momento. Tomamos como ejemplo los grupos o movimientos andinos: si hubieran seguido reivindicando un regreso del Tawantinsuyo, una vuelta a las estructuras político-sociales del mundo incaico, etc., podríamos prever y, de hecho sucedía así, que no tendrían ningún futuro. Si por el contrario, estas organizaciones se adaptan –que no doblegan– a la coyuntura histórica del momento, podrán quizá tener una esperanza e incluso éxito, aunque no hayan renunciado a construir su legitimidad teórica a partir de la reescritura de su historia. Este podría ser el caso –aunque con reservas– de la coyuntura histórica que supuso la oposición a la celebración del Quinto Centenario, que fue utilizada como gran plataforma de reivindicación y sirvió para dar a conocer muchos de los problemas por los que los pueblos Indígenas estaban pasando<sup>3</sup>.

Los tipos de Organizaciones que nos podemos encontrar son<sup>4</sup>:

- 1) *En el ámbito étnico*: constituye la colaboración recíproca entre varias unidades sociales de un mismo pueblo. Por ejemplo: ONAPAA (Organización Nativa Aguaruna de la Provincia de Alto Amazonas) que está formada por integrantes de varias Comunidades Aguarunas colindantes.
- 2) *En el ámbito multiétnico*: son Organizaciones creadas para superar problemas comunes, incluidos los celos históricos que al-

gunas de las etnias puedan tener entre sí. Estas Organizaciones suelen ser, por un lado, de carácter regional; por ejemplo: el Consejo Aguaruna-Huambisa, de conocida rivalidad histórica entre ambos, hoy es uno de los más representativos en Perú; la Federación Shuar y Achuara en Ecuador. Por otro lado, multiétnicas son también las Organizaciones que reúnen distintas etnias a escala nacional; por ejemplo, la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDESEP), que afilia a más de 40 etnias amazónicas distintas o la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) que cuenta en sus filas con federaciones culturalmente muy diferentes. En tercer lugar se encontrarían las multiétnicas de carácter internacional, que llevan sus vínculos de lucha más allá de sus fronteras. En este sentido tenemos por ejemplo, la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), el Congreso de Organizaciones Indígenas de Centroamérica, México y Panamá (COI) o el Consejo Mundial de pueblos Indios (CMPI).

En la ciudad de Cusco, en diciembre de 1997, durante el “Primer Congreso Nacional de Derechos Humanos y pueblos Indígenas del Perú” fue creada la COPPIP –Conferencia Permanente de los pueblos Indígenas del Perú– que, por primera vez, engloba Organizaciones indígenas de la costa, sierra y selva del Perú. Es un caso sin precedentes en este país y pone de manifiesto la creciente fortaleza del movimiento indígena y campesino<sup>5</sup>.

*2º) Reivindicaciones y líneas de acción convergentes u homogéneas de los grupos:*

La cohesión y la unidad<sup>6</sup> serán pieza clave, no sólo para el grupo indígena de cara a sus propias bases, sino de cara a las instituciones nacionales e internacionales con las que se interrelacionan. Es por ello que, en el movimiento indígena, se ha hecho necesario delinear unos campos de acción comunes que permitan que la lucha sea más sólida. Si un país latinoamericano reacciona favorablemente ante una reivindicación, resulta más fácil que, dentro de esa cohesión, otro país vecino acepte similares condiciones. Es importante hacer presión desde criterios comunes y, por otra parte, tal y como hemos visto a lo largo de esta investigación, casi todos los grupos indígenas han sufrido y sufren comparables tipos de agresión. Por qué no luchar, pues, conjuntamente.



Esas reivindicaciones comunes serán, fundamentalmente:

- Reclamo genérico por el territorio.
- Participación en el desarrollo económico y material en lo que compete a sus nacionalidades y al país donde se hallen.
- Desarrollo cultural y educacional.
- Justicia.
- Autodeterminación.

3º) *Reconocimiento legal (Personería Jurídica) de la Organización:*

Como su propio nombre indica, la personería jurídica habilita a las Organizaciones, dándoles capacidad legal de actuación. Antes de obtener la personería jurídica, los integrantes del grupo deberán haber dado de alta su Organización, esto es, extender en el registro de escrituras públicas el acta de “constitución de Asociación”. La personería jurídica habilita a esta asociación a actuar legalmente como un todo unitario y, a efectos financieros, permite abrir una cuenta bancaria corporativa.

Pareciera que el trámite es fácil, pero nada más lejos de la realidad. Para que determinados grupos indígenas hayan podido realizar estos trámites han necesitado, en muchos casos, de la asesoría legal pertinente, se han visto obligados a contar con castellano-parlantes, dado que la mayoría de los integrantes de las organizaciones (sobre todo amazónicas) no hablan más que su propio idioma. Ha sido necesario trasladarse, desde las remotas zonas donde se hallan las Comunidades, hasta las ciudades capitales de provincia donde se hallan tanto los notarios como el resto del aparato estatal. Y, por último, se ha necesitado una importante cantidad de dinero para pagar los costos de los desplazamientos, manutención, gastos de notaría y gastos de la Administración Pública estatal.

Al dar de alta una Asociación u Organización indígena, se requiere que haya sido nombrada una Junta Directiva que deberá haber sido democráticamente elegida mediante Asamblea Comunal.

4º) *Una mínima infraestructura:*

En este aspecto, vamos a encontrar que, según sea la envergadura de la Organización su infraestructura será más o menos desarrollada. En el caso de Organizaciones locales o regionales, la infraestructura mínima consiste en una “oficina” donde haya por lo menos

una mesa grande y una banca o varias sillas para los miembros directivos que la componen; al menos deben contar con papel membretado con el nombre y dirección de la Organización y un sello (para cada uno de los cargos) para su correspondencia oficial. Lo normal sería que se contara con una pequeña máquina de escribir, pero la mayoría de las Organizaciones locales no disponen de ella. Las Organizaciones multiétnicas a escala nacional cuentan con una infraestructura mucho más complicada. Las circunstancias obligan a abrir oficina en las grandes ciudades, normalmente en la capital del estado, para que allí puedan converger los representantes de las organizaciones regionales asociadas. La oficina debe contar como mínimo con varios ambientes, esto es, al menos un despacho para el Presidente y otro u otros para el resto de la Junta Directiva; una sala de juntas o de reunión, mobiliario suficiente para guardar los bienes y documentos de la Organización; al menos una línea telefónica<sup>7</sup>; papel membretado, sobres y el sello correspondiente; y, abundante material de papelería y oficina como pueden ser: máquinas de escribir, ordenador e impresora y, ocasionalmente, una máquina fotocopidora<sup>8</sup>. Como ambientes accesorios pero no menos importantes, se requiere un baño y una cocinita<sup>9</sup>.

A la vista de esto, estas Organizaciones tienen que destinar gran parte de su presupuesto a alquilar o comprar una vivienda, ya sea casa o departamento, para ser habilitados como oficina principal. Pero, estos detalles los analizaremos más adelante.

#### 5º) *Una fuente de financiamiento:*

El patrimonio de las Organizaciones está compuesto fundamentalmente por sus bienes y rentas. En el caso de Organizaciones locales, su patrimonio suele consistir en herramientas y máquinas de uso agrícola, elementos de transporte de uso común, animales, objetos muebles y bienes inmuebles. Para el funcionamiento 'burocrático' de las Organizaciones son necesarias unas rentas, las cuales son obtenidas en, primer lugar, por las cuotas que, teóricamente, deben pagar las comunidades asociadas u organizaciones asociadas<sup>10</sup>; en segundo lugar, por los ingresos provenientes de actividades realizadas por la Asociación y, en tercer lugar –pero no por ello de menor importancia– por la aportación económica de diversas entidades financieras, en su mayor parte Organizaciones No Gubernamentales para el Desarrollo.

6º) *Un órgano o asesoría consultiva:*

Los pueblos Indígenas, debido el aislamiento histórico al que se han visto sometidos y al racismo declarado de los funcionarios de la Administración Pública, han visto muy dificultadas sus relaciones con estos estamentos a la hora de tramitar reclamos o denuncias. Para ello, las Organizaciones se han visto obligadas –en el sentido más literal de la palabra–, a ‘adoptar’ asesores no-indígenas que les guiaran y apoyaran a realizar toda serie de reclamaciones. Los personajes no indígenas que, normalmente, han estado detrás de los dirigentes han sido, en un principio, o bien abogados, o bien sociólogos o bien antropólogos. Después, con el desarrollo de las Organizaciones, ya ha habido también asesores de temas concretos tales como médicos o enfermeras/os para elaboración de programas de salud; maestros para programas de educación; agrónomos para programas de aprovechamiento agrícola, etc.

No sé si puedo generalizar, pero, la mayoría de las Organizaciones Indígenas, han contado o cuentan en algún momento con asesoría de personal no-indígena permanente o durante campañas de acción concretas, lo que muchas veces conlleva algunos problemas<sup>11</sup>.

7º) *Capacidad de divulgación:*

Para que una Organización que se encuentra luchando por sus reivindicaciones pueda contar con el máximo apoyo, no sólo de sus afiliados sino de organismos externos, debe poner en marcha un sistema confiable de información periódica a sus bases y a la opinión pública en general. El levantamiento insurgente en Chiapas es hoy el mejor ejemplo del éxito de tomar en cuenta esta necesidad. Esto se lleva a cabo, en las Organizaciones pequeñas, mediante circulares o pasquines reproducidos mediante ciclostil; en las grandes, mediante la publicación periódica de boletines o revistas y, ocasionalmente, mediante la inclusión de comunicados en los periódicos de tirada nacional, el uso del fax o del correo electrónico.

8º) *Una cúpula dirigente:*

La cúpula dirigente está constituida por la Junta Directiva (o el C.E.N., Comité Ejecutivo Nacional, donde –como en Bolivia– se constituyen como fuerzas o partidos políticos) que, como dijimos anteriormente, será elegida en Asamblea General y estará compuesta por los siguientes cargos con sus correspondientes funciones:

- *Presidente*: representa oficial y privadamente a la Asociación. Preside las sesiones; firma la correspondencia y documentación oficial; vela por el cumplimiento de los Estatutos de la organización; si fuera necesario, abriría, junto con el tesorero, una cuenta bancaria a nombre de la Organización.
- *Vicepresidente*: reemplaza al Presidente en caso de ausencia de este y tiene la función de coordinar entre el Consejo directivo y las demás comisiones.
- *Secretario*: lleva los libros de actas. Guarda el libro de la Asociación; recibe y tramita la correspondencia; cita, conjuntamente con el Presidente, a los delegados a las Asambleas generales.
- *Tesorero*: controla y vigila la economía de la Organización; recauda las cuotas de las Comunidades asociadas; se responsabiliza de aquellos bienes de la Organización que le son encomendados; lleva los libros de caja y auxiliares; informa ante requerimiento del estado de cuentas; supervisa la contabilidad de las comisiones.
- *Vocal*: presidirá comisiones que sean encargadas por el Consejo Directivo; ayuda al secretario a mantener las actas actualizadas; envía la correspondencia dentro de la Asociación.

En las Organizaciones de carácter nacional e internacional, el cuadro de directivos se amplía notablemente, existiendo una serie de cargos “quasi ministeriales” que suelen corresponder a los Secretarios de Relaciones Internacionales, Secretarios de Prensa, Secretarios de los Programas de Defensa del Territorio, Secretarios de los Programas de Salud o Educación, etc.

9º) *Unas bases sólidas concienciadas*:

Para que una Organización tenga razón de ser, es necesario que las mismas bases, el Pueblo que es víctima de las agresiones, tenga clara conciencia de la necesidad de llevar a cabo una resistencia mediante una estructura organizativa a la que hay que sustentar. Deben estar de acuerdo en depositar su voz y el ‘poder’ en manos de sus dirigentes y, deben tener la capacidad de disolver tanto la Junta Directiva como la Organización si no se cumplen los objetivos preestablecidos y ello pone en peligro, con sus acciones, la integridad del grupo.

10º) *Unos objetivos y metas:*

Dado que con la conciencia no basta, es necesario que los grupos organizados tengan unos objetivos y unas metas que signifiquen verdaderas alternativas a los problemas que padecen.

Por ello, la finalidad de estas Asociaciones es precisamente organizar a las Comunidades para alcanzar esos objetivos; desarrollar la capacidad operativa de sus integrantes y propiciar un desarrollo económico y social de forma armónica y equitativa para alcanzar el bienestar de las Comunidades socias.

Como objetivos generales de las Organizaciones tenemos:

- a) Conformar entes representativos ante organismos públicos y privados, autoridades civiles y militares.
- b) La defensa de los recursos naturales, esto es:  
“...recursos biológicos (constituidos por faunísticos, fitogenéticos y microbiológicos), recursos geológicos (representados por los productos de la actividad minera, y componentes inorgánicos y orgánicos útiles de la corteza terrestre) y recursos climáticos (comprendiendo lo que procede de la interacción del sol con la atmósfera terrestre, como radiación solar, precipitación, viento). Dentro de esta clasificación, el suelo es un recurso de naturaleza múltiple, porque está constituido por elementos minerales y bióticos. Los recursos energéticos, de su parte, pertenecen a las tres categorías descritas: biológicos (leña, bosta, paja, etc.), geológicos (combustibles fósiles, geotermia, minerales radioactivos, caídas de agua, etc.) o climáticos (calor solar, fuerza eólica, etc.)” (Marticorena, 1993:15).
- c) Organizar la producción de las Comunidades socias en función de sus propias necesidades.
- d) Lograr el apoyo de los órganos de gobierno (nacional, regional y local) hacia las Comunidades socias en la solución de los problemas existentes.
- e) Coordinar con instituciones privadas nacionales o extranjeras de promoción social, el desarrollo de proyectos en común para beneficio de las Comunidades socias.
- f) Fortalecer y cuidar la supervivencia de los valores, costumbres y tradiciones que colaboren a robustecer la unidad como Pueblo Indígena.
- g) Organizar servicios en común para las Comunidades asociadas.
- h) Defender los derechos territoriales de las Comunidades asociadas.

## 6.2. Organizaciones de la Amazonía peruana

*“Señores miembros del Consejo Directivo, juráis en honor a nuestra Organización cumplir fielmente y con responsabilidad con lo que habéis sido encomendados por esta Asamblea, en conducir los destinos y la lucha por nuestra Autodeterminación. -Sí-. Si así lo hicieréis los pueblos Indígenas latinoamericanos os premien, en caso contrario, ellos serán quienes os sancionen”<sup>12</sup>.*

Las Organizaciones de la Amazonía Peruana se enmarcan en tres tendencias fundamentalmente:

1. La representada por la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (A.I.D.E.S.E.P.), con 22 organizaciones regionales afiliadas representando los siguientes pueblos Indios.
 

- Yagua	- Cocama/Cocamilla	- Achuar
- Quichua	- Asháninka	- Chayahuita
- Huitoto	- Aguaruna	- Ocaina
- Bora	- Huambisa	- Shipibo
- Piro	- Kichwaruna	- Wangurina
- Huachipaeri	- Amarakaire	- Sapateri
- Totoeri	- Arasaeri	- Ese-Eja
- Machiguengas	- Shuar	- Candoshis
- Secoyas	- Amueshas	

De las Organizaciones afiliadas a AIDESEP queremos destacar la labor del Consejo Aguaruna y Huambisa (CAH), que fue constituido en 1977, el cual ha alcanzado en la Amazonía Peruana una influencia tan notable, que entre los propios grupos indígenas se llegó a hablar de “Aguarunización” de la selva. El Consejo Aguaruna-Huambisa ha sido, junto con la CECONSEC (Central de Comunidades Nativas de la Selva Central) uno de los principales promotores de la unidad de los pueblos indígenas de la Amazonía Peruana.

2. La representada por la Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú (CONAP), de la que no disponemos datos concretos sobre sus organizaciones regionales afiliadas. Sólo contamos con el dato de que la Federación Campa-Asháninka (FECONACA) es socia suya, así como lo fue la Federación de Comuni-

dades Nativas Aguarunas del Río Nieva (FECONARIN). Es una Organización que no tiene inconvenientes en colaborar con instituciones universitarias.

3. Una tercera tendencia sería la representada por aquellas Organizaciones u Asociaciones Amazónicas que no están vinculadas ni a AIDSESEP ni a CONAP, y que, normalmente, mantienen un vínculo más directo con instituciones religiosas o antropológicas. Este sería el caso de algunas Comunidades Nomatsiguengas de Alto Pangoa y algunas Comunidades Asháninkas. La Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes (FENAMAD) se estuvo desarrollando, desde su creación en 1982, de modo muy independiente por bastante tiempo, pero desde 1991 ya es miembro de AIDSESEP.

Caracteriza a las Organizaciones amazónicas el hecho de que ninguna de ellas se remonta, para sus reivindicaciones, a antiguos imperios como pueda ser el Tawantinsuyo para los andinos, ni tampoco pretenden la reconquista, sin embargo desean recuperar el espacio territorial perdido y luchar para defender los actuales territorios que ocupan, de las múltiples invasiones que constantemente sufren. No contemplan los problemas amazónicos como problemas aislados de la realidad nacional, y su discurso, aunque atravesado, como los de los indigenistas, por el modo y los tópicos del discurso 'indianista' ha sido siempre más consecuente.

Estas Organizaciones han hecho un gran esfuerzo porque la sociedad occidental, o política y culturalmente hegemónica, les reconozca no como individuos incapaces, desorganizados y sin identidad propia, sino como pueblos capaces de ofrecer alternativas de desarrollo y de defender el medio ambiente amazónico tan necesario para toda la humanidad.

Bien es cierto que, entre las distintas tendencias que existen en las Organizaciones amazónicas peruanas, AIDSESEP ha sido siempre calificada por sus 'enemigos' de ser una Organización 'desarrollista', es decir, que busca el desarrollo de sus comunidades aunque esto suponga perder sus costumbres. CONAP por su parte, ha sido calificada como de 'conservacionista', haciendo que los indígenas mantengan una postura quasi folklórica y no se enfrenten a los verdaderos problemas de agresión que sufren.

### 6.3. Otros modelos en América Latina

*“En muchas áreas hemos observado que lo que necesitamos es unidad entre los indígenas, sean estos católicos o evangélicos; y así hemos empezado a luchar unidos para defender nuestra tierra y nuestra cultura. En otras comunidades, en la medida en que empezamos a organizarnos, debemos entender este asunto claramente.*

*Nuestra experiencia ha demostrado que no debemos atacarnos entre nosotros porque profesemos una u otra religión. Por el contrario, debemos reforzar nuestra unidad y fortalecer la organización para ganar nuestras luchas. Y en la lucha redescubriremos las raíces de nuestras propias creencias y tradiciones.”<sup>13</sup>*

En lo que se refiere a Organizaciones Amazónicas, destacan por su protagonismo las siguientes:

1. En Bolivia, la Central de pueblos y Comunidades Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB), conformada por 11 organizaciones y representan los intereses de unas 280.000 personas.
2. En Brasil, la Unión de Naciones Indígenas (UNI) con 9 organizaciones afiliadas, entre ellas una compuesta exclusivamente por mujeres: La Asociación de Mujeres del Alto Río Negro (AMARN). La UNI agrupa a 150 pueblos y representa a unas 300.000 personas.
3. En Colombia, la ya citada Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), compuesta por 31 organizaciones que agrupan a 170 naciones, no todas ellas de culturas amazónicas.
4. En Ecuador, la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (COFENIAE), consta de 10 organizaciones que representan a más de 150.000 personas.
5. En Venezuela, la Asociación Civil de pueblos Yukpa (ACIPY), en cierto modo la representante de la Confederación de Naciones Indígenas de Venezuela (CONIVE).
6. En Surinam, la Organización TUNASARAPA.

Dentro de las Organizaciones ecuatorianas, hay que hacer una mención especial a la Federación Indígena de Centros Shuar y Achuar (FICSHA). Esta Organización comenzó a funcionar en 1963.



“La Federación Shuar y Achuara, a pesar de que los actuales dirigentes indígenas en eso sean como niños y no lo reconozcan jamás, fue impulsada por un misionero salesiano de origen austriaco, Juan Chutka, que luchó con una visión de futuro impecable al crear esta federación, a pesar de las dificultades que, tengo entendido, le puso su misma orden religiosa y de las permanentes guerras internas de los shuar y achuara” (Fericgla, 1994:181).

Son los primeros que pusieron en marcha un sistema de radio-difusión con fines educativos y los primeros en realizar numerosas publicaciones como las conocidas de la serie de “Mundo Shuar”. Fueron los primeros en obtener becas para que estudiantes shuar alcanzaran el grado universitario.

La FICSHA “es un ejemplo de autonomía relativa dentro de un país latinoamericano...” (Barre, 1988:150)<sup>14</sup>.

Su sistema organizativo está basado en núcleos familiares, cada cierto número de núcleos familiares constituye un “Centro”. Los criterios para formar estos centros están fundamentados en las relaciones de parentesco, vecindad territorial o intercambios sociales anteriores. Los centros que ocupan un territorio determinado o definido se agrupan en Asociaciones que son las que dan cuerpo a la FICSHA. Actualmente la FICSHA controla unos 130.000 Km<sup>2</sup> de territorio amazónico y agrupa a unas 40.000 personas. No obstante existen aproximadamente unos 5.000 indígenas shuar y achuara que no están vinculados a esta Federación y que están ‘guiados’ por misioneros o evangélicos.

Hay que considerar también aquellas Organizaciones que no pertenecen al ámbito amazónico. Entre ellas hay que destacar por su notoriedad internacional al multiétnico Consejo Indio de Sud América (C.I.S.A), constituido en 1980 a raíz del Congreso de Ollantaytambo. Al CISA pertenecen Organizaciones indígenas de Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, Chile, Ecuador, Paraguay, Perú, Surinam y Venezuela. Son los máximos representantes del concepto de “Indiandad” hoy, manteniendo una postura bastante radical en cuanto a sus publicaciones y comunicados y siendo criticados por otras organizaciones latinoamericanas por considerarlos “una organización de intelectuales carentes de representatividad” (DOIA-2-1989:36). El CISA afirma representar a los 28.084.000 habitantes indios de América Latina integrados en 566 pueblos, y califica a la antropología de “zoologista”.

Otras Organizaciones dignas de ser destacadas son las Centroamericanas Movimiento de la Juventud Kuna creado en Panamá en 1972, el cual representaba a unos 50.000 habitantes aproximadamente, que hoy, se han convertido (en gran medida como efecto de la invasión norteamericana de Panamá) en la Asociación Napguana (Madre Tierra), fundada en 1991; y el Comité de Unidad Campesina (C.U.C) de Guatemala.

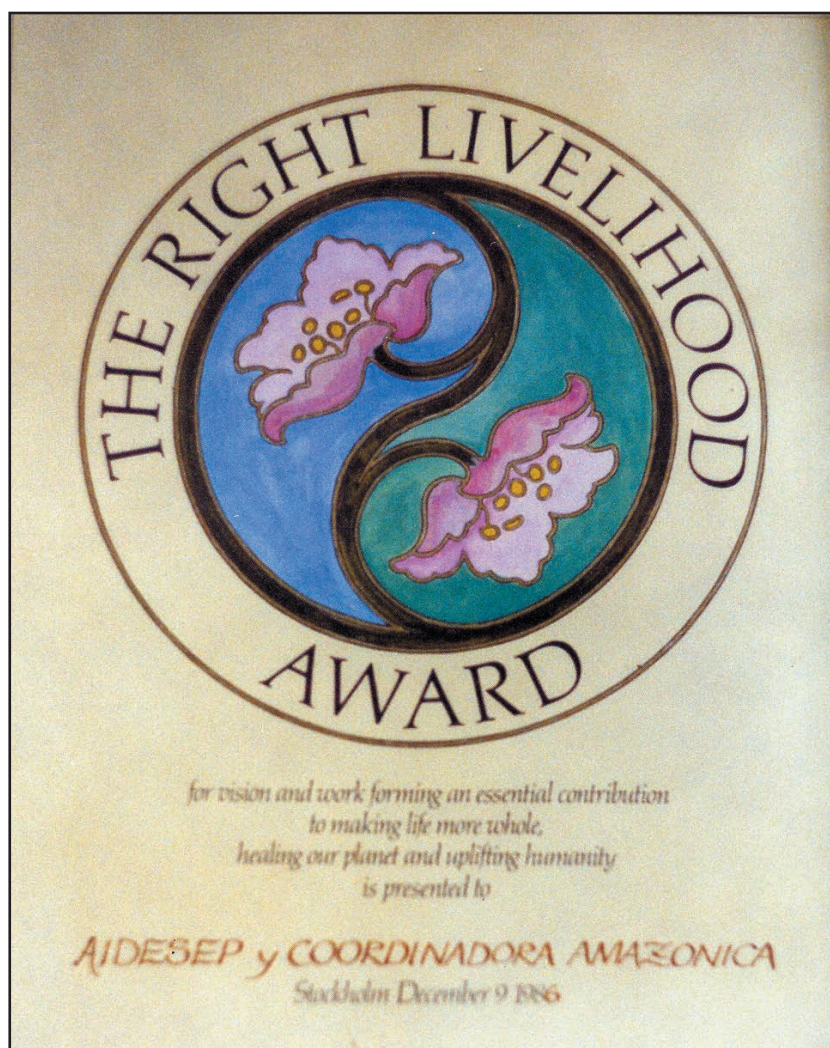
En Chile, destacaríamos al Consejo de Todas las Tierras Mapuches (Aukin Wallmapu Ngulam) que representan, tras la Organización AD-MAPU, a los Mapuche, que constituyen un 10% de la población nacional chilena.

El caso de Bolivia es algo diferente, pues sus movimientos o estructuras organizativas han estado enfocados desde el punto de vista político, constituyéndose los grupos indios (pueblos Originarios según su propia denominación) en Partidos y/o sindicatos. Los partidos más conocidos han sido el MITKA 1 (Movimiento Indio Tupac Katari) liderado desde un principio por Takir Mamani (Constantino Lima) –el cual sólo consiguió un triunfo en las urnas y que luego acabó amenazado de cárcel por deudas contraídas por su partido en la campaña electoral– y el MRTKL (Movimiento Indio Tupac Katari de Liberación), de cuyas filas ha salido el que fue VicePresidente de Bolivia, Víctor Hugo Cárdenas. En cuanto a movimientos sindicales, destaca la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (C.S.U.T.C.B.) que mantiene conexión, no sólo con la C.O.B (Central Obrera Boliviana), su ‘organización matriz’ sino con la Coordinadora de las Organizaciones ‘indígenas’ (amazónicas), el CIDOB (Central de pueblos y Comunidades Indígenas del Oriente Boliviano) y las principales Organizaciones Indígenas continentales.

En los últimos años, en los 90, las propuestas y convocatorias surgidas de las Organizaciones y Coordinadoras Indígenas han provocado las mayores movilizaciones populares, incluso nacionales, planteando su reto y logrando un efecto analizador en varios países. Así ha ocurrido en varios momentos, desde el Levantamiento Indígena de Ecuador y la Marcha por la Dignidad y el Territorio, en Bolivia, ambos en 1990, hasta el levantamiento insurgente del EZLN en Chiapas, que, desde el 1 de enero de 1994, ha obligado a definirse a casi todos los sectores sociales de toda América Latina, por lo menos.

Foto 15

Premio concedido en 1986 a las organizaciones AIDSEP y COICA  
considerado como el "Nóbel alternativo de la Paz"



## Notas

- 1 Domitila Quispe emplea por primera vez el término ‘indio’ con carácter reivindicativo pronunciando la famosa frase: “indio jinata ñakarishiwarkanshis, indio jinallataq sayarikusum” -“si indio fue el nombre con el que nos han sometido, indio será el nombre con el que nos liberaremos”- (recogido de *Documentos del MIPWA - Movimiento Indio Pedro Wilka Apaza*, Puno, Perú-, en: Caravantes, 1995:80).
- 2 Se emplea el término nacional no como para se identifique la identidad propia del país de origen en tanto que es estado, sino como nacionalidad indígena.
- 3 De la coyuntura histórica que supuso la Celebración o Conmemoración del V Centenario se podría hablar de modo muy extenso. No quiero entrar aquí en consideraciones particulares al respecto. Globalmente, 1992 ha marcado tanto positiva como negativamente a los grupos indígenas organizados (a los antropólogos y a tantos otros profesionales no indígenas). Para los pueblos Indígenas ha sido la mayor campaña publicitaria que han tenido y tendrán en mucho tiempo. Ha significado también la obtención, por parte de estos grupos indios -y no indios- de ingentes cantidades de dinero, las cuales, desgraciadamente, no siempre han tenido un buen fin.
- 4 Existe un criterio de clasificación de Organizaciones propuesto por Nemesio J. Rodríguez en 1985 en el Congreso Indigenista Interamericano de Santa Fé-U.S.A, que no vamos a tener en cuenta para simplificar el proceso y que estaría elaborado de la siguiente forma:
  1. Según la población o los pueblos indios que comprenden:
    - 1.1. Que articulan y movilizan una parte minoritaria de un pueblo indio; o que aglutinan a la práctica totalidad de sus integrantes.
    - 1.2. Que constituyen una organización regional multiétnica; una organización nacional uniétnica; o una organización nacional multiétnica.
  2. Según el eje que orienta sus actividades:
    - 2.1. De tipo sindical: dirigidas a lograr mejoras económicas antes que a movilizar ‘étnicamente’ a toda una población.
    - 2.2. De tipo ‘federativo’: coordinan organizaciones locales o regionales para luchar por reivindicaciones “étnicas” globales, y que establecen su estrategia por un consenso entre los grupos participantes.
    - 2.3. de marcado y explícito sesgo ideológico.
  3. Según el proceso de institucionalización seguido, que puede, entre otras posibles circunstancias:
    - 3.1. haber sido marcado por la aportación de instituciones y personas no indias.
    - 3.2. haberse tenido que enfrentar, después de las primeras etapas de consolidación, con los intentos de apropiación y control que -sobre las organizaciones- ejercen partidos políticos nacionales y regionales, en el gobierno o la oposición.
  4. Según las características de los líderes que representan o dirigen las organizaciones indias actuales.

- 5 Son miembros de la COPPIP las siguientes organizaciones: Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDESEP); Coordinadora Nacional de Comunidades Campesinas e Indígenas del Perú (CONACCIP); Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú (CONAP); Asociación de Defensa y Desarrollo de las Comunidades Andinas del Perú (ADECAP); Confederación Nacional Agraria (CNA); Confederación Campesina del Perú (CCP); Federación Puquina; Unión Nacional de Comunidades Aymaras (UNCA); Consejo Aguaruna y Huambisa (CAH); Comisión de Emergencia Asháninka ARPI/AIDESEP; Federación Provincial de Comunidades Campesinas de Huaral; Comunidad Indígena Asháninka Marankiari Bajo; Federación Departamental de Comunidades de Pasco; Organización Asháninka Nomachiguenga de la Selva Central; Taller Permanente de Mujeres Indígenas; Unión de Nacionalidades Yáneshas y Asháninkas del Bajo Palcazu; Federación Departamental Rumi Maki de Puno; Federación Departamental de Comunidades de Lambayeque y la Coordinadora Indígena de Estudiantes Amazónicos Residentes en Lima.
- 6 *Unidad Indígena* es incluso el título de la publicación periódica general de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC).
- 7 En la actualidad, la mayoría de las oficinas de Organizaciones a escala nacional cuentan no sólo con varias líneas telefónicas, sino con servicio de fax, dominios Web y correo electrónico.
- 8 Hoy ya no basta con esto en organizaciones de escala nacional o internacional. Ahora ya se ha convertido en una necesidad estratégica la creación y mantenimiento de páginas Web con el consiguiente costo de personal dedicado a esta labor.
- 9 Dado que son muchos los dirigentes que se desplazan a la capital para solucionar sus asuntos, en la oficina principal suele instalarse una cocina de pequeñas dimensiones, para que la gente pueda prepararse aunque sea un café o pequeños refrigerios. En algunos casos, cuando los dirigentes desplazados a la capital no disponen de suficiente dinero para pagar un hotel, se suelen quedar a dormir en los mismos ambientes de la oficina, razón de más para tener unos mínimos servicios.
- 10 En el caso de Organizaciones locales estas cuotas no se suelen pagar, y en caso de que se paguen, el pago no se realiza ni mucho menos con regularidad.
- 11 “Es importante que los aliados y grupos de apoyo no sólo no asuman un rol protagónico [...] sino que incluso su aparición pública sea la menor posible para dejar que la conducción pública quede en manos de los indígenas. La experiencia ha demostrado que frente a la aparición pública de voceros nacionales no indígenas en campañas de defensa de derechos indígenas, los estados nacionales y los grupos de poder suelen acusarlos de estar manipulando a los indígenas y calificarlos de ser agitadores sociales y comunistas...” Chirif, García y Smith, 1991:142).
- 12 Juramento hecho por el Consejo Directivo de la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (C.O.I.C.A.), en la III Asamblea General celebrada en Santa Cruz de la Sierra, Bolivia, en 1988.
- 13 Planteamientos manifestados por el Consejo Regional Indígena del Cauca (C.R.I.C) en 1974. Recogido por Stephen Corry (Survival International) en Stoll, 1985:267.
- 14 En 1961, el Gobierno Ecuatoriano cedió la Administración del territorio a los propios Shuar y Achuara, aunque no lo hizo del subsuelo.



# 7

## LA COOPERACIÓN AL DESARROLLO ¿ÚLTIMO MECANISMO DE CONTROL SOBRE LOS PUEBLOS INDIOS?



*“...desde que el desarrollo comenzó a pasar al primer plano de la actualidad, hace de esto casi 25 años, ha servido para proveer de exquisito tema a las organizaciones internacionales, coloquios científicos y conferencias culturales.”  
(Ander-Egg, 1987:18)*

### 7.1. Definiciones y conceptos

“...el colonialismo y el imperialismo no explica todo nuestro subdesarrollo; [...] ni una potencia colonial es necesariamente un país desarrollado...” (Ander-Egg, 1987:22)

Hablar de desarrollo y subdesarrollo no resulta una tarea sencilla dado que fácilmente se puede caer en el error de hacer consideraciones peyorativas con la única justificación de que llevamos auestas, y nos hemos creído durante estos últimos años, poseedores del ‘dominio intelectual’ y, por tanto, capaces de poder decir que ‘el otro’ es subdesarrollado y nosotros no. Me explico.

La palabra subdesarrollo lleva implícitas unas connotaciones de ‘insuficiencia, incapacidad o inadaptación’, que sitúan al subdesarrollado en una esfera de desigualdad e ‘inferioridad’ de condiciones con relación al desarrollado al que se le supone adaptado, capaz y suficiente.

Será, hacia 1947, cuando la escuela económica austriaca empiece a utilizar los términos desarrollo y subdesarrollo, incorporándose posteriormente al uso habitual en las sesiones de las Naciones Unidas para designar dos categorías de países conforme a criterios de cuantificación económica.



En términos comparativos, calificar a un país de ‘subdesarrollado’ es tan arriesgado y tan peyorativo como afirmar, como lo hace muchísima gente, que los pueblos Indígenas son gente ‘sin cultura’. Esa es una expresión que he escuchado infinidad de veces y que es de lo más equivocada.

“Por la connotación peyorativa que se atribuye a la expresión ‘subdesarrollo’, algunos han considerado preferible hablar solamente de países ‘desarrollados’ y países ‘en vías de desarrollo’. Sin embargo, fácil es constatar que la expresión ‘en vías de desarrollo’ puede ser engañosa y encubrir la verdadera situación, que no siempre es ‘hacia el desarrollo’ (Ander-Egg, 1987:25).

Tanto el término desarrollo como subdesarrollo son relativos, teniendo en cuenta que esa denominación la debería o no asumir cada país, analizando sus propias metas y proyectos nacionales alcanzados.

Ander-Egg (1987) nos da una relación de aquellos conceptos similares, relativos al tema, que han sido utilizados en diferentes momentos históricos:

1. Concepto de riqueza (desde el punto de vista económico).
2. Concepto de evolución (desde el punto de vista darwinista).
3. Concepto de progreso (como término cientificista).
4. Concepto de crecimiento (como denominación de tipo expansionista).
5. Concepto de desarrollo económico (desde el punto de vista inversionista).
6. Concepto de desarrollo (teoría del desarrollo integral).
7. Concepto de desarrollo sustentable o sostenible<sup>1</sup>.

El subdesarrollo se ha visto siempre como una situación económica desfavorable heredada de un pasado histórico colonial, en cuyo proceso el país dominante impone un modelo económico al país dominado, fortaleciendo así la continuidad de la dependencia que surge entre ellos. La lucha por la superación de esa dependencia ha costado muchas vidas en América Latina y aún hoy resulta una tarea hartamente difícil, dadas las imposiciones y condiciones que conlleva tener y arrastrar una impagable deuda externa.

A finales de la década de los 50, la escuela francesa de Economía y Humanismo comienza a hablar de desarrollo integral y armónico, y



se entiende que cualquier acción para el desarrollo debe ser llevada a cabo por equipos interdisciplinarios, en donde participen destacadamente científicos sociales y no sólo economistas.

Sin embargo el papel de muchos de estos profesionales de las Ciencias Sociales, véase, sociólogos, antropólogos, geógrafos, etc., ha supuesto en muchos casos un arma de dos filos, dando pie con sus exhaustivos estudios a que tanto gobiernos como multinacionales mejoren sus políticas internas y cambien sus líneas de acción:

“Los defectos de la teoría [...] presentan consecuencias particularmente graves en la medida en que unos hombres y mujeres honrados, que luchan para liberar a su pueblo de la miseria, han seguido involuntariamente el juego a sus adversarios en la medida en que unos análisis que denuncian la miseria y los efectos del imperialismo pueden ser empleados por los dirigentes de las grandes firmas y los representantes de las clases explotadoras para cubrir sus nuevas estrategias” (Lacoste, 1982:57).

Cuando los organismos internacionales y las respectivas instituciones de los países, tanto desarrollados como subdesarrollados, ponen en marcha toda una maquinaria para obtener datos relativos a la situación económica y social en que vive la población y, como resultado de ello, elaboran programas de desarrollo para subsanar determinados déficit, no van a tener en cuenta criterios meramente humanitarios, sino que, la profunda preocupación de los estados (sobre todo de los desarrollados) será que no se fomenten ideas insurgentes y revolucionarias, de modo que, más bien, se aplaquen las ‘iras’ y se asegure el orden social vigente. En cierta manera, se pretende ir comprando la conciencia política. Y, del mismo modo que se ha querido hacer con las clases consideradas marginales urbanas y rurales, se ha hecho con las poblaciones indígenas<sup>2</sup>.

Una definición de desarrollo puede ser la que nos da Laura Hurtado en su reciente libro *Desarrollo desde arriba y desde abajo*<sup>3</sup>:

“El desarrollo puede ser entendido como un proceso global a través del cual las necesidades de trabajo y calidad de vida de la mayor parte de la población pueden verse, en algún momento, satisfechas.” (1995:25)

Durante mucho tiempo, el término desarrollo se empleaba equiparándolo, como vimos anteriormente, con el crecimiento económico

y la riqueza<sup>4</sup>, sin tener en cuenta otros aspectos tan vitales para las personas como el derecho a la educación, una adecuado acceso a la salud, el derecho a la libertad, etc. El desarrollo se sigue midiendo aún a través del Producto Nacional Bruto (PNB) per cápita, indicador que, en sí mismo, encierra graves injusticias y contradicciones. Es decir, al emplear este indicador se estaría considerando igual a un país con una distribución equitativa de la riqueza que a otro con grandes desigualdades internas, y no se contemplaría la utilización que las diferentes naciones dan a la renta, –sin duda, no aportan el mismo desarrollo los fondos invertidos en armamento, que los destinados a la construcción de escuelas, la protección del medio ambiente o la investigación–. Desde 1990 el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) ha intentado corregir este problema aportando un nuevo concepto que no varía mucho del anteriormente citado desarrollo integral: –el desarrollo humano– y, se ha buscado para ello una nueva forma de medición el “IDH” (índice de desarrollo humano). En este sentido, el PNUD define el desarrollo de la siguiente manera: “el proceso de ampliar la gama de opciones de las personas, brindándoles mayores oportunidades de educación, atención médica, ingreso y empleo, y abarcando el espectro total de opciones humanas, desde un entorno físico en buenas condiciones hasta libertades económicas y políticas.”<sup>5</sup>

Por último, calificar a un país de subdesarrollado, o en vías de desarrollo, es estigmatizarlo y mantenerlo bajo una situación de dominio. Las mismas acciones que los gobiernos e instituciones de países ricos han llevado y están llevando a cabo para deshacer esa situación, han desarrollado actitudes y conductas –a veces tan dominadoras– como las que se quieren inicialmente evitar. La misma palabra ‘cooperación’ encubre esas relaciones de dependencia, absolutamente alejadas del significado sustancial del término ‘cooperar’: trabajar conjuntamente con otro u otros para un mismo fin.

Fueron los EE.UU. quienes comenzaron la política de ‘ayuda’ a los llamados países subdesarrollados, a través de su State Department. Principalmente a EE.UU. le seguirían los gobiernos europeos:

“...como símbolos de descolonización, surgieron unos organismos de cooperación que, en muchos casos, vinieron a sustituir, con el mismo personal empleado, a los ministerios de las colonias” (Lacoste, 1982:44).

Pero la ayuda a los países subdesarrollados o en vías de desarrollo (o países del SUR, como son llamados actualmente por parte de las Organizaciones No Gubernamentales principalmente) ahora se llama Cooperación Internacional, que es la “ayuda que, de diversas formas y conceptos, facilitan los países industrializados a aquellos que están subdesarrollados o en vías de desarrollo” (Plataforma para la Promoción del Voluntariado, 1990:5).

En la actualidad, la política de cooperación se agrupa en dos grandes contextos:

1. Las acciones a escala mundial:
  - Ayuda alimentaria.
  - Asistencia financiera y técnica.
  - Ayuda de urgencia.
  - Colaboración con Organizaciones No Gubernamentales.
  - Programa de ciencia y técnica al servicio del desarrollo.
  - Sistema generalizado de preferencias y cooperación comercial.
2. Los acuerdos regionales de cooperación: hacen referencia a los programas específicos que llevan a cabo los EE.UU., la CEE y resto de países de modo independiente.

Tratando de dar una definición de los planes o programas de desarrollo, nos hemos identificado completamente con la opinión y criterio de Ander-Egg al respecto:

“...Un plan de desarrollo es, ante todo, un proyecto político y no un conjunto de medidas racionales yuxtapuestas a cualquier proyecto político. La práctica ha demostrado que cuando las cuestiones del desarrollo se despolitizan y se consideran a-ideológicamente, tales formulaciones conducen a que todos estos planteos sean empíricamente inválidos cuando se los confronta con la realidad, teóricamente inadecuados, en términos de sus propias normas socio-científicas, e ineficaces en sus propósitos de llevar a cabo supuestas intenciones de promover el desarrollo de los países subdesarrollados.” (Ander Egg, 1987:21)

Los programas de cooperación mueven a su alrededor una enorme cantidad de gente (muchas de ellas voluntarias), aunque, es cierto, esto estará en función de las dimensiones y objetivos de cada proyecto y de si el proyecto es gubernamental o no gubernamental.

Una de las figuras que participan activamente en los programas de desarrollo y que forman parte tangible y representativa de los mismos es el cooperante.

No todos los proyectos que se ponen en marcha requieren la presencia de un (-os) cooperante (-s), sin embargo esa ha sido la tónica general desde la puesta en marcha de esta forma de ‘ayuda’ a países en vías de desarrollo.

El cooperante es un profesional con contrato laboral, que debe cumplir teóricamente una serie de requisitos. Entre estos estarían: la madurez humana, contar con una experiencia profesional previa, adaptabilidad a distintos ambientes y circunstancias, profesionalidad y conocimiento de otro idioma (no es indispensable). Este trabajador puede pertenecer tanto a una Agencia de Desarrollo gubernamental, como a una Organización No Gubernamental. El perfil del cooperante debe incluir los requisitos solicitados por el país receptor de la ayuda, y debe estar motivado por valores de solidaridad.

Otra figura que aparece ligada a la cooperación es la del experto. Se trata de aquel profesional, con una experiencia superior a diez años, y que trabaja para organismos gubernamentales o multilaterales. Se le supone la máxima responsabilidad técnica en la supervisión de proyectos y, esta labor, la realiza permaneciendo en el lugar donde se lleva a cabo el programa por un período de algunos meses. Su salario es sustancialmente más elevado que el de cooperante.

“El subdesarrollo ha permitido también a algunas personalidades más o menos brillantes y con fuertes apoyos políticos, descubrir su vocación de expertos; expertos de los que se dice en los medios internacionales que son las criaturas más caras que Dios ha puesto sobre la tierra.” (Ander-Egg, 1987:19).

En ambos casos, como se ve, la cooperación al desarrollo reserva importantes partidas para los técnicos, asesores, etc., que, de este modo, viven de las mismas ayudas que el ‘subdesarrollo’, ‘la pobreza’, ‘el hambre’ que algunos pueblos generan.

### **7.1. La cooperación gubernamental**

Como su propio nombre indica, es la llevada a cabo por los respectivos Gobiernos de los países desarrollados y otros organismos ofi-

ciales como pueden ser Gobiernos de Comunidades Autónomas, Gobiernos Regionales o Departamentales, Municipios o Ayuntamientos, teniendo como 'contraparte' normalmente a otros Gobiernos u otras instituciones de cooperación.

Los países de la Comunidad Económica Europea tienen su propia política de cooperación cada uno y, además, llevan a cabo una política común.

La política de cooperación gubernamental de los Estados Unidos tiene más que ver con ayudas crediticias y comerciales, ayudas contra el narcotráfico, grandes obras de ingeniería en las que puedan participar sustancialmente empresas y firmas norteamericanas, etc.

"De hecho, el objeto de esas campañas a favor del Tercer Mundo ha sido, en gran medida, hacer creer a la opinión pública y en consecuencia a los contribuyentes, que una parte del presupuesto estatal se destina a la ayuda de los países subdesarrollados. Gracias a esos créditos (donaciones y préstamos) que no son nada insignificantes, numerosos Gobiernos de África, Asia y América Latina pueden cumplir con los importantes encargos de las firmas americanas o europeas. De este modo dichas firmas pueden vender grandes cantidades de material o bien llevar a cabo obras públicas. Por otra parte, el suministro de ayuda técnica, militar o médica es un instrumento básico en las relaciones internacionales." (Lacoste, 1982:44).

Además, la cooperación no gubernamental estadounidense es una de las más potentes económicamente, y manifiesta un gran interés en la defensa de los derechos de los indígenas amazónicos. Ignoramos si se toman el mismo interés en la defensa de los derechos de los indígenas norteamericanos.

Por el contrario, los programas de desarrollo gubernamentales en América Latina y, sobre todo, en la Amazonía han estado caracterizados por estar planificados con vistas a la posterior 'integración' de los grupos indígenas a la vida nacional. Afectando a estos de un modo etnocida, pero independientemente de las intenciones integradoras, estarán los macroproyectos gubernamentales, como complejos hidroeléctricos, embalses, autopistas y carreteras.

Perú desarrolló bajo el gobierno militar de Velasco Alvarado el que ha sido considerado como el Programa más importante realizado en todo el continente, el SINAMOS (Sistema Nacional de Movilización Social) que impulsó el desarrollo desde el punto de vista de la forma-

ción de cooperativas, pero no se habló en sus planteamientos de desarrollo de la comunidad. A los pueblos Indígenas les afectaría más de modo indirecto, a través de los profesionales que participaban en el proyecto en esa época y de los que ya hemos hablado en el capítulo tercero.

Unos años antes, en 1962, Perú firmó un acuerdo con los Estados Unidos para recibir en el país a diferentes expertos provenientes de la OIT, la UNESCO y la OMS, con la finalidad de hacer un seguimiento a los programas gubernamentales de desarrollo. Esta intervención no era, en modo alguno, desinteresada.

“En un momento, muchas oficinas de campo de la AID (Agencia para el Desarrollo Internacional) estaban infiltradas de arriba hasta abajo de gente de la CIA, declaró el director de la Agencia durante el gobierno de Carter... La idea era esconder operativos en todo tipo de actividades que tuviéramos en el extranjero, gubernamentales, voluntarias, religiosas, de todo tipo” (George Cotter en Stoll, 1985:134).

Estos agentes infiltrados, no sólo pasarían información relevante sobre recursos naturales estratégicos, sino que, poco a poco, colaborarían para inclinar la población hacia un estilo de consumo propio de países desarrollados, sometiéndoles paulatinamente a un constante efecto de “demostración”. El impacto que esto causó sobre los pueblos amazónicos fue impresionante, trastocando en gran medida su estructura económica tradicional y causándoles una profunda alienación que hasta ahora no superan. Con el tiempo, los antropólogos y otros profesionales foráneos, han calificado despectivamente y criticado el fuerte “gadgetismo” del indio. ¿Qué esperaban?

Por su parte, la ahora Unión Europea, a través de su política común, canaliza una serie de fondos destinados a la cooperación con países considerados en vías de desarrollo. Dado que la mayoría de los países miembros de la UE guardan vínculos históricos (de dominación colonial) con los países del SUR, justificarán su política de ayudas selectivas que tratan de mantener las antiguas relaciones, desde el punto de vista humanitario, político y económico. Al igual que le sucede a EE.UU., su colaboración no es desinteresada –‘nadie da duros a cuatro pesetas’– y la UE. condicionará sus ayudas al hecho de que los países en vías de desarrollo le sigan proporcionando ese 70% de materias primas que necesita para mantener su privilegiado status de “desarrollada”. Además, se obligará a los países en vías de desarrollo a buscar nuevos

mercados para las exportaciones de la UE, constituyendo el 40% de estas ventas comunitarias, productos ya terminados y elaborados con las materias primas obtenidas bajo 'condición'. La situación paradójica de estos países se agrava cuando, encima, la UE., impide el acceso de sus productos a los mercados europeos debido a su política de proteccionismo comercial. De ese modo, resulta muy difícil disminuir la cifra que estos países tienen como deuda externa con Europa.

Subrayando una idea que se manifestó anteriormente, a la U.E. tampoco le interesa que se agraven conflictos políticos basados en reclamos sociales<sup>6</sup>. Tiene además el 'peligro' de que sigan llegando a Europa 'masas incontroladas de inmigrantes'; por eso, existe por su parte ese interés en promover el diálogo Norte-Sur siempre y cuando éste se exprese en términos de desarrollo.

Los objetivos que se había marcado la U.E en política de desarrollo para 1982 eran:

- a) Apoyar la ejecución de políticas de desarrollo autónomo de los PVD (Países en vías de desarrollo).
- b) Favorecer la autonomía alimentaria de sus poblaciones.
- c) Contribuir al desarrollo de los recursos humanos y a revelar la importancia de las dimensiones culturales del desarrollo.
- d) Desarrollar las capacidades autónomas de investigación científica y tecnológica.
- e) Valorar las potencialidades de los recursos naturales.
- f) Restaurar y preservar los equilibrios ecológicos.
- g) Promover la cooperación económica internacional a nivel bilateral y multilateral.

Las ayudas comunitarias se canalizan a través del F.E.D. (Fondo Europeo de Desarrollo), sus cantidades se otorgan mayoritariamente en concepto de subvenciones y, de estas ayudas, más de la mitad se destina a los países africanos, en segundo lugar a Asia y por último a América Latina.

España es, de los países de la UE., el que se ha incorporado con mayor retraso a la cooperación al desarrollo. Esto ha sido debido, principalmente, a la situación histórica de aislamiento de épocas pasadas y, por supuesto, a las limitaciones propias de la economía española<sup>7</sup>. Por otra parte, la cooperación estatal española ha sido criticada por tener una serie de deficiencias, entre ellas, "la escasez de recursos, la descoor-

dinación institucional, la falta de compromiso y participación de las fuerzas políticas y sociales” (Granda, Maté y Moreno, 1988:68).

Se ha dicho de España, que es el país europeo que mayormente vincula sus ayudas al desarrollo con los beneficios que pueda sacar de ella. Es decir, otorga ayudas en función de que el país receptor de las mismas, adquiera bienes y servicios españoles. En cualquier caso está haciendo lo mismo que hacen sus homólogos europeos y norteamericanos<sup>8</sup>.

En 1995, España destinaba a los países subdesarrollados diez pesetas de cada cien (siendo la media europea de 24 pesetas) y, de esas 10 pesetas, sólo 3 eran destinadas a sectores básicos como la salud, la educación o las infraestructuras (El Mundo, 1995:76)<sup>9</sup>, mientras que destacaban las ventas de armas (a través de los créditos FAD –Fondo de Ayuda al Desarrollo–), como destacó en su día Intermón.

Por otra parte, en lo que se refiere al mundo indígena, los Gobiernos latinoamericanos, junto con España, pusieron en marcha en 1992 el llamado “Fondo Indígena” (Fondo de Desarrollo de los pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe). Lo destacamos porque manifiesta y sintetiza la lógica ocultadora con que son utilizados los pueblos Indígenas por las políticas internacionales.

El Fondo Indígena surgió, como iniciativa intelectual, de la Organización amazónica boliviana CIDOB. Sus integrantes presentaron la idea al entonces Presidente de la República Paz Zamora, el cual se la apropió, la desarrolló y presentó como propia ante la Cumbre de Estados Iberoamericanos celebrada en Guadalajara.

Los demás países –incluido España– fueron aportando sus opiniones al respecto y cambiando algunos contenidos, hasta que, en 1992, cuando se celebra el 23-24 de julio en Madrid la II Cumbre de Estados Iberoamericanos, con motivo de la conmemoración de V Centenario, el Rey de España invitó a los embajadores y representantes de los respectivos gobiernos a firmar el acuerdo sobre la creación del citado Fondo Indígena, al parecer, según testigos presenciales, sin que se hubiera discutido definitivamente.

La Secretaría del citado Fondo está conformada por el BID (Banco Interamericano de Desarrollo), el PNUD (Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo) y el Gobierno de Bolivia, donde se encuentra la sede (en La Paz) que, junto a los gastos de personal, ha constituido la mayor parte de las inversiones realizadas.



Teóricamente, el Fondo Indígena sería una plataforma institucional dirigida a apoyar aquellas propuestas de desarrollo que presentaran los pueblos Indígenas. Al efectuarse las reuniones técnicas de preparación de los contenidos del Fondo, se procuró que los objetivos quedaran claros y también las vías de ejecución de las ayudas, para así evitar errores de burocratismo y despilfarro<sup>10</sup>.

Desgraciadamente, la realidad ha sido muy distinta, siendo hoy el Fondo Indígena, un órgano más de burocracia, donde se pagan sueldos de hasta 5.000 dólares al mes a determinados cargos y, por lo que sabemos, donde aún la mayoría de los países firmantes no han aportado las cantidades comprometidas a tales efectos (incluido España). Una vez más, una iniciativa indígena es inteligentemente desbaratada, convirtiéndola más que todo en un desgraciado ‘hazmerreír’.

Esta conclusión, derivada de un primer análisis de la infraestructura material y de alguna de las legitimaciones formuladas en el proyecto, resulta confirmada con la consideración incluso superficial del modo de toma de decisiones. Estas derivarán del acuerdo (o votación) de un órgano democrático tripartito: Estados de países con presencia indígena que aportarían fondos al proyecto; agencias (de varios tipos posibles) donantes; y representantes de los pueblos Indígenas. Eso sí, y aquí se encuentra la falacia de la argumentación, estos representantes de los pueblos Indígenas deben ser reconocidos como tales por los gobiernos de los países en que se encuentren dichos pueblos.

## 7.2. Las Organizaciones No Gubernamentales

*“...si nos atenemos a los magros resultados obtenidos en lo que hace al desarrollo efectivo de los países, y es una burla a la humanidad sumergida, a los pobres, a los explotados, a los marginados, a los subdesarrollados, «gracias» a cuya existencia, tantos pequeños burgueses tienen de qué ocuparse para asegurar su propio desarrollo” (Ander-Egg, 1987:19).*

Las Organizaciones No Gubernamentales son asociaciones autónomas e independientes del ámbito de los gobiernos (aunque, de hecho, algunas realizan actividades conjuntas<sup>11</sup> e incluso la casi totalidad reciben de ellos gran parte de sus recursos).

Se dice que estas asociaciones no tienen fines de lucro y que sus recursos se destinan a financiar los proyectos o acciones que emprenden en el ámbito de la cooperación para el desarrollo. No obstante, las ONGs hoy en día funcionan como empresas y, con el único objeto de obtener mayores fondos que permitan así aumentar las cuantías de las ayudas y consecuentemente de la parte proporcional (5%/10%) que se destina a la propia organización para gestión, control y evaluación del proyecto, muchas de ellas han entrado en una actitud y actividad de inusitado mercantilismo, poniendo en marcha agresivas técnicas de marketing promocional: venta de camisetas, pegatinas, pins, postales, casetes, pósteres, bolígrafos, libros, etc., y abriendo nuevas redes comerciales con el llamado ‘comercio justo’.

No tener fines de lucro significa que los beneficios obtenidos para su autofinanciamiento y labor global, en función del porcentaje mencionado, de las ventas hechas, de las cuotas y donaciones particulares, etc. deben obligatoriamente canalizarse sobre todo a la creación y puesta en marcha de los nuevos programas de desarrollo.

En tanto que son empresas, tienen que tener a su cargo un mínimo de personal y una mínima infraestructura; en ambos casos los gastos que se ocasionan de ello salen, como decimos, de los beneficios ‘no lucrativos’ obtenidos por la Organización. No obstante, muchas de ellas trabajan con contribuciones voluntarias, tanto en recursos materiales como humanos. Sin embargo:

“En la actualidad, el 60% de la cuantía de estas ayudas se consume para mantener la propia burocracia de las ONG y organismos oficiales de los países donantes. Y en algunos estados occidentales el porcentaje de las donaciones y ayudas a países en vías de desarrollo que queda dentro del propio país donante llega al 80%. A pesar de que parezca escandaloso, estas son las cantidades que cuesta manipular las donaciones. Es decir, mirado con simple realismo, se puede afirmar que se trata de una vulgar estrategia para generar más lugares de trabajo dentro del propio país rico y caritativo dando al mismo tiempo una buena imagen. Lo mismo aplicado a muchas ONGs” (Fericgla, 1994:43-44)

Es en 1945, a raíz del papel que tenían las entonces ‘asociaciones internacionales’, conocidas por diplomáticos, funcionarios, políticos y juristas, por lo que aparece el acrónimo ONG en el Art. 71 del Acta de Constitución de la Carta de Naciones Unidas (Hurtado, 1995:46).

La mayoría de las ONGs europeas y, particularmente las españolas, tienen como característica básica su declarado origen confesional. La razón de esto puede ser que, al comienzo de los años 60, las iglesias y organizaciones religiosas son las que, a través de donaciones, intentaron mantener y extender sus obras misionales de una forma rentable, con la legitimación de tratar de satisfacer las necesidades más urgentes y mejorar las precarias condiciones de las poblaciones de los países del Tercer Mundo.

Veamos algunas definiciones:

1. Para la OCDE una ONG es:

“...una agencia benévola creada por un grupo de ciudadanos privados, sostenida por contribuciones voluntarias para realizar acciones de carácter filantrópico” (Hurtado, 1995: 47).

2. Para el Banco Mundial las ONGs son:

“...organizaciones privadas que persiguen actividades para aliviar el sufrimiento, promover los intereses de los pobres, proteger el medio ambiente o generar el desarrollo de la comunidad” (Hurtado, 1995: 48).

Las ONGs parece que vienen a sustituir el espacio o el vacío que existe (aunque sea figuradamente) entre los estados y las poblaciones que podríamos calificar como ‘de base’ o ‘mayorías populares’. Tratan, voluntaria o involuntariamente, de sustituir las carencias de las políticas públicas, tratan de llegar hasta donde no llega la Administración. Sin embargo, por su autonomía, diversidad y dispersión territorial, queda muy limitado el impacto de sus aportes y constituyen en sí una parte de lo que ya es una realidad fragmentada.

No obstante, su innegable fuerza está en su enraizamiento en la sociedad civil y en su capacidad de acción, difusión de información y comunicación, que establezca ‘puentes’ entre los sectores populares o de base y las instituciones estatales.

Las ONGs de hoy buscan una participación igualitaria entre ambos sectores (Norte-Sur) a la hora de poner en marcha un programa de desarrollo. Este objetivo no siempre se cumple, pues ha habido muchísimos programas que han sido puestos en marcha sin que los beneficiarios tan siquiera conocieran sus contenidos.

Se pretende también que la cooperación no sea sólo una acción aislada en una situación de urgencia, sino que suponga alcanzar el ver-

dadero desarrollo a través de acciones o programas a medio y largo plazo para que se pueda garantizar una continuidad del nuevo sistema. Este es otro objetivo que tampoco se suele alcanzar y que, aunque muchas ONGs son conscientes de ello, prefieren seguir haciendo su labor porque, por lo menos, durante el tiempo que dura un programa hay una “x” cantidad de población que, en el mejor de los casos, se ve favorecida. Lo analizaremos con más calma.

Los vínculos que permite la relación directa entre las ONGs y las organizaciones o sectores de la contraparte, facilitan una mejor identificación de los verdaderos problemas y de las posibles alternativas de solución. Se añadiría a esto el hecho de que esta relación más directa elimina en mucho las habituales trabas burocráticas que caracterizan a la cooperación gubernamental.

Por otra parte, la canalización de muchas de estas ayudas a proyectos de pequeña envergadura generados por los propios beneficiarios, hace que así se pueda abarcar más y operar en más países o regiones, llevando a cabo programas de desarrollo más integral que los ‘macroproyectos’ a los que la cooperación gubernamental está acostumbrada.

En Europa, existen varios tipos de ONGs según el tipo de dedicación que tienen:

1. Las que contribuyen con programas proporcionando materiales, apoyo financiero, asistencia técnica, etc.
2. Las que realizan actividades de educación para el desarrollo, con el objeto de sensibilizar a la opinión pública sobre la problemática de los países del Tercer Mundo.
3. Las que contribuyen con el envío de personal contratado o voluntario especializado.
4. Las que llevan a cabo estudios e investigaciones sobre el tema de la cooperación y los problemas de los países subdesarrollados.

Una segunda clasificación podría hacerse atendiendo al tipo de especialización que tenga cada institución. Por ejemplo: ONGs dedicadas a la salud, educación, agricultura, grupos sociales específicos (campesinos, obreros, indígenas, mujeres, etc.), etc.

Algunas ONGs europeas han conseguido un crecimiento considerable, obteniendo importantes recursos de los Estados y dedicándose a programas de cooperación multisectoriales. Normalmente estas orga-

nizaciones tienen un origen confesional católico o protestante (por ejemplo, la británica Christian AID o la alemana Pan para el Mundo). Han logrado extender sus estructuras entre varios colectivos o redes y gozan de la participación de un amplio sector de la sociedad civil.

En Europa las Organizaciones No Gubernamentales gozan de 4 tipos distintos de status jurídico. Estos son:

- Las asociaciones sin fines de lucro: España, Portugal, Bélgica y Luxemburgo.
- Las asociaciones de utilidad pública: Alemania, e Italia.
- Organismos de beneficencia: Holanda y Reino Unido.
- Asociaciones de interés general: Francia.

En los últimos años ha habido un aumento de las ayudas que, por parte de los gobiernos (europeos), reciben las ONGs. El problema que puede devenir de estas generosas aportaciones es encubrir otras intenciones como puede ser el querer intervenir de este modo en la independencia de las ONGs, ya que, el que paga, tiene derecho en un momento dado a exigir o influir en algunas decisiones.

Los criterios que tienen la mayoría de las ONGs europeas para poner en marcha un programa de desarrollo son, según Granda y Lutz (1988:24):

- Que el programa o proyecto de desarrollo se genere por iniciativa del propio grupo beneficiario, destinándose por lo general a los sectores más pobres de la población y con mayores dificultades para promover su propio desarrollo.
- Que el tipo de desarrollo planteado en el proyecto se encuentre en armonía con los requerimientos sociales y culturales de la localidad o del medio donde se realiza.
- Que las actividades a realizar contribuyan a la organización social de la población, promoviéndose en el futuro un trabajo dinamizado por los propios grupos sociales como promotores de su desarrollo.
- Que los programas puedan continuarse en el futuro de forma autónoma por los grupos destinatarios, sin la asistencia financiera de las ONGs o de otro tipo de ayuda.
- Que los objetivos de los programas o proyectos estén claramente definidos.

- Que la dirección del programa esté en manos de miembros del grupo destinatario (o al menos debe pasar al mismo lo antes posible).

Otra característica de algunas ONGs es su dedicación a la capacitación y envío de voluntarios a programas específicos en el Tercer Mundo. El voluntario adquiere la misma categoría, dentro de una ONG, que el cooperante dentro de un programa gubernamental. Cuando trabaja fuera de su país suele ir con contrato de trabajo o, al menos, con todos los gastos pagados, si lo hace dentro de su país (normalmente en campañas de sensibilización a la opinión pública, etc.) suele hacerlo de modo gratuito, por simple solidaridad.

El voluntario debe limitarse a poner a disposición de la población beneficiaria su competencia y capacidad profesional, pero hay casos en los que o bien el voluntario se implica más de lo exigido en un programa, o bien su sola presencia implica una manera de ejercer control o presión sobre el grupo beneficiario. En ambos casos, el programa puede verse afectado y las consecuencias sobre la población pueden ser muy negativas.

Nos interesa destacar también otra actividad que las ONGs realizan casi paralelamente a la financiación de los programas, la llamada 'educación para el desarrollo'. Esta actividad consiste en organizar una serie de actos, exposiciones, charlas, clases, publicidad, etc., dirigida a proporcionar toda clase de información sobre los países del Tercer Mundo, sobre los pueblos específicos beneficiarios de las acciones de desarrollo y fomentar entre toda la población del Primer Mundo en general una toma de conciencia sobre las razones y causas de la desfavorable situación de los países en vías de desarrollo<sup>12</sup>.

Es un mecanismo efectivo para acceder a más posibles colaboradores y donantes, pero también se pretenden cambiar ciertas actitudes etnocentristas, consumistas, antiecológicas, etc.

Aunque en la mayoría de estas actividades se pretende mantener un código ético que muestre a los pueblos beneficiarios de la cooperación como pueblos capaces de llevar a cabo su propio desarrollo con la ayuda económica exterior, demasiadas veces, estas campañas están diseñadas en un tono de 'caridad', presentando a los protagonistas de las acciones de desarrollo —los pueblos del Tercer Mundo— como seres dignos de lástima, destacando por un lado su condición de víctimas de to-

da clase de catástrofes naturales, guerras o hambrunas, y, por otro lado, brindando toda clase de fotografías o documentos gráficos que destaquen su diferencia étnica del modo más ‘folklorista’.

“¿Es producto de la casualidad si la mayor parte de las octavillas, letreros, revistas y filmes que nos exhortan a ofrecer nuestro donativo para los países subdesarrollados muestran la situación de subdesarrollo por medio de imágenes en las que hombres, mujeres y niños que reflejan una marcada pobreza se encuentran situados en unos marcos geográficos particularmente significativos?” (Lacoste, 1982:40)

En abril de 1989, las ONGs europeas aprueban la adopción de un Código de Conducta que regule la difusión de todo aquello que competa a los países en vías de desarrollo. Destacaremos alguno de los puntos del Código:

- 1) Se deben evitar imágenes catastróficas o idílicas.
- 2) Toda persona debe ser presentada como ser humano, preservando su identidad cultural y dignidad.
- 3) Debe ponerse de relieve la capacidad de la gente para hacerse cargo de uno mismo.
- 4) Las causas de la desfavorable situación deben ser expuestas.
- 5) los beneficiarios deben ser consultados para la elaboración de todo mensaje..., etc.

Hay que tener en cuenta que este Código de Conducta está elaborado desde occidente, y que faltaría saber cuáles serían los puntos que se destacaran si los beneficiarios de programas de los países del Tercer Mundo hicieran su propio Código de cómo desean ellos ser ‘presentados’ ante occidente.

En cualquier caso, la mayoría de los puntos del Código anteriormente citados se incumplen sistemáticamente, por lo menos en lo que respecta a ciertas ONGs españolas, y, aún más todavía en muchos de los reportajes que los Medios publican o emiten sobre estas situaciones.

Participar en las actividades de la cooperación al desarrollo, en Europa, supone acceder a una serie de privilegios. Como ONG propiamente dicha, supone la concesión de determinadas exenciones tributarias, beneficios fiscales, regulaciones cambiarias, etc. Para los particulares que aportan donaciones a las ONGs o programas de desarrollo gubernamentales supone una interesante desgravación fiscal. En este sen-

tido, en España, hay algunas ONGs que en sus folletos publicitarios hacen referencia a este tipo de beneficios como reclamo a la donación<sup>13</sup>.

En América Latina también se van a desarrollar ONGs, las cuales surgirán o bien a raíz de situaciones de emergencia o bien para satisfacer sentimientos altruistas. En última instancia, se crean también para suplir las deficiencias de los Gobiernos.

“...las ONGs ocupan una posición bastante peculiar en el marco institucional latinoamericano, ubicándose como un espacio propio en medio de los tres polos que son las universidades, las iglesias y los partidos políticos. De una manera u otra asumen -aunque de manera crítica- ciertos quehaceres y valores afirmados en estos tres referentes institucionales: competencia profesional, interés en el servicio al prójimo e ideario político” (Hurtado, 1995:50).

Resulta difícil dar un dato fiable sobre el número de ONGs que operan en América Latina, si bien es cierto que este se ha multiplicado notablemente desde los años 60 hasta ahora. Por una parte hay fuentes que indican que a finales de los ochenta en América Latina estarían operando unas 4.000 ONGs, sin embargo, parece ser para otros que esta estimación es algo conservadora puesto que sólo en Brasil y Perú existen más de mil ONGs en cada uno (Hurtado, 1995:55)<sup>14</sup>.

Al igual que en Europa, la influencia de la Iglesia en el surgimiento de las ONG es una constante (sobre todo en Brasil, Chile y Perú). Esta vertiente social de la Iglesia llevaba en Brasil, por ejemplo, a la creación de grupos de madres, grupos de reflexión y otro tipo de componentes de lo que se podría denominar ‘movimiento popular’.

En Chile las inquietudes sociales vendrán de la mano de los jesuitas fundamentalmente. Desde 1973 se desarrollan actividades en favor de los derechos humanos y en pro de las investigaciones en el campo de las ciencias sociales.

En Perú la movilización social toma más cuerpo en la época del ya mencionado Velasco Alvarado con su peculiar proceso reformista. Será, en este período (1968-1975) cuando surjan las primeras ONGs peruanas. Al caer el régimen militar, muchos funcionarios estatales e intelectuales fueron despedidos y formaron nuevos centros.

En 1985 se realiza un censo sobre las instituciones que constan o están clasificadas como ONGs en el Perú. De él se destaca:



“...que un poco más del 50% se concentraban en Lima, muy pocas estaban diseminadas en la selva y zonas menos favorecidas. En cuanto a los sectores sociales sobre los que intervienen las ONGs, 93 centros trabajan para campesinos, 65 con habitantes de barrios marginales, 78 con mujeres y niños y 38 en el medio sindical. Sin embargo indicó que numerosas ONGs han elegido intervenir en varios sectores simultáneamente” (Hurtado, 1995:58-59).

Pero, una cosa es cierta, las ONGs latinoamericanas no tendrían la presencia, fuerza y extensión que tienen hoy si no fuera por el apoyo económico y los lazos de unión con ONGs europeas o norteamericanas. Teóricamente, no existe una situación de ‘control’ o de condicionamiento entre un grupo y otro, aunque se exige un racional y correcto uso de los recursos asignados a las ONGs beneficiarias. En caso de irregularidades, se ha dado el caso de que alguna institución pueda plantear la realización de una auditoria que ponga en claro las posibles faltas.

En España, la historia de las ONGs es una historia ligada a la iglesia católica.

“Las primeras ONGs españolas católicas se establecen a partir del año 1942 con el nacimiento de Cáritas y posteriormente en la década de los 50, con el de Manos Unidas e Intermón” (Granda y Lutz, 1988:67).

En la década de los 60 surgen ONGs laicas entre las que destacan Médicos Mundi (1962) e I.E.P.A.L.A. (1965). Actualmente, las ONGs que movilizan mayores recursos humanos y económicos son las confesionales Manos Unidas, Ayuda en Acción, Cáritas Española e Intermón. Todas ellas trabajan, entre otros colectivos, con poblaciones indias de América Latina.

De las ONGs españolas que tienen programas de voluntariado, las siguientes han tenido o tienen relación directa con grupos religiosos: Cáritas Española, Intermón (jesuitas), Madreselva, Manos Unidas, Nous Camins, Ocasha, Prosalus, Sere, Proclade-Vicla, Fundación Prodein, Fundación de Ayuda a las Misiones, Juan Ciudad (Hermanos de San Juan de Dios) etc., etc.

Del resto, pueden considerarse unas que han tenido o tienen vinculación con algún partido político, por ejemplo Solidaridad Internacional, M.P.D.L (Movimiento por la Paz, el Desarme y la Libertad), Fundación Largo Caballero (P.S.O.E.) o AIETI (C.D.S.). Otras, pueden considerarse independientes, formándose gracias a personas de dife-

rentes inquietudes: religiosas, políticas, ecologistas, antropológicas, etc. En este sentido estarían: Mugarik Gabe, SODEPAZ, I.E.P.A.L.A, Médicos Sin Fronteras, Alternativa Solidaria (Plenty), etc.

En 1990, el Gobierno español a través del Ministerio de Asuntos Exteriores, dirigido en ese tiempo por Francisco Fernández Ordóñez, dispone la Orden Ministerial N° 6213 por la que se conceden ayudas y subvenciones a proyectos de cooperación al desarrollo que realicen las Organizaciones No Gubernamentales.

En la disposición final de dicha Orden se especifica:

“Todas las Organizaciones no Gubernamentales que reciban ayudas y subvenciones en esa convocatoria se someterán a las actuaciones de comprobación del Ministerio de Asuntos Exteriores y de la Organización no Gubernamental o las Organizaciones No Gubernamentales encargadas del seguimiento, así como de las actuaciones de control financiero que corresponden a la Intervención General del Estado.”<sup>15</sup>

### 7.3. Cooperación y pueblos indios

*“...porque lo que está en juego, para que las naciones menos desarrolladas puedan avanzar en el camino hacia una sociedad más humana, es su capacidad de combinar, en forma apropiada y dentro de un determinado contexto, una herencia histórica específica, un etos propio y una cultura particular, con los aportes y logros apropiables del mundo desarrollado: esto es, un proceso abierto, no un destino ineluctable, preestablecido.” (Hurtado, 1995:25)*

A lo largo de parte de lo escrito en los apartados anteriores hemos podido ver cuál ha sido la suerte corrida por los pueblos Indígenas amazónicos durante de su historia, y en particular el caso del Pueblo Aguaruna.

Hemos analizado además, cómo la problemática que padecían los pueblos Indígenas, unida a un afán expansionista y desmedido de los Gobiernos latinoamericanos, –en este caso particular, de los Gobiernos peruanos–, había traído como consecuencia, por un lado, el surgimiento de una política indigenista que sería diestramente dirigida por estos intereses expansionistas de los estados y que, acabaría sumándose al proceso etnocida sufrido por los pueblos amazónicos; y, por otro lado, el surgimiento de los movimientos indígenas organizados.

El breve repaso que se ha dado sobre cooperación al desarrollo y organismos de cooperación ha pretendido ofrecer unos mínimos elementos de análisis del contexto sociopolítico, para que pudiéramos entrar en el tema clave de esta investigación: las implicaciones e impactos de la cooperación al desarrollo en los pueblos Indígenas y, específicamente, en los órganos representativos que defienden sus intereses: las Organizaciones o Federaciones Indígenas.

Como vimos en el capítulo dedicado a las Organizaciones Indias, éstas surgieron como una respuesta al etnocidio y en un rechazo absoluto a las políticas indigenistas, pues eran precisamente los indigenistas, en su mayoría, los que les estaban robando el derecho a la palabra, los que defendían supuestamente sus intereses ante la Administración del Estado como si los indígenas fueran menores de edad<sup>16</sup>, los que elaboraban minuciosos estudios que permitían expoliarles un poco más, etc., etc.

Debido a que resultaría extensísimo hablar de cómo han afectado los programas de cooperación con pueblos Indios en cada país de América Latina, nos ceñiremos en lo posible, como lo hemos ido haciendo a lo largo de toda la investigación, al caso de Perú y al caso Aguaruna.

Durante los años 50, se pone en marcha como técnica de acción social el llamado ‘desarrollo de la comunidad’, con el objetivo de mejorar las condiciones de vida principalmente de la población campesina. Estas actuaciones se inician en Asia y África.

Los contenidos de estas acciones de desarrollo de la comunidad se basan en proyectos tales como mejoras materiales, organización de servicios y acción comunal entendida ésta como discusiones de grupo, análisis colectivo de necesidades locales, creación de comisiones, obtención de asistencia técnica y formación de personal (Ander-Egg, 1987:49).

Curiosamente, en las sociedades no industrializadas, entre ellas las indígenas, resulta tradicional a ellos el desarrollo de acciones de cooperación mutua como pueden ser las mingas, el convite, la mano prestada, la ronda, etc. La creación de los “programas de desarrollo de la comunidad” no son sino una nueva denominación de lo que ya estaba establecido desde tiempos más remotos en estas sociedades.

Sin embargo, cada vez adquirieron mayor importancia y fueron aceptados como mecanismo de desarrollo dentro de programas gubernamentales.

Tenemos por ejemplo en Perú, en el año 1959, la creación de una Comisión Nacional para poner en marcha el Plan de Integración de la Población Aborigen, cuyos objetivos prioritarios serán:

- Ayuda a los pobladores indígenas para obtener cambios en sus diferentes patrones de vida, con la consiguiente elevación de sus niveles de vida.
- Coordinación con los organismos nacionales de fomento susceptibles de realizar trabajos en el medio indígena y con las entidades internacionales de asistencia técnica y financiera (Barre, 1988:51).

Los programas referidos al Desarrollo de la Comunidad son definidos y forman parte de la política que llevan a cabo, desde 1956 las Naciones Unidas.

En el mismo sentido, en América Latina, se ponen en marcha una serie de programas que son denominados en cada lugar de modo diferente. Así tenemos la creación de la “Cooperación Popular” en el Perú; “Promoción Popular” en Chile; “Acción Comunal” en Colombia; y, “Acción Conjunta” en Guatemala.

Pasado el tiempo, en los años 70, con el Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social, puesto en marcha en el Perú de Velasco Alvarado, que, como ya dijimos, influyó en muchos profesionales que acabaron colaborando con pueblos Indios, se continuó esta política de cooperación basada en el fomento del cooperativismo y organizaciones populares. Este, más los anteriores modelos, constituyeron el germen de tipo organizativo sobre el que se basen las Organizaciones Indígenas en su creación. De hecho, la estructura teórica sobre la que se basaron las Organizaciones, es decir, los Estatutos y los diferentes títulos y artículos que componen sus Actas de Constitución de Organización, son modelos de asociaciones ya existentes adaptados a una realidad propia.

Entretanto el mundo amazónico se estremece ante la expansión de las multinacionales que pareciera se ‘alimentaran’ de poblaciones indias. En el año 1978 tendrá lugar un acontecimiento político a nivel Pan-Amazónico que afectará también, de modo negativo, a los pueblos Indígenas: el Pacto Amazónico o Tratado de Cooperación Amazónica<sup>17</sup>.

Este Tratado fue suscrito por los cancilleres de Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Guyana, Perú, Surinam y Venezuela en la ciudad de Brasilia el 3 de julio del citado año.

Quisiéramos destacar algunos artículos del Tratado:

- *Artículo I:* Las Partes Contratantes convienen en realizar esfuerzos y acciones conjuntas para promover el desarrollo armónico de sus respectivos territorios amazónicos, de manera que esas acciones conjuntas produzcan resultados equitativos y mutuamente provechosos, así como para la preservación del medio ambiente y la conservación y utilización racional de los recursos naturales de estos territorios.
- *Artículo VII, punto a):* Promover la investigación científica y el intercambio de informaciones y de personal técnico entre las entidades competentes de los respectivos países, a fin de ampliar los conocimientos sobre los recursos de la flora y de la fauna de sus territorios amazónicos y prevenir y controlar las enfermedades en dichos territorios.
- *Artículo XIII:* Las partes contratantes cooperarán para incrementar las corrientes turísticas, nacionales y de terceros países, en sus respectivos territorios amazónicos, sin perjuicio de las disposiciones nacionales de protección a las culturas indígenas y a los recursos naturales.
- *Artículo XIV:* Las partes Contratantes cooperarán en el sentido de lograr la eficacia de las medidas que se adopten para la conservación de las riquezas etnológicas y arqueológicas del área amazónica.<sup>18</sup>.

Este último punto del Tratado da lugar a toda clase de interpretación de segunda intención, pues no sabemos si los Gobiernos firmantes entendieron mal el significado de lo referido a las 'riquezas etnológicas', puesto que, en vez de 'conservación' lo que realmente se hizo fue una explotación irracional de las otras 'riquezas' que había en territorio indígena: petróleo, oro, maderas, minerales, etc. Esto fue llevado al extremo por el Presidente Belaúnde con su política desarrollista, y, cuando quiso poner en marcha su Proyecto Especial del Valle del Pichis-Palcazu en territorio Asháninka, organizaciones como Survival International, el International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA), el Tribunal Russell, Oxfam America, etc. denunciaron sus intenciones ante las Naciones Unidas, el Parlamento Europeo y norteamericano, el Banco Mundial, la AID, la FAO y otro tipo de organizaciones que estaban implicadas en la financiación de este tipo de programas gubernamentales.

Belaúnde calificó estas denuncias como una ‘conjura internacional’ contra él y su país, al cual se le estaba impidiendo desarrollarse. Y esta fue el arma que empleó ante estos organismos internacionales cuyos fondos estaban destinados a un desarrollo ‘asistencialista’.

Dentro de esta línea de acciones de desarrollo, en Perú se destacará la iniciativa llevada a cabo en 1986 por el Presidente Alan García, el famoso RIMANACUY o “Primer conversatorio con las Comunidades Nativas”. Durante los períodos previos al Rimanacuy del 86 que tuvo su celebración en la ciudad selvática de Pucallpa, habían tenido lugar otros Rimanacuy (“diálogo con el país real”) entre el presidente de la República y los presidentes de Comunidades Indígenas y Campesinas<sup>19</sup>. La propaganda política insistía en que era hora de terminar con el olvido de siglos que habían padecido las Comunidades y de iniciar un diálogo sobre las reivindicaciones nunca entendidas. Se creó un inventario donde aparecían todas las problemáticas específicas de los pueblos Indígenas, contando con la participación del I.N.E. (Instituto Nacional de Estadística).

En este Rimanacuy del 86, una vez expuestas las posiciones de todas las partes, se dio lugar a la asignación de los recursos que se habían destinado al *Fondo de Apoyo a Comunidades Campesinas y Nativas*, por un monto entonces de 60 millones de intis.

Los grupos indígenas estuvieron expectantes ante esta iniciativa. Cierto es que recibieron dinero, pero la solución real a sus problemas no llegó nunca. Y también sucedió que muchas de las Comunidades que no estaban suficientemente organizadas no supieron sacarle partido al dinero recibido, otras guardaron el dinero para emplearlo en alguna situación de necesidad y, al final, el dinero se devaluó de tal manera y con tal rapidez que al poco tiempo era como si no hubieran tenido nada.

Del mismo modo que sucedía (y sucede) cada vez que había una campaña electoral, es decir, los candidatos llegan hasta lo más remoto de la selva ofreciendo mejoras, dinero, construyendo escuelas a toda prisa, montando tendido eléctrico, etc., para luego quedar en el más absoluto abandono, de igual manera Rimanacuy sonó y resonó mucho tiempo en el ánimo de las Comunidades y quedó, como siempre, en una maniobra política más.

Actualmente, dentro de las políticas de Cooperación Internacional existen una serie de agendas y procesos en los que el presente y fu-

turo de los pueblos Indígenas puede verse favorable o desfavorablemente afectado. Estos son (Nugkuag, 1995:36-7):

- 1) El Convenio N° 169 de la Organización Internacional del Trabajo que debería ser ratificado por todos los estados.
- 2) La pendiente aprobación de la Declaración Universal de los Derechos de los pueblos Indígenas.
- 3) La realización por parte de la Comisión de Desarrollo Sustentable de la ONU y demás agencias de los acuerdos de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo (CNUMAD)<sup>20</sup> referidos a los derechos indígenas, como por ejemplo: Declaración de Río (principio 22), Programa 21 (capítulo 26), la Declaración de Principios sobre Bosques (puntos 2d, 5a, 13d) y Convención de Biodiversidad (8j, 10c, 10d)<sup>21</sup>.
- 4) Cumplimiento del punto 26.5 d del programa 21-UNCED que considera la aplicación de las estrategias indígenas de ordenación y conservación de los recursos naturales en los proyectos financiados por medio del “Fondo para el Medio Ambiente Mundial”.
- 5) Participación de las Organizaciones indígenas en proporciones equitativas a las ONGs en los procesos y estructuras de las Agencias del Sistema de Naciones Unidas y de los Bancos Multilaterales que inciden sobre los derechos indígenas.

Después de haber revisado la panorámica de lo que los gobiernos y organismos internacionales han tenido y tienen reservado a los pueblos Amazónicos, paso a analizar cómo esta compleja trama internacional relativa a la cooperación afecta en modo particular a las Organizaciones Indígenas y a las mismas bases que viven en las Comunidades.

En primer lugar, hay que recordar nuevamente la distinción importante que hay entre una Organización Indígena de base y una Organización Indígena de perspectiva nacional o internacional. Ni las estructuras, ni los recursos, ni los discursos pueden estar a un mismo nivel entre ambas. Una de las dificultades que acusan las Organizaciones Indígenas es la carencia de continuidad en la difusión de las noticias que atañen a sus pueblos. Advierten la ruptura de los canales informativos como una exclusión, como una muestra de su invisibilidad para los sectores dirigentes urbanos especialmente, o, en el mejor de los casos, como una manifestación de los mecanismos de control que se les aplican.

Casi ninguno de los jefes de comunidades (de las bases) está suficientemente informado sobre qué es, por ejemplo, la ‘propiedad intelectual’. Sabrán algo de ‘biodiversidad’, comprenderán en cierta manera qué es el ‘desarrollo sustentable’, pero el resto de la gente que vive en las Comunidades ignora estos conceptos, hechos y contenidos.

La difusión que se hace con la publicación de revistas o boletines no logra tener una cobertura mayoritaria, y no la puede tener, porque exigiría unos elevados costes hacer tiradas más numerosas. La mayoría de las ONGs no financian este tipo de cosas, financian programas “concretos” diseñados bajo unas líneas concretas que como hemos visto suelen ser prioritariamente: salud, educación, agronomía, etc.

Algunas ONGs han financiado proyectos que, complementariamente, tenían como objetivo la compra de aparatos de radiofonía con el objetivo de proporcionar la información pertinente de modo instantáneo y servir de medio de comunicación entre las bases y la Organización nacional, acortando así la distancia que, tanto burocrática como geográficamente, se da entre ambas.

La idea es muy buena pero para conseguir un óptimo mantenimiento y funcionamiento de estos aparatos es necesario disponer de dinero para comprar las baterías que los permitan transmitir y recibir. Puede que el costo no sea mucho, pero es un costo más añadido a los que ya de por sí tiene la Organización<sup>22</sup>.

En este sentido entiendo, como Marie Chantal Barre, que en el fondo, como los pueblos Indígenas se ven necesariamente involucrados en la lucha por sus derechos y reivindicaciones, y tienen que hacerla sobre la base de una cooperación entre ellos y los gobiernos o las ONGs del Norte, voluntaria o involuntariamente, lo que ocurre es que “...se trata de hacerles participar en el desarrollo que únicamente puede ser lineal [...] Esto les afectará a nivel económico, cultural y también político. Se inculcan otros valores, otros modelos de consumo, otras necesidades, otra concepción del mundo, otros modelos de desarrollo que no son el resultado de su propia civilización, sino de otra trayectoria” (Barre, 1988:87-89).

El mero hecho de la creación de una Organización ya implica responder ante una serie de gastos básicos. La necesidad de captar fondos va a convertirse en una constante para estos grupos. No han faltado en estos momentos de creación y primeros pasos de las Organizaciones, asesores o profesionales más o menos comprometidos que hayan facili-



tado los contactos debidos para que estas relaciones entre Organizaciones Indias y Organizaciones No Gubernamentales se pudieran llevar a cabo. Hemos visto además que, en América Latina, el aumento en el número de ONGs desde los años 60 en adelante ha sido considerable. La mayoría de esos profesionales han trabajado y trabajan siempre que pueden *ad honorem*, pero nadie puede vivir del aire y, necesariamente, hay que buscar financiamiento para pagar a estos asesores.

Hoy por hoy, prácticamente la totalidad de los gastos de infraestructura y recursos humanos que tienen las Organizaciones Indígenas son financiados por ONGs. Al igual que va a suceder en la relación ONGs-Estado, en la relación ONG-Organización India no va a haber un control directo exhaustivo sobre los recursos, y primará (o deberá primar) la mutua confianza en el desenvolvimiento de las tareas. No obstante, las Organizaciones Indígenas deberán rendir cuentas en función del dinero facilitado y de las partidas presupuestarias a las que éste estuviera destinado. Si existieran irregularidades, las ONGs podrían también solicitar una auditoria y, cancelar, en su caso, algún programa o partida específica.

Entonces desde el punto de vista del impacto sobre los pueblos Indígenas ¿qué ha supuesto esta dependencia económica de las ONGs?

En primer lugar, la urgente necesidad de capacitarse en materia de contabilidad y, en su defecto, la urgente necesidad de contratar una persona ya capacitada en esta materia con lo que se añadiría un gasto más, posiblemente, y un nuevo instrumento de control externo. Por eso, desde hace años, muchas Organizaciones Indígenas elaboran programas de capacitación en este sentido, para preparar a los posibles dirigentes o líderes de las Comunidades a manejar las cuentas. Y este cometido no ha sido ni es tarea fácil cuando se trata de personas que viven metidas en las Comunidades, por ejemplo en el caso de los indígenas amazónicos: a pesar de que ya desde los tiempos del ILV hemos visto que se les enseñaba a ser “independientes en términos financieros, capaces de comprar y vender utilizando dinero, y de recibir y dar verdadero valor a los bienes y productos” (Stoll, 1985:237), la realidad es muy diferente, pues, subrayando en gran parte lo que dice Fericgla, “el pensamiento formal inherente al dinero no es propio de ellos (ahorro—aunque sólo sea en el ámbito doméstico—, llevar las cuentas, realizar pequeñas inversiones y todo eso). Cuando tienen dinero, se lo gastan sin medida ni control” (1994:129). No afirmaré tan rotundamente co-

mo él que se hace ‘sin medida ni control’, pero una cosa es cierta y es que su propio sistema de reciprocidad con los demás miembros de la Comunidad, su particular modo de vivir el presente y de hacerlo con esa autodeterminación que tanto reclaman, hace que, llevar contabilidades, al tiempo que se puede perder dinero porque el tesorero o el encargado de finanzas de la Organización lo ha prestado a uno, dos o tres parientes que lo necesitaban, sea una ardua y a veces, penosa tarea para estos grupos.

En segundo lugar, a medida que se incrementan las ayudas o los financiamientos de los programas, se incrementa la necesidad de un control sobre estos y todo ello causará frustración e inestabilidad en determinados miembros de la organización en una dimensión directamente proporcional a las cantidades recibidas. De hecho, la mayoría de los conflictos internos en las Organizaciones Indígenas vienen de la mano del dinero o lo utilizan como arma de lucha; un dinero que les llega gratuitamente y no siempre esconde detrás las mejores intenciones. A raíz de estos problemas, las mismas Organizaciones Indígenas van a añadir en sus estatutos una nueva figura: “el Consejo Fiscalizador”, que será el encargado de supervisar y fiscalizar tanto los actos del Consejo directivo, observando el cumplimiento de las decisiones de la Asamblea General, como de inspeccionar los documentos contables.

En tercer lugar, en este tema monetario existe otro matiz. Las Organizaciones No Gubernamentales en el momento de aprobar el financiamiento de un Programa no disponen de la cantidad total que pueda significar la globalidad del proyecto. Habitualmente, el financiamiento de los programas se reparte entre cofinanciadores, teniendo así que, un programa es financiado a través de la ONG con los recursos que se obtienen de las donaciones y actividades promocionales y, por otra parte, suele ser cofinanciado por un Ayuntamiento, Comunidad Autónoma o Fundación.

No disponer de la cantidad total del proyecto implica que, cuando éste se pone en marcha, sólo se cuenta con una parte que puede ser un porcentaje aportado por la ONG y un primer pago aportado por el cofinanciador. El resto de los envíos se hacen en función de lo que la propia ONG recibe de su cofinanciador y si éste es una entidad estatal, muchas veces los pagos se ven condicionados por las particulares entregas en cada lugar de sus partidas presupuestarias y con plazos difícilmente comprensibles fuera de la Administración. Es decir, todo es relativo.

Como ejemplo del trastorno que este sistema de entregas de recursos puede ocasionar, está el caso sufrido por la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana, que, en 1991, tenía en marcha varios proyectos de gran envergadura, entre ellos el Programa de Maestros Bilingües financiado por una ONG italiana, el Programa de Becas para estudiantes indígenas financiado por Noruega, el Programa de Defensa Legal financiado, entre otros, por la ONG Oxfam América, varios Programas de Salud Regionales, y, añadido a estos, el hecho de tener que llevar el control de la financiación de pequeños programas de Organizaciones de base.

Al no llegar muchas veces el dinero a tiempo y, para no paralizar ninguna actividad, cometieron el error de ir destinando fondos que habían llegado para un programa hacia otro, con la idea de que cuando llegara el dinero de los otros programas se fuera reponiendo lo gastado. Este sistema sólo llevó al desorden y al caos financiero y esa fue la razón de que, tanto por parte del Consejo Fiscalizador como de algunas ONGs, se solicitara una auditoria.

Si estas irregularidades son vividas con tensión entre los propios componentes de la Organización destacados en la capital, esas mismas irregularidades ‘corregidas y aumentadas’ llegan a los oídos de los representantes de las Comunidades de base que, nuevamente, se cuestionan la verdadera ética de la Organización, pues, al faltar dinero, o no llegar a tiempo, o casos parecidos, inmediatamente se piensa que alguien está utilizando el cargo para lucrarse, lo que, si bien no suele ser cierto, ha sucedido desgraciadamente en algunos casos.

Fericgla nos explica brevemente su impresión respecto a este tipo de problemas de las Organizaciones, en su caso, de la Federación Shuar:

“En la federación hablo con R. y P., el médico mestizo que forma parte de la comisión técnica de salud. Siguen enzarzados, como siempre, en eternas discusiones internas por cosillas intrascendentes, alianzas, enemistades, envidias...que paralizan cualquier proyecto. Es grotesco el trato ‘oficial’ y extremadamente rígido de la barroca burocracia que domina las relaciones de los que trabajan aquí. En el fondo mantienen los mismos patrones de conducta tribal según los cuales quien: a) tiene más familiares, b) tiene peor carácter, c) más astucia y d) más fuerza física, es el que manda. Y se acabó. Pero todo eso envuelto en una excelente retórica vacía que sirve para ganar tiempo mientras tratan de

descubrir las reales intenciones del oponente. Esa misma conducta tanto se da en medio de la selva amazónica como dentro de las desoladas oficinas de la Federación Shuar y Achuara, sólo que aquí se complica con los procesos burocráticos extranjeros, aprendidos hace poco de los occidentales" (1994:58-9).

Si la política indigenista había sido eminentemente paternalista y consideraba al indio como objeto pasivo de sus acciones, las ONGs convertirán al indio en pieza clave y activa de sus programas.

Esto ha sido llevado en los años 1992, 93, 94 y 95 al límite de lo razonable, pues en la Amazonía Peruana, particularmente en territorio Aguaruna, cada dirigente ha estado portando su propia chequera para manejar los fondos destinados a los respectivos programas. Las intrigas al respecto del manejo del dinero y la desestabilización interna que se crea cuando las Comunidades ven que hay dinero pero que no se ven cambios sustanciales en los problemas cotidianos (niños y adultos muertos por enfermedades infecciosas; pérdida de territorios a manos de colonos; penetración de empresas mineras y petroleras; empobrecimiento paulatino de las tierras aptas para el cultivo; y un largo etc.) acaban en el serio cuestionamiento de la verdadera función de la Organización y de la conciencia política de los dirigentes.

Pero la verdadera intriga proviene de quienes dan el dinero. En el caso concreto de lo sucedido en el Consejo Aguaruna y Huambisa, hay algunos detalles que hay que sacar a relucir.

El Consejo Aguaruna y Huambisa, que como ya dijimos surgió en 1977, empezó trabajando en su propio desarrollo sin ningún apoyo económico exterior. Ante los graves problemas de salud que atravesaban las comunidades, se decidió construir una Posta Médica en la Comunidad de Napuruka (entonces sede del Consejo) para que pudiera ser atendida la población de la zona. Para tal objeto el Consejo pidió apoyo a instituciones estatales y no consiguió nada. Entonces pidieron apoyo a un representante de una institución financiera y les dijo que para poner en marcha la Posta deberían aportar por lo menos la construcción del local o casa donde se iba a desarrollar la labor sanitaria. Entonces, con la participación de toda la Comunidad, construyeron una casa grande e hicieron pequeñas divisiones. Con aportaciones de cada comunero implementaron una pequeña farmacia. Posteriormente, y a la vista de este esfuerzo, llegaron apoyos estatales para mejorar la

infraestructura, pagar un sanitario, etc. Al final, la publicidad estatal ensalzó la gran obra que se suponía ellos habían construido, cuando en realidad, habían sido los Aguaruna sus autores.

Estos esfuerzos se repitieron con escuelas, locales comunales, construcción de embarcaciones para transporte de productos, etc. Pero las aportaciones de los comuneros tenían un límite y nunca llegaba nada del estado. En ese sentido sí serán las ONGs las que eliminen esa barrera de financiamiento, pero, si en un principio van financiando pequeños programas concretos en los que la aportación de los comuneros es importante porque ellos mismos se ven implicados en el trabajo, poco a poco esa limitación se va a desvanecer y se tenderán a poner en marcha proyectos de mayor envergadura, los cuales requerirán que algunos comuneros se trasladen a otros lugares (va a ser el caso de programas para capacitación a escala regional o nacional), y es aquí cuando el equilibrio de la Comunidad se va a ver alterado.

En el momento en que se escogen algunos hombres para ser capacitados en salud, o en contabilidad, o en agricultura, las mujeres que quedan en la Comunidad deben hacer frente solas a la obtención de lo necesario para subsistir. En el caso de las esposas de los dirigentes desplazados a la capital, o dedicados a promover la labor organizativa entre una y otra Comunidad, será igual. Paradójicamente, las familias de estos líderes que luchan por las reivindicaciones de su gente son las más afectadas. Cuando estos hombres lleguen a la capital y vean la infraestructura con que cuenta la Organización y sepan que una ONG financia los gastos de todo, comenzará a plantearseles la idea de dar una 'propina', una cantidad simbólica al dirigente o al asistente a los cursos, para que no se vea tan perjudicado y pueda por lo menos regresar a su casa aportando algo.

Lo curioso es que el resto de Organizaciones Aguarunas que no forman parte del Consejo pero sí de la Organización Nacional AIDESEP comienzan a plantearse también el hecho de que todas las ayudas vayan a parar al Consejo y dentro del Consejo a los sectores del Marañón y Santiago. Empieza a haber 'envidias' y no sólo entre Aguarunas sino entre otros pueblos de la amazonía peruana.

Si añadimos a esta historia la figura del cooperante, la cosa se complica más. A algunos de los programas que se van desarrollando en la selva, llegarán cooperantes extranjeros. Estos llegan a las Comunidades con suficiente dinero como para desenvolverse, los indígenas saben

que son personas a sueldo de la institución y que parte del presupuesto destinado a la ejecución de su programa de desarrollo va destinado a pagar el sueldo del cooperante. Entonces, ¿por qué los indígenas, que forman parte activa del programa, que son la mano de obra que lo ejecuta, no pueden cobrar también un estipendio? ¿Acaso a un albañil, cuando se le contrata para una obra, no se le pagan sus servicios? ¿Por qué no se les paga a los indios?

En un momento dado, el impulso que tiene el Consejo Aguaruna-Huambisa hace que este se convierta en una Organización poderosa y fuerte, pero no infalible, y habrá sectores pertenecientes al ámbito geográfico de la organización que se sientan olvidados o desplazados. Estos sectores, junto a aquellas Organizaciones que se sienten discriminadas de las ayudas exteriores, serán un excelente caldo de cultivo para sembrar la desunión y resquebrajar el espíritu básico de la Organización, es decir, fundamentalmente, la lucha por la defensa del Pueblo Indígena integrado en su territorio.

A las zonas Aguarunas del Río Nieva, Alto Mayo e Imacita, llegarán gentes de otras Organizaciones Indígenas como por ejemplo la CONAP (Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú) prometiendo a los maestros (algunos de ellos antiguos alumnos de las Escuelas Bilingües y/o Fiscales) y a los 'apus' o jefes de la Comunidad, dinero para fundar escuelas, oficinas de apus, para obtener alimentación, ropas usadas, sueldos para los miembros de las juntas directivas de las asociaciones, etc.

Si CONAP sobrevive, es gracias también al dinero de las ONGs. Era evidente que el intento de escisión dentro de territorio Aguaruna que significa la CONAP, planificado desde el exterior, iba a ser contestado desde el Consejo. En Nieva se llegó a crear la Federación FECONARIN (Federación de Comunidades Nativas del Río Nieva) sobre la base de los 'jugosos' ofrecimientos de la CONAP.

Al final, los dirigentes del Consejo Aguaruna se movilizaron hacia estas zonas haciendo ver a los comuneros que recibir ropa, alimentación o dinero no es la solución más acertada a los verdaderos problemas con los que se enfrenta el pueblo amazónico. Tuvieron lugar una serie de enfrentamientos por escrito, al enviarse una serie de comunicados, y, al final, resultó que las ONGs pidieron a ambas posiciones que dejaran los enfrentamientos porque influía negativamente en la imagen exterior que de ellos se podía dar y que no interesaba publicitar que ha-

bía desunión entre los propios indígenas. Esta no era sino otra manera de ‘condicionar’ las ayudas que se recibían, porque, además, hay ONGs que apoyan tanto a una facción como a otra y ese enfrentamiento perjudicaba su posición de ‘supuesta’ imparcialidad<sup>23</sup>.

Alrededor de 1992 y algunos años antes, aprovechando la coyuntura que ofrecía la celebración del V Centenario se consiguió financiamiento para diversos proyectos. Uno de ellos (en 1990) un Programa de Salud para la Región San Lorenzo que abarca territorio de los grupos Aguarunas, Achuares, Chayahuitas, Candoshis, Kichwas, Shuar y Shapras fundamentalmente. La sede para la realización de este programa se situó en el poblado mestizo de San Lorenzo, donde llegaban los representantes de las Organizaciones o pueblos participantes. Se pretendió, desde su origen, que el Programa estuviese vinculado a los organismos de salud de la zona, en este caso al Centro de Salud San Lorenzo, perteneciente al Ministerio y dirigido por monjas españolas del Sagrado Corazón.

El proyecto contaba con el financiamiento de la ONG italiana Terra Nuova y era cofinanciado por la UE. El proyecto tenía una duración de cinco años y sólo se disponía de fondos para un año, dudándose incluso de si se podría seguir contando con el cofinanciamiento de la U.E.

El mismo año, la Madre encargada del Centro de Salud San Lorenzo, calificó a los dirigentes del Programa de Salud de “niños” sin experiencia en programas sanitarios, y viajó a España, consiguiendo financiamiento para un proyecto que abarcaba la misma zona que el otro y patrocinado por la Comisión Nacional española para el V Centenario.

Paralelamente, en una zona cercana y dentro de territorio Aguaruna, Shuar y Shapra, una misión Pentecostal Noruega se hacía cargo de la construcción y puesta en marcha del Centro de Salud de Saramirisa, con los beneplácitos del Ministerio de Salud del Perú.

Las verdaderas intenciones de católicos y pentecostales no era sino interrumpir y cortar todo atisbo de autodeterminación e iniciativa de desarrollo alternativo indígena. En las reuniones preparatorias del proyecto de salud indígena estuvieron presentes, como invitados, tanto los católicos como los pentecostales y se les pedía no sólo no interrumpir el desarrollo del futuro programa sino que colaborasen en la iniciativa de buenas maneras, aportando sus conocimientos y experiencias. La respuesta fue la que he relatado, llegándose al caso de que las monjas salían a vacunar y casualmente sólo podían abarcar aquellas

comunidades que eran acólitas de la religión católica. Los Pentecostales también salieron a vacunar por el río Morona, apoyados con las avionetas del ILV y poniendo como condición tener que escuchar prédicas evangélicas a cambio de ser vacunados. Creo que el suceso, con toda su carga de clientelismo, se comenta por sí solo.

En 1992, empieza a llegar dinero a territorio Aguaruna a través, principalmente, de la ONG Intermón en un esfuerzo, al parecer, por mantener el predominio histórico de los jesuitas en la zona<sup>24</sup>. Después, 1994 y 1995 serán años de desencanto por las expectativas creadas. Los problemas continúan: se dan dos brotes de epidemia de rabia humana en territorio Aguaruna; el control del ejército sobre la zona sigue causando malestar; comienzan a llegar las empresas mineras y las Universidades americanas para estudiar la reserva genética vegetal y las plantas medicinales. Los dirigentes manejan sus chequeras olvidando su verdadera conciencia política y dejándose arrastrar por ideas divisionistas.

Posteriormente, el Consejo Aguaruna quiere poner en marcha un proyecto para aprovechar todas las estructuras que habían sido construidas para proyectos anteriores y que, después de haber finalizado estos habían quedado desocupadas. Esas infraestructuras servirían ahora para poner en marcha un programa dedicado al estudio de los problemas de degradación del suelo amazónico y de reaprovechamiento agrícola y repoblación forestal, entre otros objetivos. El programa denominado “Ikam Ayamjut” constituía una alternativa nueva de aprovechamiento de recursos, a la par que ofrecía alternativas de acción y desarrollo en zonas que estaban siendo utilizadas por mestizos para el sembradío de coca. La puesta en marcha de este programa daría a los Aguaruna la posibilidad económica y legal para recuperar esos territorios y rehabilitar su función agrícola tradicional.

Los jesuitas, ubicados en la misión de Imacita a orillas del río Marañón, presentan ese mismo año un proyecto idéntico a un banco alemán en nombre de las Comunidades Aguarunas. Al ponerse este hecho en conocimiento de los miembros del Consejo Aguaruna-Huambisa, piden mantener una reunión con los representantes de los jesuitas, a los que apoya el Vicariato de la región.

Según la versión de los Aguarunas, los jesuitas no se presentaron a la reunión. Según los jesuitas, fueron los Aguaruna los que no se presentaron. A la vista de los acontecimientos, el Consejo decide ponerse en contacto con el banco alemán, explicándole que no se debe poner en



marcha un programa que compete a los Aguaruna, en territorio Aguaruna, sin contar con los interesados para su gestión y puesta en marcha. El banco envía cartas a ambas posiciones solicitando se llegue a un acuerdo entre las partes. Al no llegarse a acuerdo alguno, el banco manda a Perú un supervisor para conocer, analizar y, posteriormente, evaluar la situación. Como resultado de sus investigaciones, el banco concluye o determina retirar el financiamiento prometido a los jesuitas y ofrece al Consejo financiamiento para un programa de titulación de tierras.

El resumen de toda esta cuestión viene dado por la situación a la que se llegó en el territorio. En al ámbito del Consejo Aguaruna-Huambisa se había creado cierta descomposición. Cada río o sector quería crear su propia Organización independiente del Consejo, amparándose en que este no conseguía nada concreto para las Comunidades<sup>25</sup>. Así se separaron las gentes del río Cenepa (quizá más afectadas y alteradas por el conflicto bélico entre Perú y Ecuador), y algunas Comunidades del río Santiago (afectadas por las compañías mineras de extracción de oro).

La coyuntura que facilitó esta difícil situación fue aprovechada hábilmente por las Compañías Petroleras, que, apoyándose legalmente en la política de Fujimori, habían penetrado en territorio indígena e iban a comenzar a perforar en el río Marañón a partir, más o menos, del mes de agosto de ese año. El proceso de etnocidio no había terminado todavía, y no cabe duda de que las Organizaciones indígenas peruanas entonces atravesaron una etapa muy crítica. Con un saneamiento en las dirigencias y planteamientos de autocrítica constructiva, en poco tiempo se retomó el control de la situación y, como podemos ver ahora, la fuerza de las Organizaciones Indígenas cada vez se consolidó más a escala nacional.

Con relación a este tema, deseo hacer mención especial a dos encuentros habidos en territorio español sobre Cooperación y pueblos Indios. El primero de ellos tuvo lugar en Madrid en 1990, en una de las sedes con las que contaba la entonces Comisión Nacional para la Conmemoración del V Centenario. La otra tuvo lugar 4 años después en Vitoria-Gasteiz y fue organizada por la ONG vasca Mugarik Gabe.

La primera reunión se llamó “Taller sobre Cooperación entre Organizaciones Indígenas y Organizaciones No Gubernamentales” y acudieron a ella, por parte de las Organizaciones Indígenas, representantes del CISA, CMPI y CORPI. Por parte de las ONGs acudieron IEPALA,

Plenty, Comisión Pro-Amazonía, AIETI, ASPA, Solidaridad Internacional, HEGO, Manos Unidas y Alimentación y Desarme. Representando a instituciones estatales españolas o internacionales para-gubernamentales (O.E.A.) se encontraban el Sr. Antonio Pérez (entonces encargado de Asuntos Indios del V Centenario), Concepción Olmeda (entonces asesora de medio ambiente del Instituto de Cooperación Iberoamericana) y José Matos Mar (entonces nuevo Director del Instituto Indigenista Interamericano). Se trataron varios temas en la agenda: Paz y militarización, medio ambiente, desarrollo y cooperación y el V Centenario.

Por parte de algunos de los representantes de ONGs en ese evento ya se manifestaba la necesidad de elaborar diagnósticos sobre la situación real de los pueblos Indios y se aceptaba el hecho de que existía una contradicción entre los diversos modelos de desarrollo que se estaban imponiendo en América Latina. Uno de los principales problemas consistía en la tendencia clara a la homogeneización, circunstancia que entraba en conflicto con la esencia misma de los pueblos Indios. Hay quien expuso, por el contrario, que se debían aumentar las asignaciones estatales a las ONGs que trabajaran con pueblos Indios y más aún aquellas que trabajasen en el tema del medio ambiente.

En ningún momento se planteó (ni siquiera por parte de los representantes de los pueblos Indios presentes) la remota posibilidad de que dejase de haber intermediarios de una vez en los temas de cooperación y que los Ayuntamientos o los Gobiernos autónomos o las instituciones oficiales en general mantuvieran relaciones bilaterales con las “Naciones Indias”.

Quedó presente el sentimiento de profundo respeto hacia las necesidades de los pueblos Indios y la duda que existía a la hora de encontrar la ‘verdadera representatividad indígena’. Insistieron en que los proyectos que presentaran las Organizaciones Indias no debían ser proyectos que generasen dependencia y que debían ser autogestionados, fomentándose a la vez el liderazgo. Paralelamente a esas inquietudes manifestaron la preocupación por la existencia de “jefes indios que se habían convertido en expertos para sacar dinero del exterior como elemento de poder para ellos mismos”.

La representante del I.C.I. era partidaria de promover el desarrollo a través de la explotación de las técnicas de manejo tradicional sobre las plantas y resto del medio, y sugería que se abriesen mercados de este tipo de productos naturales. Esto, que fue sólo un planteamiento,

ya ha sido convertido en realidad, desgraciadamente, y ahora presenciábamos el ‘boom’ de la cosmética y la medicina naturales sobre la base de plantas extraídas de la Amazonía y otros territorios indígenas.

De modo escandaloso, el representante de la Comisión Pro-Amazonía, afirmaba que la venta de determinadas plantas por parte de los pueblos Indígenas les supondría grandes beneficios y que, nos gustase o no, estábamos inmersos en un mundo donde prima la economía de mercado. Y textualmente añadió:

“La explotación del bosque tropical es la forma que da rendimientos económicos mayores”.

En todo momento, por parte de los representantes estatales españoles, se hizo referencia a los recursos naturales como ‘activos’ capaces de ser contabilizados. En términos generales, esta reunión estuvo presidida por la palabra ‘dinero’, quizá se debiera al hecho de haberse llevado a cabo en el lujoso chalet que la Comisión V Centenario ofreció para la ocasión.

La única reflexión que nos pareció interesante, y digna de ser tomada en consideración entonces, fue la realizada por el representante de IEPALA que expresó la idea de que la cooperación no debía consistir exclusivamente en elaborar y elaborar proyectos hasta caer en una ‘proyectitis’ sino que las ONGs debían tener también un compromiso en derechos humanos y ejercer debidamente una presión política. Solicitó reflexiones y sugerencias al respecto pero nadie dijo nada.

La reunión de Vitoria realizada en 1994 se denominó “I Encuentro sobre Cooperación y pueblos Indios” y tuvo como sede de las mesas redondas la Facultad de Filología-Geografía e Historia de la Universidad del País Vasco. El encuentro nació de la necesidad de reflexionar sobre la particular visión del desarrollo que estaba monopolizado las tierras de América Latina, sobre la base de las ideas del modelo económico expansionista. Reflexionar también sobre el paternalismo encubierto en muchas acciones de desarrollo, que lo único que hace es negar a los pueblos Indígenas la propia capacidad de gestión y de crear modelos propios de desarrollo<sup>26</sup>.

El Encuentro permitió, más allá de las sesiones de trabajo, una comunicación y convivencia verdaderamente enriquecedoras que facilitaron mucho la comprensión de diversas situaciones y abrían así paso a nuevos enfoques que en el Taller de 1990 ni siquiera se mencionaron.

Los representantes que acudieron a este encuentro vinieron de Chile (Consejo de Todas las Tierras Mapuches), Guatemala (Comité de Unidad Campesina), Perú (Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica), Colombia (Consejo Regional Indígena del Cauca) y Panamá (Asociación Napguana). Como resultado de los análisis realizados en las diversas mesas redondas, surgirá una Declaración final de los representantes de los pueblos Indígenas, que recogió los siguientes puntos:

1. Que en el proceso de intercambio que se está dando entre ONGs de desarrollo y pueblos Indígenas, esta clase de encuentros es una muestra de hermandad y solidaridad.
2. Que no habrá una verdadera cooperación hacia los pueblos indígenas si no se escuchan nuestras exigencias, sobre todo los problemas que plantean las mismas bases y comunidades, de modo que se prefieran los proyectos que surjan de ellas.
3. Que el control y administración deben ser realizados por las dos partes en un plano de respeto e igualdad.
4. Que, como creemos justo también, en ese proceso no sólo se considere la ayuda económica, sino se acentúe más la solidaridad política y moral que contribuya a la autodeterminación de los pueblos Indígenas en el futuro.
5. Que todo proyecto de desarrollo se plantee como desarrollo integral, de modo que se formule más a largo que a corto plazo, y que la ayuda económica no se utilice para subordinar a las comunidades.
6. Que se advierta que lo importante no es exportar experiencias o modelos sino compartirlos.
7. Que toda investigación sobre pueblos Indígenas revierta sus resultados a esos pueblos.
8. Que antes de utilizar y divulgar imágenes de un Pueblo indígena se le consulte.
9. Por último, queremos destacar que la propiedad intelectual de los pueblos Indígenas, que ha sido siempre saqueada, debe ser respetada y legislada, ya sea en el arte, la medicina tradicional, el manejo y conservación de la biodiversidad..., para de esa manera hacer justicia a los pueblos indígenas que desde siempre han contribuido al desarrollo de la humanidad.

Foto 16  
**Vista aérea del río Marañón**



## Notas

- 1 El término ‘sustentable’ es el empleado en América Latina mientras que ‘sostenible’ se emplea en Europa.
- 2 En las zonas urbano marginales de Lima, en los llamados ‘asentamientos humanos’ o ‘pueblos jóvenes’ se han acallado muchos movimientos de protesta, de modo temporal, otorgando a los cabecillas partidas presupuestarias para poner en marcha programas de desarrollo en sus zonas (agua potable, luz eléctrica, etc.) y, convirtiendo a estos en lo que, desde el punto de vista social, se llama ‘camarilla política’. Esta camarilla ejercerá de mecanismo de control sobre estas poblaciones marginales. Este fenómeno resulta más frecuente de ver en períodos pre-electorales con el objeto de ganar votos. Posteriormente a las elecciones se puede ver cómo la mayoría de las obras quedan inconclusas por falta de continuidad en los pagos prometidos; la camarilla pierde su poder y se renuevan las protestas por parte de otros cabecillas.
- 3 Hurtado Galván, Laura. *Desarrollo desde arriba y desde abajo. Información, Documentación y Comunicación en las ONGs de América Latina*. Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas” (CBC) y Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA). Cusco, 1995.
- 4 Para ello se tenían en cuenta una serie de indicadores como la renta per cápita, la tasa de mortalidad infantil, la tasa de enfermedad de masas, la subalimentación, etc.
- 5 Informe del PNUD, extraído del Boletín *Amigos de Prosalus*, 1995, Pág. 1.

- 6 En el caso de la cooperación con América Latina, la U.E ha puesto como condición para la concesión de ayudas el que algunos países fomenten los ‘procesos de democratización’ internos. Esto ha sucedido con Nicaragua, Guatemala, El Salvador y, el más sonado, Cuba.
- 7 España, hasta los comienzos de 1980 era país receptor de ayuda internacional.
- 8 Sin embargo, esta circunstancia ‘duele’ más, debido a la enorme publicidad que se ha hecho de la Cooperación española -en América Latina fundamentalmente- durante los años anteriores a la Celebración del V Centenario.
- 9 En 1989, la OCDE daba los siguientes datos con respecto a España y su ayuda pública al desarrollo:
  - Para 1987 se concedieron 172 millones de dólares, que representaban un 0,06 % del PNB.
  - Para 1988 se concedieron 240 millones de dólares (0,07% del PNB).
 Resultan cifras escasas si se tiene en cuenta que algunos de los países industrializados aportan para lo mismo un 0,7% del PNB (de acuerdo con la sugerencia de la OCDE), lo que está siendo reivindicado por numerosos grupos juveniles y Organizaciones No Gubernamentales. Personalmente no creo que el hecho de aumentar las cifras varíe en mucho la calidad de vida de los países en vías de desarrollo. La verdadera solución es política y económica, no benéfica, y hay demasiados intereses creados como para que las cosas cambien por el momento.
- 10 Datos recogidos de la III Reunión Técnica de preparación del proyecto sobre Fondo Indígena, celebrada del 9 al 11 de abril de 1992 en La Paz, Bolivia. (AIDSESP, 1992c:40)
- 11 CEDEAL (Centro Español de Estudios de América Latina), cuyos miembros -durante años- se presentaban como parte de esta ONG (ya no considerada así en ninguno de los últimos estudios [véase Baiges; Felipe y Martínez González-Tablas en la bibliografía]), tenía su sede en el 5º piso del edificio que el Ministerio de Asuntos Exteriores ocupaba en la C/ Reyes Católicos, 4: I.C.I., luego A.E.C.I.
- 12 Estas actividades de educación para el desarrollo tienen su razón de ser en la influencia que supondría la teoría de la dependencia y su crítica global a las concepciones imperantes en los procesos relacionados con la cooperación al desarrollo. A ella se deberán los cambios en las actitudes de las ONGs y en la definición de nuevas prácticas y prioridades.
- 13 Sería el caso de la “Fundación PRODEIN” o de la “Fundación de Ayuda a las Misiones”.
- 14 Hay que tener en cuenta, que en la actualidad, uno puede ver a la venta, en algunos puestos ambulantes de las calles de Lima, folletos y pequeños manuales titulados *Cómo formar su ONG* y *Cómo obtener recursos provenientes de una ONG*, entre otros títulos. Además, existe una mafia de profesionales que se dedican a cobrar una cifra aproximada de 200 dólares por revisar y corregir un proyecto de cooperación que vaya a ser presentado a alguna ONG internacional. Algunos de estos ‘asesores’ exigen llevarse un tanto por ciento sobre el total del proyecto si éste resulta ser financiado por alguna organización.
- 15 Boletín Oficial del Estado número 61, de fecha lunes 12 de marzo de 1990,7027.

- 16 Ciertamente en países como Colombia y Brasil constitucionalmente al indio se le consideraba así.
- 17 Se contraponen al ya existente Pacto Andino, resultando ser estructuralmente diferentes y llegando incluso, el Pacto Amazónico, a interferir en varios de los aspectos diseñados en el Pacto Andino, sobre todo en materia económica-comercial.
- 18 Recogido en Rumrill, 1982, Págs. 125 a 134.
- 19 Se señala la cifra de 4.000 comunidades campesinas y más de 600 Comunidades Indígenas (aproximadamente un tercio de la población nacional).
- 20 “La conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo de junio de 1992 fracasó en su intento de alcanzar acuerdos efectivos sobre el cambio climático y sobre la conservación de la biodiversidad” (Martínez Aliet, 1993:71). Uno de los objetivos principales en Río fue disminuir las emisiones de CO<sub>2</sub> y otros gases con efecto invernadero y hacer mucho más lenta la erosión genética. Respecto al Convenio sobre Biodiversidad firmado en Río hay que añadir, que aparte de no haber sido firmado por los Estados Unidos, “...reconoce por un lado que son los campesinos e indígenas quienes preservan y usan los recursos genéticos desde tiempo inmemorial, pero deja fuera una parte crítica de la biodiversidad del planeta: la depositada en los bancos genéticos nacionales e internacionales.” (Martínez Aliet, 1993:87)
- 21 Las políticas prioritarias contenidas en el documento sobre la Conservación y el Desarrollo Sustentable bosquejada en el Informe Nacional del Perú en la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo (CNUMAD 92) son las siguientes:
  - a. Prevenir y controlar la **contaminación** ambiental.
  - b. Lograr el **uso sostenible** de los recursos naturales renovables.
  - c. Conservar la **diversidad** biológica.
  - d. Promover la **seguridad** del entorno humano.
  - e. Fomentar la **participación** de la sociedad organizada en la toma de decisiones que tengan repercusión sobre el medio ambiente.
  - f. Vigilar, prevenir y mitigar los **impactos** ambientales negativos.
  - g. Revalorizar la **cultura** de las poblaciones indígenas y preservar su entorno.
  - h. Delinear los mecanismos de conversión de deuda por naturaleza más convenientes para los intereses del país.
  - i. Priorizar acciones medioambientales vinculadas con programas de **emergencia** social.
  - j. Participar activamente en las reuniones internacionales sobre medio ambiente y desarrollo.
  - k. Propiciar la **unidad** nacional a través de la libre integración de las diversas culturas (recogido en Ishizawa, 1993:212).
- 22 De hecho, desde hace años en algunas Comunidades Indígenas Aguarunas se pusieron en funcionamiento aparatos de radiofonía donados por una organización de inspiración evangelista llamada “Vecinos Perú” (filial de la organización norteamericana “Vecinos Mundiales”) que se dedicaba, entre otras cosas, a promover las actividades agrícolas y productivas en las Comunidades para que tuvieran un fin comercial y proporcionaran ‘desarrollo’. Una de estas radios funcionó durante al-

gún tiempo en la sede del Colegio Agropecuario ubicado en la Comunidad de Sinchi Roca, en territorio Aguaruna. Al retirarse el apoyo de Vecinos Perú, la radio duró lo que duró la batería que la hace funcionar. Durante años ha estado guardada en el Colegio, funcionando ocasionalmente si se conseguía dinero para una batería o si los ingenieros de la Estación 5 de Petroperú tenían a bien recargarla. Por eso, no basta con hacer “regalos”, con proporcionar algunos elementos necesarios, debe hacerse una correcta planificación para saber si esos aparatos van a poder ser operativos o no. En ese sentido, lamento el tono que emplea el informante shuar que habla con Fericgla culpándose de su dejadez, cuando en realidad, a mi modo de ver no ha analizado realmente el porqué se abandonan algunas cosas:

“-Los shuar somos muy abandonados. Mira aquella bomba-. Una bomba de agua que alguna ONG les regaló y que nunca llegó a funcionar-; -está aquí hace dos o tres años y está muerta. Ninguno de nosotros se molestará en ponerla en funcionamiento, somos muy dejados” (Fericgla, 1994:125).

En la misma línea recuerdo el caso de una piladora de arroz que se regaló a la Organización Chapi Shiwag al poco tiempo de constituirse y que, para funcionar, necesita ser movida por un motor de 9 caballos, el cual no les fue regalado. Hasta la fecha, la piladora sigue guardada en una casa de la Comunidad de Jerusalén y, en cualquier caso, el arroz aunque es cultivado por algunos Aguarunas, no es un producto alimenticio propio de su alimentación básica y tradicional y pienso que esa es otra razón para que no se le conceda a la piladora mayor importancia. Casos como estos, se pueden contar por cientos en la selva peruana y son precisamente los de fuera, los especialistas, los ‘blancos’, los curas, etc. los que fácilmente califican a los indígenas de ‘dejados o flojos’ o ‘incapaces’ por el simple hecho de que no usan ‘adecuadamente’ las maravillosas máquinas que ‘occidente’ pone a su disposición.

- 23 Estos hechos tuvieron lugar en 1989.
- 24 Hecho que ilumina (aunque no podamos desarrollarlo aquí) una de las características que de hecho marcan la cooperación al desarrollo: el reparto de áreas de influencia entre donantes homogéneos (ONGs, congregaciones religiosas, ‘sectas’, etc.).
- 25 Sólo beneficios para los dirigentes y para las Comunidades de Napuruka, Urakusa, Nieva y afines.
- 26 En este sentido, ni siquiera aceptamos el término ‘etnodesarrollo’ que empleó a este respecto el señor Matos Mar del Instituto Indigenista Interamericano en el Taller de 1990 por considerarlo una expresión de connotaciones antropológicas.



# 8

## CONCLUSIONES GENERALES



*“La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra. Cualquier intento de resolverla con medidas de administración o policía, con métodos de enseñanza o con obras de vialidad, constituye un trabajo superficial o adjetivo...” (Mariátegui, 1928:35).*

### 8.1. Últimas reflexiones

Hemos intentado demostrar a través del contenido de toda la investigación, que el proceso de etnocidio vivido por los pueblos Indígenas Amazónicos es un proceso no sólo no cerrado aún sino que, por su carácter dinámico, ha ido combinando y cambiando de mecanismos y de agentes a medida que avanzaba el tiempo, llegando a ser la cooperación al desarrollo en nuestros días el último mecanismo conocido que ejerce un control -basado fundamentalmente en el dinero- sobre estos pueblos.

La capacidad de las Organizaciones Indígenas de formular modelos alternativos de desarrollo, en parte derivados de sus diferencias culturales, es algo que no ha sido muy bien aceptado por todos; en especial por los estamentos religiosos -ya sean católicos ya evangélicos o de otras tendencias- porque esta independencia de criterio de las Organizaciones, les hace perder (ya era hora) hegemonía en la América Latina Indígena y pierden de este modo su justificación para controlar, dictaminar y seleccionar, como han hecho hasta ahora, los destinos de estos pueblos. Un ejemplo interesantísimo de esto nos lo ofrece Fericgla:

“Ayer, Rafael Clemente, el entrañable misionero salesiano de origen andaluz, me dijo lo mismo hablando del tema de la capacidad adaptativa de los shuar; está estupefacto de cómo los dirigentes de la FICSHA (la Federación indígena), con un bachillerato pegadito con saliva, que casi no se aguanta, tienen el valor de viajar por todo el mundo pidiendo dinero para la Federación, discutiendo con ministros... Parece mentira, vamos, y ¡además se salen con la suya!” (Fericgla, 1994:81).

Esa ha debido ser una de las razones por la que algunas de las órdenes religiosas, que habitualmente han trabajado en países del Tercer Mundo y, especialmente, con pueblos Indios, han decidido ‘transformarse’ en ONGs. El objetivo es seguir manteniendo y justificando una presencia hegemónica allí y seguir viviendo del dinero de las “buenas conciencias occidentales”.

El dar, donar, enviar, ceder, financiar cosas, proyectos, dinero, sólo ha conseguido (quizá por parte de muchísimos ciudadanos particulares con la mejor de las intenciones), ir minando la conciencia política de las Organizaciones Indígenas, desde las bases hasta las cúpulas con los respectivos matices en cada una de ellas, quienes, incluso, han renunciado a tomar la palabra independientemente en algunas ocasiones, permitiendo que aquellos ‘occidentales’ se creyeran en posesión del auténtico saber sobre su realidad de pueblos Indígenas y, sin la menor autocrítica, se lo expusieran, entre consejos, o lo escribieran para sus colegas misioneros o científicos<sup>1</sup>.

Los dirigentes que se mueven en el ámbito internacional, se han acostumbrado ya a viajar con los pasajes gratis, a ir a los eventos con sustanciosas dietas, a alojarse en hoteles de categoría no inferior a 3 estrellas, a disponer (algunos pocos) de sueldos pagados por organismos internacionales. Como representantes de sus ‘naciones’, ¿acaso no tendrían derecho a hacerlo?. ¿Deben sólo tener derecho a ello los embajadores, ministros o políticos occidentales o de las sociedades dominantes?

Los dirigentes de las Organizaciones de base deben responder con una frecuencia casi sorprendente a las acusaciones de malversación de fondos, deben rendir cuentas de todo lo que se les financia, deben sufrir interiormente y asistir al desmembramiento de la unidad y cohesión de su gente, que, cansada de trabajar voluntariamente en todas las actividades que afectan a su propio desarrollo, no sólo no se llevan nada desde el punto de vista monetario sino que ven cómo día a día se es-

trecha la distancia entre sus territorios y el mundo considerado por ellos como occidental.

Tanto unos como otros dirigentes son frecuente y generalmente criticados, en tono despectivo, por antropólogos, expertos, etc. del Primer Mundo, los mismos que establecen o mantienen los métodos de control, compra de conciencias, coacción, etc. de los que se acusa -por someterse a ellos- a aquellos dirigentes. Quienes ponen o sostienen, siendo sus principales y constantes beneficiarios, unas reglas de juego llenas de trampas, acaban acusando a los dirigentes indígenas que las aceptan.

Hemos visto particularmente cómo la salud ha sido convertida en 'moneda de cambio', que ha pasado de una manos a otras (manos no indígenas) por el supuesto bien de los pueblos amazónicos. La proliferación de los programas sanitarios en el Tercer Mundo, y sobre todo en las zonas tropicales, responde más bien no a un interés real por mejorar la calidad de vida de las personas que viven aquí sino al hecho de que esas enfermedades infecciosas que tanto les afectan no traspasen las fronteras y lleguen a incomodar al mundo desarrollado. Ese es el objeto de las macrocampañas sanitarias, pues, no cabe duda de que gracias a los medios de transporte modernos<sup>2</sup> y al cada vez mayor número de personas que viajan a estos países atraídos por el turismo llamado de 'aventura o ecológico', la facilidad de propagación de estas enfermedades es infinitamente mayor en número y velocidad<sup>3</sup>.

Por otra parte, el abuso que se ha hecho de los programas sanitarios, ha traído como consecuencia que en ocasiones se prefiera depender de los productos farmacéuticos en detrimento de las terapias autóctonas o tradicionales, causando gran frustración cuando estos programas finalizan y, una vez creada la dependencia, la población queda a merced de comerciantes sin escrúpulos que venden medicamentos caducados o con composiciones adulteradas<sup>4</sup>.

Tenemos que hablar incluso de la utilización política del binomio salud-enfermedad. De vez en cuando a los Estados les da por poner en marcha grandes campañas de vacunación infantil para que así ningún niño tenga que morir por una enfermedad que hoy en día se puede prevenir con una simple vacuna. La OPS (Organización Panamericana de la Salud) ha llegado con sus agentes hasta las Comunidades amazónicas, pero, según lo que he podido ver y lo que me han referido los propios indígenas, siempre vienen a poner la primera dosis,

pero las siguientes no siempre llegan a ponerse, con lo cual resulta una vacunación incompleta. Lo peor de esto es que, paulatinamente las madres indígenas tienen reticencia a la vacunación de sus hijos, porque ellas ven que igualmente se enferman y no creen que la vacuna sirva para nada (salvo para producir fiebre en algunos niños como reacción)<sup>5</sup>. Lo triste es que, ante las enfermedades con las que se enfrentan hoy, no tienen más solución y más salida que las que les dejamos.

El problema de la salud-enfermedad en el mundo amazónico se acentúa si tenemos en cuenta la estrecha relación del indígena con su medio ambiente. Su calidad de vida va indefectiblemente unida a la calidad del territorio en tanto que es productor y hábitat de innumerables especies que les sirven de sustento. Por tanto, el desequilibrio ecológico estará intrínsecamente ligado al desequilibrio cultural provocado, entre otras cosas, por los cambios habidos en la economía tradicional y por el impacto que ha supuesto la llegada de tantos dólares destinados a programas de desarrollo en un corto espacio de tiempo, lo que ha hecho que mucha gente desatienda sus actividades usuales agrícolas y de subsistencia para pasar a trabajar con un 'cargo' en los citados programas. Al terminar los programas nuevamente hay que rehacer lo perdido. El precio que los pueblos Indígenas (sobre todo las bases) tiene que pagar, a efectos reales, por la cooperación supera con creces el dinero que ellos reciben de ella.

Cuando un organismo de cooperación, ya sea gubernamental o no gubernamental, da por terminado un programa, prácticamente nada cambia en las vidas de los encargados de esos organismos, pasarán a encargarse de otro programa y después de otro y así... hasta que se acabe la gallina de los huevos de oro. Pero las consecuencias de terminar un programa para los indígenas es muy distinta y, a pesar de los esfuerzos por ambas partes de alcanzar el llamado 'desarrollo sustentable', la verdad es que este no se puede conseguir hasta que no cambie la actitud de la política internacional con respecto a estos países en vías de desarrollo que no dudan en vender su territorio a pedazos si con ello consiguen un mínimo despegue económico.

Como hemos visto, Belaúnde fue el máximo exponente de este tipo de política en los dos períodos que estuvo gobernando en el Perú. En estos últimos años Fujimori ha llevado a cabo una política similar. Asestar ese certero golpe<sup>6</sup> al terrorismo de Sendero y MRTA le está costando caro al mandatario peruano.

Subdesarrollados, en vías de desarrollo, Tercer Mundo, Norte-Sur..., quizá el lenguaje ha ido cambiado en estos tiempos y la terminología ha ido adaptándose a hábitos parcialmente nuevos, pero la realidad desigual, jerárquica, permanece igual, puesto que quienes ejercen el poder siguen siendo los mismos. La ayuda internacional también sigue fomentando un desarrollo desigual entre los pueblos.

Debemos renunciar de una vez por todas a la concepción exótica del mundo indígena. En esa tarea los antropólogos, principalmente, deberíamos cuidar la imagen tradicional que, la mayoría de las veces con demasiada ligereza, ofrecemos a nuestro mundo occidental sobre América Latina.

Los pueblos Indígenas quieren la autodeterminación que significa, haciendo referencia a las palabras de Clastres, “que los hombres son dueños de su actividad, dueños de la circulación de los productos de la actividad: sólo actúan para sí mismos, cuando incluso la ley de intercambio de bienes mediatiza la relación directa del hombre con su producto” (Clastres, 1978:173). El indígena amazónico no tiene horario fijo, se levanta por la mañana, toma desayuno, sale para cazar o hacer sus cosas, en realidad desaparece. A las cuatro o cinco de la tarde regresa para almorzar y, en la noche ya no cena. Pero el trabajo en los programas de cooperación no siempre puede respetar ese ‘desordenado’ horario, es más, si se trabaja en una oficina de una Federación Indígena el cumplimiento del horario, aunque sea relativo, debe estar presente y marcar el orden de conducta del dirigente que sea. Es por eso que, después de los conflictos habidos por causa del dinero, la otra razón que provoca mayor deserción entre los dirigentes de Organizaciones de base es el estar sujetos a un horario y a unas actividades que les impiden atender sus casas y sus familias<sup>7</sup>. Por eso habría que tener en cuenta que si la dimensión de los proyectos es muy grande, estos serán poco manejables para una Organización sobre todo si esta es incipiente. Al mismo tiempo, si la tecnología empleada es ajena (como puede ser en el caso de los programas de salud con relación a los fármacos, etc) se crean problemas para la autodeterminación en tanto que puede crear una dependencia de técnicos foráneos o de insumos de difícil y costosa adquisición<sup>8</sup>.

Los recursos o los beneficios que se obtienen en relación con la puesta en marcha de un programa deben ser distribuidos de forma equitativa entre los participantes o miembros de la Comunidad, respetando las reglas de reciprocidad interna.

Los proyectos no sólo deben permitir el desarrollo de la autodeterminación sino que deben ser controlados o supervisados de manera que no afecten a la autosubsistencia, independencia y medio ambiente en que se desenvuelven los pueblos Indígenas con los que se estén llevando a cabo.

La llamada ‘descolonización’ de la América Indígena aún no se ha producido. Los estados no se atreven a reconocer a los pueblos Indígenas como naciones, no se atreven a permitir autogobiernos (muy a pesar del caso shuar)<sup>9</sup> y, mucho menos, quieren perder la hegemonía sobre sus territorios.

Difícilmente lograrán, siquiera, que, al acabar el Decenio Internacional que la ONU les dedica, se haya aprobado una Declaración Universal de los Derechos de los pueblos Indígenas medianamente aceptable en términos de su autodeterminación. Ni siquiera, pensamos, será posible lograr que la mayoría de los Estados aprueben y suscriban la Declaración Universal de los Derechos Lingüísticos, con su tímida propuesta del término ‘grupos lingüísticos’<sup>10</sup>.

El concepto en nuestra sociedad de que los indígenas son seres de rango inferior a los que hay que ayudar o ‘civilizar’ persiste con bastante fuerza aún. Mucho más si se trata de personas de clase media-alta de los propios países latinoamericanos, que no dudan que el indio debe aportar a su país sobre todo las ‘riquezas’ de sus territorios y, por supuesto, su mano de obra barata. La selva -y lo que en ella hay- debe estar, para ellos (y para casi toda la población), al servicio de los centros urbanos y al servicio de sus intereses (al servicio de las mayorías populares).

En ese mismo sentido, Occidente se considera con el pleno derecho a usurpar sus conocimientos y propiedad intelectual, dado que se les concibe como simples ‘indios’ y no como conjuntos de individuos legalmente organizados que son perfectamente capaces de llevar a cabo su propio desarrollo alternativo.

Para acabar con este tipo de concepciones que desde occidente se tiene de los indígenas, sería fundamental apoyar las iniciativas que desde las mismas Organizaciones Indígenas se han pretendido llevar a cabo para reescribir la historia de sus pueblos, esta vez hecha por ellos mismos y no por especialistas foráneos y, por supuesto, apoyar iniciativas para cambiar los textos escolares a ese respecto tanto de los alumnos latinoamericanos como de los del llamado mundo occidental.

Los profesionales que trabajen con o en comunidades indígenas deben estar dispuestos a poner sus conocimientos y resultados de sus investigaciones al servicio de las mismas comunidades y no buscar exclusivamente un enriquecimiento económico, ni siquiera el simplemente académico.

Robert Jaulin decía que “la descolonización se produce cuando los ‘otros’ asumen la occidentalización desde dentro” (1973:11) pero creo que también se produciría si esa asunción se diera al revés, es decir, cuando nosotros asumiéramos de una vez por todas que, como consecuencia del proceso de etnocidio sufrido por estos pueblos, se ha producido una occidentalización, la cual no es impedimento para que estos pueblos sigan su propia trayectoria organizativa y su propia búsqueda de la autodeterminación. ¿Por qué forzar ahora, desde tantos estatutos, que los indios sigan siendo los indios que nosotros queremos o soñamos que sean?

En esa línea Jaulin añade “desde Las Casas hasta nuestros días, y por insignificantes -o, mejor dicho, ahogadas- que hayan sido, han tratado de hacerse escuchar voces con el fin de hablar sobre la locura etnocida; esas voces no han tenido eco, las revueltas indígenas desde los sioux hasta los incas fueron derrotadas. (aparte) Si hoy día estas voces y estas revueltas vuelven a tomar cuerpo, es que disponen de un eco; este eco es el perceptible estado de decadencia de la civilización occidental” (1973:13) Y, será por eso, que, al aumentar la crisis económica y haber mayor número de desempleados en occidente, se genera una necesidad de trabajar en cualquier cosa aunque sea lejos, y surgirán ONGs y cooperantes donde antes no los había.

Las ONGs que se crearon en un principio con un noble sentimiento de apoyar ciertas iniciativas de desarrollo alternativo, poco a poco son tomadas como meras ‘agencias de viaje’ temporal, y poco a poco se van convirtiendo en un *modus vivendi* donde el original objeto de su creación queda tan difuminado que todos los esfuerzos intelectuales se canalizan, en la actualidad, hacia la búsqueda de mayores y más cuantiosas líneas de financiamiento, y, cómo no, a acaparar el máximo número de proyectos (sean estos mínimamente coherentes y racionales, o no lo sean) que les puedan seguir permitiendo justificar su conducta mercantilista.

Felizmente, existen aún honrosas excepciones, pero, desgraciadamente, la tónica general en nuestros días es esta. De hecho, actual-

mente en España, existen numerosas ONGs que teniendo menos de dos años de antigüedad, al año siguiente de su creación, con casi ninguna experiencia y sin evolución crítica, han pasado de la nada a manejar, en proyectos, cantidades tales como 60 millones de pesetas. El negocio está servido.

## 8.2. Conclusiones

Para terminar, creemos que los objetivos que nos habíamos marcado para esta investigación han quedado cumplidos. En este sentido, hemos podido constatar:

- 1) Que los intereses que han movido a los países desarrollados (o del Norte) para poner en marcha una red de cooperación internacional con el Tercer Mundo no siempre han estado justificados por sentimientos meramente humanitarios, sino que han sido los intereses económicos y políticos del Primer Mundo, los que han prevalecido en esta relación.
- 2) Que, por esta razón, podemos considerar que el proceso de etnocidio habido en la Amazonía en general y, en particular el sufrido por los pueblos Indios de la Amazonía peruana, no es un proceso acabado sino que, desgraciadamente, continúa manteniendo un creciente dinamismo.
- 3) Que la puesta en marcha de programas de cooperación al desarrollo con pueblos Indígenas, en este caso amazónicos, lleva al mantenimiento del etnocidio y/o tiene repercusiones etnocidas.
- 4) Que, sobre la base del análisis de los temas anteriores, hemos podido comprobar que el Pueblo Aguaruna ha sufrido uno de los procesos de etnocidio más severos en la historia de la Amazonía. Frente a ello, sus mecanismos de resistencia han hecho que se constituyan Organizaciones representativas de lucha por sus derechos territoriales, culturales y medio ambientales principalmente. Para obtener recursos, estas Organizaciones se han ido poco a poco involucrando en la red de la cooperación al desarrollo con organismos no gubernamentales prioritariamente, lo que ha traído como consecuencia una gran burocratización de las Organizaciones, una desestructuración de las Organizaciones regionales y locales, y una incidencia negativa directa sobre las re-



laciones interpersonales e interfamiliares en aquellas Comunidades que se han visto 'beneficiadas' por el desarrollo de los programas.

No obstante, no queremos dar la sensación de ser rotundamente negativos ante la cooperación al desarrollo, pues consideramos que, a pesar de sus aspectos negativos los pueblos Indígenas tienen interés en que se mantenga, gracias a ella se ha conseguido titular muchas tierras amazónicas, y gracias al apoyo económico que dan a las Organizaciones éstas han conseguido ser escuchadas en muchos foros internacionales, de modo que la opinión pública internacional ha podido tener mayor acceso al conocimiento de sus problemas. Por ello, dejamos abierto este campo de estudio para que se busquen mecanismos alternativos de actuación que no incidan tan negativamente sobre la población. En ese sentido, sería importante:

- 1) Que a la hora de poner en marcha un programa de cooperación con pueblos Indios, no se haga bajo criterios estandarizados sino que se tome en cuenta la realidad concreta de cada Pueblo;
- 2) Que aquellos profesionales (antropólogos o cooperantes) que van a entrar en relación directa con los pueblos Indios, tengan en cuenta que las Organizaciones son los legítimos órganos representativos de estos pueblos y como tal deben ser respetadas y aceptadas, no cuestionándose ni decidiendo por cuenta propia quién es representativo y quién no, ó quién es verdaderamente indio y quién no;
- 3) Que desde 'occidente' se respete la autodeterminación y/o la propia trayectoria organizativa de estos pueblos;
- 4) Que se rechace por completo de una vez la acción de aquellas instituciones de cooperación que tengan una conducta paternalista;
- 5) Que los programas de cooperación se asuman con la mayor profesionalidad y responsabilidad por ambas partes;
- 6) Que la cooperación internacional no se ciña exclusivamente al apoyo económico, facilitándose así la posibilidad de permitir condicionamientos externos y manipulación, sino que se fomenten apoyos de compromiso moral y político que permitan, de una vez por todas, que cambie la desfavorable situación de estos pueblos.

Foto 17

**La deforestación es uno de los problemas prioritarios del medio amazónico**



## Notas

- 1 Mientras estaba escribiendo los últimos subcapítulos de esta investigación se ponía en marcha un Seminario en la Casa de América, dentro de las actividades que desarrolla en este Centro el Aula Bartolomé de Las Casas, sobre “La controversia religiosa y el milenio de los pueblos Amerindios”. Precisamente, la pugna descrita en este trabajo de investigación entre sectas religiosas evangélicas y la iglesia católica en el final de los años 60 y principios de los 70, que trajo como consecuencia de ello una enorme confusión y desestructuración de las unidades familiares y comunitarias en la selva peruana, viene a ser tratado en este Seminario, veinte años después, desde un enfoque muy diferente. En el folleto referente al Seminario se dice: “Uno de los signos que caracterizan el presente de los pueblos amerindios es el de haberse constituido en escenario de una profunda competencia entre sistemas religiosos adversos y, en algunos casos además, en pretexto para la formulación de nuevas doctrinas de salvación. Las Comunidades se fracturan siguiendo las líneas de la adhesión religiosa y, en algunas ocasiones, la fractura es tan intensa que puede hablarse, sin exageración, de guerras religiosas locales. La proximidad de un nuevo milenio constituye un acicate a los esfuerzos proselitistas de las religiones más emocionalistas; lo que incrementa el desconcierto, el temor y la tensión en los pueblos en que predominan (sic) una concepción cíclica del tiempo y de la historia.”

- 2 Los expertos en Medicina aeronáutica y espacial llevan tiempo realizando estudios sobre la función -como vectores y transmisores de enfermedades infecciosas- del mobiliario, moquetas, cortinas, tapicerías, etc. que existen en los aviones de líneas regulares, así como de la media del número de horas que el pasaje respira el mismo aire acondicionado y los sistemas de renovación de ese aire. También la periodicidad de elaborar desinsectaciones de los aparatos debido a que en los pliegues de las moquetas y bajo ellas viven insectos que pueden a su vez transmitir enfermedades.
- 3 Este fue el caso del despliegue espectacular que vivió el Perú en el año 91 con la epidemia de cólera, pues en pocos meses tanto Lima como el resto de las ciudades afectadas del país tuvo que hacer frente a tal cantidad de ayuda humanitaria que no se daba a basto para coordinar las acciones y para redistribuir el material sanitario enviado con la debida planificación.  
A las Comunidades indígenas llegó la ayuda de la cooperación italiana (que fue una de las primeras en actuar) con el envío de varias cajas de sueros intravenosos para rehidratación. Los sueros llegaron a la ciudad de Iquitos. El coste del transporte desde Iquitos hasta las Comunidades corrió a costa de las Organizaciones Indígenas. Después de todo el esfuerzo, se tardó en reparar que habían sido enviados los sueros intravenosos pero que no se habían enviado ni sistemas de perfusión ni catéteres intravenosos para poder administrar aquellos. Imagino que, hasta ahora, las botellas de suero -ya caducadas- deben estar guardadas en los botiquines comunales aparentando abundancia donde no la hay.
- 4 La adulteración del contenido de las cápsulas es algo relativamente fácil. Existe una mafia de vendedores de fármacos falsos que llegan incluso a los hospitales para captar aquellos familiares de pacientes hospitalizados que no tienen suficiente dinero para pagar un medicamento en la farmacia general y que, aprovechándose de su desesperación ofrecen 'el mismo producto' aparentemente a un precio más económico. Estos medicamentos suelen estar hechos, en los mejores casos, de polvos de talco, yeso, etc. y ponen en grave peligro la vida de estos pacientes.
- 5 En 1991, los sanitarios del centro de Salud de Saramirisa regentado por los misioneros Pentecostales noruegos llegaron a la Comunidad de Sinchi Roca en territorio Aguaruna para vacunar a los niños de polio, triple vírica, sarampión, BCG y tétanos. Las mujeres gestantes fueron vacunadas también de tétanos.  
Los agentes llegaron a la Comunidad y, sin mediar palabra ni dar una mínima charla explicativa de en qué consistía y por qué se hacía la vacunación, pusieron a todo el mundo en fila (como en la mili) y los fueron vacunando. La calidad de trato que se da a estas poblaciones desde el punto de vista sanitario es ínfimo y deplorable en toda la amplitud de la palabra. No es de extrañar que después, ante la segunda dosis, la mitad de ellos no acudan.
- 6 Nos referimos a la captura del líder de Sendero Luminoso Abimael Guzmán por parte de miembros de la policía, alentados económicamente con una sustanciosa recompensa a cambio de su captura. Se añade a este 'golpe' el hecho de revalorizar la imagen pública de la policía y demás fuerzas de seguridad del estado peruano que, durante el período de gobierno anterior del Presidente aprista Alan García, se habían convertido en un grupo más de violencia armada y se habían visto inmersos en una enorme corrupción interna.

- 7 Durante el desarrollo del proyecto de Asistencia Primaria de Salud Manseriche tuvieron lugar varias ‘deserciones’. Una de ellas del tesorero, el cual, debido a su trabajo, se veía obligado a estar durante la semana fuera de su casa y comunidad y, cada mes, se veía obligado a viajar a Iquitos para solucionar asuntos económicos. En ese tiempo, su esposa buscó un sustituto para que, entre otras cosas, le ayude en las tareas domésticas. Al enterarse el tesorero intentó por todos los medios solucionar su problema personal, expulsando al rival de su casa, pero la armonía en la unidad familiar ya no fue la misma y, al término del primer año de trabajo, el tesorero dimitió.  
Otro caso fue el del Director del Programa de Salud, quien también debido al proyecto se veía obligado a vivir fuera de su comunidad durante la semana. En una de las ocasiones que estaba ausente de su hogar, su esposa, embarazada y a término dio a luz sola sin tener oportunidad de llamar a una pariente para que la ayudase en el trabajo de parto. Su esposo la encontró en la casa con la criatura en muy mal estado. También abandonó su cargo.
- 8 Por eso la mayoría de las veces, una vez han terminado los programas de salud y se han provisto de medicamentos y material sanitario los botiquines comunales, rara vez las Comunidades consiguen reponer estos insumos debido a su elevado costo por una parte y, por otra, a los costos que supone el transporte de estos hasta las comunidades.
- 9 A la federación Shuar se le concedió en 1961 una especie de autonomía. Teóricamente los territorios son legalmente suyos, pero no así el subsuelo. La mayoría de las leyes que afectan a los países miembros de la Cuenca amazónica separan los derechos sobre el terreno en superficie, la cubierta forestal, el subsuelo, los cauces de agua y lagos y algunas formas concretas de explotación forestal como puede ser la shiringa. Esto sólo lleva a una concepción del hábitat amazónico desde una óptica de desintegración, lo que conlleva no pocos problemas para los pueblos Indígenas que consideran su entorno desde un punto de vista absolutamente integral. El indígena amazónico no se concibe en un mundo que no esté inmerso en su totalidad en la naturaleza, sea esta superficial o profunda.
- 10 La Declaración define como ‘grupo lingüístico’: “Toda colectividad humana que comparte una misma lengua”. Y se precisa:  
“...es el caso de una comunidad lingüística histórica en su espacio territorial, entendido éste no solamente como área geográfica donde vive esta comunidad sino también como un espacio social y funcional imprescindible para el pleno desarrollo de la lengua [...] también es grupo lingüístico aquella comunidad que esté asentada en el espacio territorial de otra comunidad lingüística, pero sin una historicidad equivalente, como sucede en casos diversos como los de los inmigrados, refugiados, deportados o los miembros de las diásporas.” (Manchón, 1995:89).

# 9

## BIBLIOGRAFÍA



ABAD GONZÁLEZ, Luisa

- 1989 *Plan de desarrollo de las Federaciones Aguarunas de Chapi Shiwag y ONAPAA*. Luisa Abad. Madrid.
- 1990a “Antropología, Derechos Humanos y la Celebración del V Centenario”. *Indigenismo*. Nº 9, marzo, Págs. 21-23. Seminario Español de Estudios Indigenistas. Madrid.
- 1990b “Los Aguaruna”. *PROSALUS Informativo*. Año 6, Nº 16, Págs. 16-18, Septiembre. Madrid.
- 1990c “Los Aguaruna. Mujer y terapia natural”. *PROSALUS Informativo*. Año 6, Nº 17, Págs. 12-15, Diciembre. Madrid.
- 1992 “Proyecto Manseriche: cumpliendo objetivos”. *PROSALUS Informativo*. Año 7, Nº 22, Marzo, Págs. 12-14. Madrid.
- 1995 “La cooperación a debate”. *pueblos Indígenas. Nuestra visión del desarrollo*. Colección Antrazyt 79. Icaria-Mugarik Gabe. Barcelona.

AIDSESEP.

- 1984a “Los pueblos Indígenas de la Amazonía y su derecho a la Auto-determinación”. *Voz Indígena*. Nº 9, Año 3, Marzo-Abril, Pág. 2. AIDSESEP. Lima.
- 1984b “Reunión de trabajo por los Derechos Humanos de los pueblos Indígenas de la Amazonía”. *Voz Indígena*. Nº 9, Año 3, Marzo-Abril, Págs. 11-12. AIDSESEP. Lima.
- 1984c “Colonos invaden Comunidades Nativas”. *Voz Indígena*. Nº 10, Año 3, Mayo-Junio, Págs. 3-6. AIDSESEP. Lima.
- 1988a *Informe provisional sobre la problemática de la zona de influencia de la ciudad de Atalaya elaborado a requerimiento de la Comisión de Alto Nivel creada por Resolución Ministerial Nº 0083-88-PCM*. AIDSESEP. Lima.

- 1988b *Actas de la XIII Asamblea Ordinaria de los Delegados de las Organizaciones Regionales de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana*. Septiembre. Lima.
- 1988c “La situación política frente a los pueblos Indígenas”. *III Asamblea de Delegados de la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica*. Págs. 1-12. Mayo. Lima.
- 1988d “La situación general de los pueblos Indígenas”. *III Asamblea de Delegados de la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica*. Págs. 12-16. Mayo. Lima.
- 1988e “Los problemas principales y nuestras alternativas”. *III Asamblea de Delegados de la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica*. Págs. 17-27. Mayo. Lima.
- 1991a *Unidad Indígena*. Año 1, N° 1, Enero-Febrero. AIDSESEP Región San Lorenzo. Lima.
- 1991b “500 Años de lucha por la Vida y la Autodeterminación de los pueblos Indígenas”. *Voz Indígena*. Año 10, N° 28-29, Octubre-Noviembre, Pág. 3. Boletín AIDSESEP. Lima.
- 1991c “XV Asamblea de AIDSESEP”. *Voz Indígena*. Año 10, N° 28-29, Octubre-Noviembre, Págs. 4-7. Boletín AIDSESEP. Lima.
- 1991d “Oficina Regional AIDSESEP-San Lorenzo”. *Voz Indígena*. Año 10, N° 28-29, Octubre-Noviembre. Págs. 20-21. Boletín AIDSESEP. Lima.
- 1991e “Política Indígena de Salud”. *Voz Indígena*. Año 10, N° 28-29, Octubre-Noviembre, Pág. 22. Boletín AIDSESEP. Lima.
- 1991f “I Encuentro Internacional de Mujeres Indígenas de Centro y Sud América”. *Voz Indígena*. Año 10, N° 28-29, Octubre-Noviembre, Págs. 24-25. Boletín AIDSESEP. Lima.
- 1991g “Política territorial de AIDSESEP”. *Voz Indígena*. Año 10, N° 28-29, Octubre-Noviembre, Págs. 26-27. Boletín AIDSESEP. Lima.
- 1991h “Educación Indígena para la Autodeterminación de los pueblos Indígenas”. *Voz Indígena*. Año 10, N° 28-29, Octubre-Noviembre. Pág. 29. Boletín AIDSESEP. Lima.
- 1991i “Programa de autodesarrollo económico de AIDSESEP”. *Voz Indígena*. Año 10, N° 28-29, Octubre-Noviembre, Págs. 32-33. Boletín AIDSESEP. Lima.
- 1991j “Propuestas de AIDSESEP y COICA para la Conferencia de Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo (CNUMAD-92)”. *Voz Indígena*. Año 10, N° 28-29, Octubre-Noviembre. Pág. 35. Boletín AIDSESEP. Lima.
- 1992a “El Pueblo Candoshi recupera el control del Lago Musa Karusha”. *Voz Indígena*. N° 30-31, mayo, Págs. 2-4. Boletín AIDSESEP. Lima.

- 1992b "Territorio: Vida y destino de los pueblos Indígenas". *Voz Indígena*. N° 30-31, mayo, Págs. 30-33. Boletín AIDESEP. Lima.
- 1992c "Fondo de Desarrollo de los pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe". *Voz Indígena*. N° 30-31, mayo, Pág. 40-41. Boletín AIDESEP. Lima.
- AKUTS NUGKAI, Timías, Antun KUJI JAVIAN y Jeanne GROVER  
1977 *Historia Aguaruna: Primera etapa*. Comunidades y Culturas Peruanas. N°15. 2 tomos. Yarinacocha. Instituto Lingüístico de Verano.
- ALONSO SAGASETA, Alicia  
1993 *Arqueología Amazónica*. Ediciones Akal. Madrid.
- ALTINO MACHADO, José  
1990 "Los hurones de la selva". *Diario El País*. Suplemento: *Amazonía, la selva cercada*, en Temas de Nuestra Época. Jueves, 30 de agosto. Pág. 4. Madrid.
- AMICH, José O.F.M.  
1975 *Historia de las misiones del convento de Santa Rosa de Ocopa*. Editorial Milla Batres. Lima.
- AMNISTÍA INTERNACIONAL  
1989 *Perú. Entre dos fuegos*. E.D.A.I. (Editorial Amnistía Internacional). Madrid.
- ANDER-EGG, Ezequiel  
1987 *Metodología y práctica del desarrollo de la comunidad*. Ed. Humanitas. Buenos Aires.
- ARANÍBAR, Carlos  
1988 "El principio de la dominación (1531-1580)". *Nueva Historia General del Perú*. Mosca Azul Editores. Lima.
- BAIGES, Siscu y otros  
1996 *Las ONGs de desarrollo en España. Dilemas de la cooperación*. Flor de Viento Ediciones. Barcelona.
- BALLESTEROS, Manuel  
1987 "Presencia española en el gran río de las Amazonas". *Culturas Indígenas de la Amazonía*. Comisión Quinto Centenario. Págs. 33-41. Madrid.
- BALLÓN AGUIRRE, Francisco  
1977 "Grupos nativos y sistema legislativo". *Amazonía Peruana*. Vol. I, N° 2, Julio, Págs. 149-154. CAAAP, Lima.
- BALLÓN AGUIRRE, Francisco  
1980 *Etnia y represión penal*. Centro de Investigación y Promoción Amazónica. Lima.

- BALLÓN AGUIRRE, Enrique y Manuel GARCÍA-RENDUELES  
 1978 "Núnkui y la instauración del orden social civilizado". *Amazonía Peruana*. Vol. II, N° 3, Octubre, Págs. 99-158. CAAAP, Lima.
- BANCO DE CRÉDITO  
 1972 *Realidad, perspectivas y problemas de la selva peruana*. Banco de Crédito del Perú. Lima.
- BARCLAY, F.  
 1991 "Protagonismo del Estado en el proceso de incorporación de la amazonía". *Amazonía 1940-1990. El extravío de una ilusión*. Terra Nuova. CISEPA.PUCP. Págs. 43-103. Lima.
- BARRANTES, Roxana  
 1991 *Preservación de recursos naturales y Sub-desarrollo. El caso de la Amazonía peruana*. Proyecto de investigación. Instituto de Estudios Peruanos. Perú.
- BARRE, Marie Chantal  
 1983 *Ideologías Indigenistas y Movimientos Indios*. Siglo XXI Editores. México.
- BERLIN, Brent  
 1977 "Sumario de la primera expedición etnobotánica al río Alto Marañón, departamento de Amazonas, Perú 1972-1973". *Amazonía Peruana*. Vol. I, N° 2, Julio, Págs. 87-120. CAAAP, Lima.
- BERLIN, Brent  
 1978 "Bases empíricas de la cosmología botánica Aguaruna Jívaro, Amazonas; Perú". *Amazonía Peruana*. Vol. II, N° 3, Octubre, Págs. 187-196. CAAAP, Lima.
- BERLIN, Eloise Ann y Edward K. MARKELL  
 1982 "Parásitos y nutrición; dinámica de la salud entre los Aguaruna-Jívaro". *Amazonía Peruana*. Vol. III, N° 6, Marzo, Págs. 51-57. CAAAP, Lima.
- BESSA FREIRE, José R.  
 1980 "Informe sobre la situación de los pueblos indígenas del Brasil: la cuestión de la tierra y la cuestión nacional". *Amazonía Peruana*. Vol. III, N° 5, Junio, Págs. 121-133. CAAAP, Lima.
- BONFIL BATALLA, Guillermo  
 1981 *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. Editorial Nueva Imagen. México.
- BROWN, Michael  
 1984 *Una Paz incierta. Historia y cultura de las Comunidades Aguarunas frente al impacto de la carretera marginal*. CAAAP. Lima.



BURGA, Manuel

- 1988 "La sociedad colonial (1580-1780)". *Nueva Historia General del Perú*. Mosca Azul Editores. Lima.

CAMINO, Alejandro

- 1984 "Pasado, presente y futuro de las estrategias de subsistencia indígena en la Amazonía Peruana". *Amazonía Peruana*. Vol. V, Nº 10, Marzo, Págs. 79-89. CAAAP. Lima.

CARAVANTES GARCÍA, Carlos

- 1986 "Características de las reivindicaciones indígenas en la Amazonía". *Indigenismo*. Nº 7, Mayo, Págs. 21-28. Seminario Español de Estudios Indigenistas. Madrid.
- 1995 "Cooperación y pueblos Indios: Revisión del papel del antropólogo". *pueblos Indígenas. Nuestra visión del desarrollo*. Colección Antrazyt. Mugarik Gabe-Icaria Editorial. Barcelona.

CARNEIRO, Robert L

- 1987 "Culturas Indígenas de la Cuenca del Amazonas". *Culturas Indígenas de la Amazonía*. Comisión Quinto Centenario. Págs. 61-71. Madrid.

CAUFIELD, Catherine y Vidal PINO ZAMBRANO

- 1985 *Bosques tropicales húmedos. La situación mundial y la Amazonía Peruana*. Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de Las Casas". Cusco. Perú.

CLASTRES, Pierre

- 1978 *La Sociedad contra el Estado*. Luis Porcel Editor. Barcelona.

CMPI

- 1990a *Conclusiones del Seminario-Taller de Análisis y Evaluación de Programas y Proyecto del C.M.P.I. y las Organizaciones Indias del Cono Sur de Sur América*. Febrero. San Salvador de Jujuy, Argentina.
- 1990b *Las Organizaciones No Gubernamentales y los conceptos de desarrollo y cooperación en un mundo en crisis*. Marzo. Consejo Mundial de pueblos Indígenas. Ottawa.
- 1990c *La perspectiva histórica de los pueblos Indígenas*. Consejo Mundial de pueblos Indígenas. Ottawa.

COICA

- 1988 *Actas de la III Asamblea de Delegados de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica*. Mayo. Santa Cruz de la Sierra. Bolivia.
- 1988 "Papel que tienen o deberían tener las ONG en Europa o los EEUU y en los países miembros para apoyar a las Organizaciones de la Coordinadora". *Documento de la III Asamblea de la*

*Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica*. Mayo. Bolivia.

COICA

- 1990 Primer Encuentro Cumbre Amazónico entre pueblos Indígenas y Ambientalistas. *Declaración de Iquitos*. Mayo. Iquitos.

COLCHESTER, Marcus

- 1987 “La Amazonía en el cinturón tropical del mundo: el legado de Cristóbal Colón”. *Culturas Indígenas de la Amazonía*. Comisión Quinto Centenario. Págs. 19-28. Madrid.

COLLIER, Richard

- 1981 *Jaqué al Barón. La Historia del caucho en la Amazonía*. CAAAP. Lima.

COMAS, Juan

- 1956 “La lengua vernácula y el bilingüismo en la educación”. *América Indígena*. Vol. XVI, N° 2, Págs. 92-108. Instituto Indigenista Interamericano. México.

COMISIÓN NACIONAL (CNUMAD 92)

- 1992 *Informe Nacional*. Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo 1992. Febrero. Lima.

COMISIÓN NACIONAL QUINTO CENTENARIO

- 1988 *Directorio de Organizaciones Indígenas de América*. Comisión Quinto Centenario. Madrid.
- 1989 *Directorio de Organizaciones Indígenas de América (2)*. Comisión Quinto Centenario. Madrid.

CONAIE.

- 1988 *500 Años de Resistencia India*. Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador. Quito.

CONFENIAE.

- 1988a “Problemática de las Nacionalidades Indígenas de la Región Amazónica Ecuatoriana” en *Documento: Situación de las Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana*. III Asamblea de la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica. Págs. 1-3. Mayo. Quito.
- 1988b “Política de Estado frente a los pueblos Indígenas” en *Documento: Situación de las Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana*. III Asamblea de la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica. Págs. 4-9. Mayo. Quito.
- 1988c “La política de las reservaciones y Parques Nacionales”. En *Documento: Situación de las Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana*. III Asamblea de la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica. Págs. 10-13. Mayo. Quito.

- 1988d "Proceso organizativo de las Nacionalidades Indígenas" en Documento: Situación de las Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana. III Asamblea de la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica. Págs. 14-20. Mayo. Quito.
- CONSEJO DE TODAS LAS TIERRAS
- 1994 *Declaración de Temuco-Wallmapuche sobre Tratado de Libre Comercio, pueblos Indígenas y sus Derechos*. Aukin Wallmapu Ngu-lam. Temuco, Chile.
- COTLER, Julio
- 1988 "La crisis política. 1930-1968". *Nueva Historia General del Perú*. Mosca Azul Editores. Lima.
- COTLOW, Lewis
- 1953 *Amazon Head-Hunter*. Nueva York. Signet.
- CRESPO Y CASSAUX, Alejandro
- 1988 "Tres crónicas sobre los Aguaruna. 1799". *Amazonía Peruana*. Vol. VIII, Nº 15, Agosto, Págs. 129-136. CAAAP, Lima.
- CHAUMEIL, Jean Pierre
- 1984 *Entre el zoo y la esclavitud: los Yagua del Oriente Peruano en su situación actual*. Documento IWGIA 3, Noviembre. Copenhague.
- CHESNAIS, Jean Claude
- 1988 *La revancha del Tercer Mundo*. Editorial Planeta. Barcelona.
- CHIRIF, Alberto
- 1974 "Ocupación territorial de la amazonía y marginación de la población nativa". *América Indígena*. Nº 35. Instituto Indigenista Interamericano. México.
- CHIRIF, Alberto y C. MORA
- 1977 *Atlas de Comunidades Nativas*. SINAMOS. Lima.
- CHIRIF, Alberto, Pedro GARCIA y Richard Chase SMITH
- 1991 *El Indígena y su territorio son uno sólo*. Oxfam América-COICA. Lima.
- CHUMAP, Aurelio y Manuel GARCÍA RENDUELES
- 1978 "Versión primera y segunda del mito de Núnkui en aguaruna y español" *Amazonía Peruana*. Vol. II, Nº 3, Octubre, Págs. 10-41. CAAAP, Lima.
- DE ALENCAR, Jean y Walther YANCAN
- 1977 "Nos dicen que somos ociosos, salvajes..." *Amazonía Peruana*. Vol. I, Nº 2, Julio, Págs. 143-148. CAAAP, Lima.
- DE CARVAJAL, Gaspar, P. de ALMESTO y Alonso de ROJAS
- 1986 *La aventura del Amazonas*. Edición de Rafael Díaz. Crónicas de América Nº 19. Historia 16. Madrid.

## DECLARACIÓN

- 1987 *Indigenista de Sevilla*. I Simposio Iberoamericano de Estudios Indigenistas. Diciembre. Sevilla.

## DECLARACIÓN

- 1977 de Barbados II". *Amazonía Peruana*. Vol. I, Nº 2, Julio, Págs. 181-183. CAAAP, Lima.

## DE FIGUEROA, Francisco, Cristóbal de ACUÑA y otros

- 1986 *Informes de Jesuitas en el Amazonas. 1660-1684*. Monumenta Amazónica. IIAP-CETA. Iquitos.

## DE LA CONDAMINE, Carlos María

- 1962 *Viaje a la América Meridional*. Colección Austral Nº 268. Espasa-Calpe. Madrid.

## DE LEÓN NAVEIRO, Omar

- 1989 "Estado y sociedad en el Perú. Evolución y perspectivas". *Política y Sociedad*. Nº 4, Págs. 65-77. Facultad de Ciencias Políticas y Sociología. Universidad Complutense. Madrid.

## DEL CARPIO, Olga, Augusto CAVASSA y Hebert GOMEZ

- 1992 *El impacto de los proyectos de desarrollo en sierra*. Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas". Cusco, Perú.

## DENEVAN, William M

- 1980 "La población aborigen de la Amazonía en 1492". *Amazonía Peruana*. Vol. III, Nº 5, Junio, Págs. 3-41. CAAAP, Lima.

## DIAZ MADERUELO, Rafael

- 1986 *Los indios del Brasil*. Ed. Alhambra. Madrid.

## DIETERICH, Heinz

- 1989 "Identidad y Emancipación en América Latina". *Wiñay Marka*. Nº 8, Págs. 11-14. Associació Catalana per el Diàleg de les Cultures. Barcelona.

## DOUROJEANNI, M.

- 1990 *Amazonía ¿Qué hacer?*. CETA. Lima.

## DRAGO, Tito

- 1990 "El desafío global. Un ecosistema en peligro que todavía puede salvarse". En suplemento *Amazonía, la selva cercada*. *Diario El País*. Año IV, Nº 146. 30 de Agosto. Págs. 2-3. Madrid.

## EL Comercio

- 1995 (4-XII) "Firmas de E.E.U.U y Corea buscarán petróleo en la Cuenca del Marañón". *El Comercio*. Nº87. Pág. 1. Lima.
- 1996a (21-I) "Propuestas para la Selva Central" en suplemento *Economía y Negocios*. *El Comercio*. Pág. 1. Lima.

- 1996b (23-I) "El desarrollo de la selva comienza con la construcción de carreteras" en suplemento *Economía y Comercio. El Comercio*. Pág. 1. Lima.
- EL Independiente
- 1990 (17-VII) "Llevamos 500 años de lucha por nuestra identidad como pueblos". *El Independiente*. Madrid.
- EL Mundo
- 1993 (21-VIII) "Sendero Luminoso asesina a 55 indígenas de la selva peruana". *El Mundo*. Pág. 11. Madrid.
- 1993 "19 indios Yanomamis asesinados en Brasil por los (20-VIII) Garimpeiros". *El Mundo*. Madrid.
- 1995 (4-II) "60.000 jíbaros, al borde de una guerra fratricida". *El Mundo*. Pág. 18. Madrid.
- 1995 (24-IX) "La interesada Solidaridad Española". *El Mundo*. Pág. 76. Madrid.
- ESPINOZA SORIANO, Waldemar
- 1988 "La sociedad andina colonial y republicana (siglos XVI-XIX). *Nueva Historia General del Perú*. Mosca Azul Editores. Lima.
- ESTEVA FABREGAT, Claudio
- 1986 "Etnocidio y desetnización: el caso del Perú". *Indigenismo*. Nº 7, Mayo, Págs. 42-51. Seminario Español de estudios Indigenistas. Madrid.
- FARRÁN, Margarita
- 1994 "Los hombres invisibles" en *Dossier: Quiénes son los indios. Una alternativa a occidente. Ajoblanco*. Nº 59, Págs. 2-9, Enero. Ediciones Culturales Odeón S.A. Barcelona.
- FAST, Gerhard y Mildred LARSON
- 1974 *Introducción al idioma Aguaruna*. Yarinacocha. ILV
- FELIPE, Ana de y Lilo RODRÍGUEZ RIVAS
- 1995 *Guía de la solidaridad*. Eds. Temas de Hoy. Madrid.
- FERICGLA, Josep M.
- 1994 *Los Jíbaros, cazadores de sueños*. Integral-Oasis. Barcelona.
- FERNÁNDEZ, Eduardo
- 1987 "El científico ante los problemas de la Amazonía". *Culturas Indígenas de la Amazonía*. Comisión Quinto Centenario, Págs. 51-59. Madrid.
- FLORES GALINDO, Alberto
- 1988 "El militarismo y la dominación británica (1825-1845)". *Nueva Historia General del Perú*. Mosca Azul Editores. Lima.

- FRIEDLANDER, Judith  
 1977 *Ser indio en Hueyapán*. Fondo de Cultura Económica. México.
- GARCÍA MORCILLO, Juan  
 1980 "Nueva conquista y colonización de la Amazonía Peruana". *Historia* 16. Año V, Nº 51, Julio, Págs. 65-69. Madrid.
- GARCÍA RENDUELES, Manuel  
 1978 "Vocabulario comprensivo de vocablos aguarunas en el mito de Núnkui" *Amazonía Peruana*. Vol. II, Nº 3, Octubre, Págs. 42-50. CAAAP, Lima.
- GARCÍA RENDUELES, Manuel, S.J.  
 1983 *Constitución Política del Perú y Comunidades Nativas*. CAAAP. Chiriaco, Perú.
- GEERTZ, Clifford  
 1989 *El antropólogo como autor*. Ediciones Paidós Ibérica. Barcelona.
- GHEERBRANDT, Alain  
 1989 *El Amazonas, un gigante herido*. Aguilar Universal. Madrid.
- GRANDA, Germán, Víctor MATE y Mario MORENO  
 1988 *La cooperación entre América Latina y Europa*. CIDEAL. Madrid.
- GRANDA, Germán, Víctor MATE y Mario MORENO  
 1988 *La cooperación para el desarrollo de la Comunidad Europea*. CIDEAL. Madrid.
- GRANDA, Germán y María Olga LUTZ  
 1988 *Las Organizaciones No Gubernamentales en la cooperación para el desarrollo*. CIDEAL. Madrid.
- GROHS, Waltraud  
 1974 *Los indios del Alto Amazonas del siglo XVI al XVIII: Poblaciones y Migraciones en la antigua Provincia de Maynas*. Estudios Americanistas de Bonn. Nº 2. Bonn.
- GROSS, Daniel R.  
 1982 "Consumo proteínico y desarrollo cultural en la cuenca amazónica". *Amazonía Peruana*. Vol. III, Nº 6, Marzo, Págs. 59-90. CAAAP, Lima.
- GROVER, Jeanne  
 1971 *Problemas de los Aguaruna en relación con el terreno*. (copia mimeografiada).
- GUALLART, J.M.  
 1978 "El mito de Núnkui" *Amazonía Peruana*. Vol. II, Nº 3, Octubre, Págs. 7-9. CAAAP, Lima.
- 1981 *Fronteras vivas. Poblaciones Indígenas en la Cordillera del Cóndor*. CAAAP. Lima.
- 1989 *El mundo mágico de los Aguaruna*. Ediciones CAAAP, Lima.

- 1990a "Un proyecto de Educación Bilingüe Bicultural en el Alto Marañón". *Amazonía Peruana*. Tomo IX, N° 18, Págs. 67-79. Lima.
- 1990b *Entre Pongo y Cordillera. Historia de la etnia Aguaruna-Huambisa*. Ediciones CAAAP. Lima.
- GUERRA, Margarita
- 1984 "La República Aristocrática". *Historia General del Perú*. Tomo XI. Editorial Milla Batres, Lima.
- GUERRA, Margarita
- 1984 "La República Contemporánea (1919-1950)". *Historia General del Perú*. Editorial Milla Batres. Lima.
- GUTARRA MARAVI, Eleazar
- 1984 *La Cordillera del Cóndor, un desafío geopolítico*. Ed. E. Gutarra. Lima.
- HECHT, S y A. COCKBURN
- 1990 "La Jungla y la Junta" en suplemento *Planeta Tierra, Diario El Independiente*. Año II, N° 24, Pág. 5, 24 de Julio. Madrid.
- HUNTER, David E. y Phillip WHITTEN
- 1981 *Enciclopedia de Antropología*. Ediciones Bellaterra. Barcelona.
- HURTADO GALVÁN, Laura
- 1995 *Desarrollo desde arriba y desde abajo. Información, documentación y comunicación en las ONGs de América Latina*. Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas" - Centro de Investigación y Promoción del Campesinado. Perú.
- HURTADO, Isabel, Juan MAGALLANES y otros
- 1993 *¿Éxodo o redistribución? Tendencias demográficas en la Región Inka, 1961-1993*. Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas". Cusco, Perú.
- INANDEP.
- 1983 *Población y políticas de Desarrollo en el Perú*. INANDEP. Lima.
- INDIANIDAD
- 1979 *y descolonización en América Latina. Documentos de la Segunda Reunión de Barbados*. Ed. Nueva Imagen. México.
- INSTITUTO INDIGENISTA PERUANO
- 1988a "XII Asamblea General Ordinaria de delegados de las Organizaciones Regionales de AIDSESP". *Perú Indígena*. N° 27, Vol. 12, Págs. 188-191. IIP. Lima.
- 1988b "Política Indigenista-IIP". *Perú Indígena*. Vol. 12, N° 27, Págs. 206-209. IIP. Lima.

## INSTITUTO NACIONAL DE PLANIFICACIÓN

- 1986 *Primer Conversatorio Regional de Comunidades Nativas. RIMA-NACUY '86-PUCALLPA*. Ministerio de Agricultura. Fundación Friedrich Ebert. Perú.

## JAULIN, Robert

- 1973 *La paz blanca. Introducción al etnocidio*. Editorial Tiempo Contemporáneo. Buenos Aires.
- 1979 *La des-civilización. Política y práctica del etnocidio*. Editorial Nueva Imagen. México.
- 1984 "Aproximación al concepto de etnocidio". *Indigenismo*. N°4, Mayo, Pág. 11. Seminario Español de Estudios Indigenistas. Madrid.

## JORDANA LAGUNA, José Luis

- 1974 *Mitos e historias Aguarunas*. Retablo de Papel Ediciones. Lima.

## JUANK, Ais'

- 1992 *Pueblo de fuertes*. Editorial Mundo Shuar. Ecuador.

## KARSTEN, Rafael

- 1935 *The Head hunters of the western Amazonas. The life and culture of the Jivaro Indians of east Ecuador and Peru*. Central-Tryckeriet, XVI, Helsingfors.

## KRAUTLER, Edwin

- 1990 "El paraíso saqueado. Amenazas para la vida de los indígenas y para el equilibrio ecológico", en suplemento *Amazonía, la selva cercada*, *Diario el País*. Año IV, N° 146, 30 de Agosto, Pág. 5. Madrid.

## LACOSTE, Ives

- 1982 *Geografía del subdesarrollo*. Ariel Geografía. Editorial Ariel. Barcelona.

## LÓPEZ, Silesio

- 1988 "De imperio a nacionalidades oprimidas. Notas sobre el problema nacional indígena". *Nueva Historia General del Perú*. Mosca Azul Editores. Lima.

## LÓPEZ ORNAT, Arturo y Fernando G. BERNÁLDEZ

- 1990 "Un problema nuestro. Lucha y logros de las organizaciones independientes", en suplemento *Amazonía, la selva cercada*, *Diario el País*. Año IV, N° 146, 30 de agosto, Pág. 7. Madrid.

## LUMBRERAS C, Hugo

- 1982 "Vista panorámica sobre la patología tropical peruana y especial referencia a aquellas enfermedades que requieren estudio" *Amazonía Peruana*. Vol. III, N° 6, Marzo, Págs. 7-12. CAAAP, Lima.



MANCHÓN, Manel

- 1996 "Creada la Declaración Universal de los Derechos Lingüísticos". *El Mundo*. 7 de junio, Pág. 89. Madrid.

MANERO, Fco Javier, Fco Javier OSSET y Marta TERAN

- 1989 "Seminario de etnocidio y genocidio (conclusiones)". *Indigenismo*. N° 8, marzo, Págs. 51-52. Seminario Español de Estudios Indigenistas. Madrid.

MARIÁTEGUI, José Carlos

- 1974/1928 *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Biblioteca Amauta, Lima.

MARONI, Pablo

- 1988/1738 *Noticias auténticas del famoso río Marañón*. Monumenta Amazónica. IIAP-CETA. Iquitos. (1738). Perú.

MARTICORENA, Benjamín

- 1993 "Presentación". *Recursos Naturales. Tecnología y desarrollo*. Págs. 7-17. Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas". Cusco, Perú.

MARTÍN CUESTA, JOSÉ, S.J.

- 1992 *Entre el Cóndor y el Marañón. Memorias Misioneras*. Provincial. Salamanca.

MARTÍNEZ, Héctor

- 1977 "El saqueo y la destrucción de los ecosistemas selváticos del Perú". *Amazonía Peruana*. Vol. I, N° 2, Julio, Págs. 7-28. CAAAP, Lima.

MARTÍNEZ ALIER, Joan

- 1993 "Obstáculos distributivos contra la política ambiental internacional (Los fracasos de Río de Janeiro y perspectivas después de Río). *Recursos Naturales. Tecnología y Desarrollo*. Págs. 71-99. Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas". Cusco, Perú.

MARTÍNEZ, Héctor

- 1990 *Las colonizaciones selváticas dirigidas en el Perú. Antecedentes, actualidad y perspectivas*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.

MARTÍNEZ GONZÁLEZ-TABLAS, Ángel

- 1995 *Visión global de la cooperación para el desarrollo. La experiencia internacional y el caso español*. Ed Icaria. Barcelona.

MARZAL, Manuel

- 1984 "Las reducciones Indígenas en la Amazonía del virreinato peruano". *Amazonía Peruana*. Vol. V, N° 10, Págs. 7-45. CAAAP. Lima.

- 1989 *Historia de la Antropología Indigenista: México y Perú*. Pontificia Universidad Católica. Fondo Editorial. Lima.
1992. *La utopía posible. Indios y Jesuitas en la América Colonial*. Tomo I. Pontificia Universidad Católica. Fondo Editorial. Lima
- MEDINA, M<sup>a</sup> Elena y Roger RUMRILL  
s/f. *Acerca del Pacto Amazónico*. Centro de Investigación y Promoción Amazónica. CIPA. Documento 2. Perú.
- MEGGERS, Betty J.  
1976 *Amazonía, un paraíso ilusorio*. Siglo XXI editores. Madrid.
- MEJÍA, Pepe  
1995 "Perú, a tres años del golpe". *El Mundo*. 5 de abril. Madrid.
- MENDES, Chico  
1989 *O testamento do homem da floresta*. FASE (Federacão de Órgãos para Assistencia Social e Educacional). Río de Janeiro.
- MERCIER, Juan Marcos y Gastón VILLENUEVE  
1974 *Amazonía ¿liberación o esclavitud?*. Ediciones Paulinas. Lima.
- MERTENS, Walter  
1986 "Políticas poblacionales en la Amazonía Peruana". *Amazonía Peruana*. Vol. VII, N° 13, Septiembre, Págs. 35-65. CAAAP, Lima.
- MOLINER, María  
1991 *Diccionario del uso del español*. Editorial Gredos. Tomo II. Madrid.
- MUÑÍZ DE URQUIZA, María  
1989 "Relaciones Europa-América Latina a partir de la integración de España en la Comunidad Europea". *Política y Sociedad*. N° 4, Págs. 41-50, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología. Universidad Complutense de Madrid.
- NUGKUAG, Evaristo  
1985 "Experiencias de organización de los pueblos indígenas en la actualidad: el Consejo Aguaruna-Huambisa, Amazonas-Perú". *Balances Amazónicos. Enfoques antropológicos*. CIAAP, Lima.
- 1989 "Análisis y propuestas sobre la ayuda para el desarrollo y etno-desarrollo". *Autodesarrollo indígena de las Américas. Actas del Simposio de IWGIA en el 46º Congreso Internacional de Americanistas*. Amsterdam 1988.
- 1990 "Los pueblos Indígenas y las políticas de desarrollo de la Amazonía". *Amazonía Indígena*. Año 10, N° 16, enero, Págs. 3-9. CO-PAL, Iquitos.
- 1995 "El desarrollo indígena amazónico". *pueblos Indígenas. Nuestra visión del desarrollo*. Colección Antrazyt, Págs. 19-38. Icaria-Mugarik Gabe. Barcelona.

O'BRIEN, William V.

1975/1968 "Crímenes Internacionales". *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. Págs. 266-271. Editorial Aguilar. Madrid.

PÉREZ RODRÍGUEZ, Antonio

1986 "El etnocidio en la Amazonía: aspectos prácticos". *Indigenismo*. Nº 7, mayo, Págs. 29-34. Seminario Español de Estudios Indigenistas. Madrid.

PLATAFORMA PARA LA PROMOCIÓN DEL VOLUNTARIADO

1990 *Voluntariado y Cooperación al desarrollo*. Cuadernos de la Plataforma Nº 11, Madrid.

PULGAR VIDAL, Javier

1987 *Geografía del Perú. Las ocho regiones naturales*. Novena edición. Editorial Inca, S.A.; Lima.

PURAS, José Manuel

1990 "Un comentario..." *Indigenismo*. Nº 9, Págs. 31-32. Marzo. Seminario Español de Estudios Indigenistas. Madrid.

RIBAS, José

1994 "Evaristo Nugkuag". *Ajoblanco*. Nº 59, Dossier: *Quiénes son los indios. Una alternativa a occidente*. Págs. 12-17. Enero. Ediciones culturales Odeón, S.A. Barcelona.

RIBEIRO, Darcy y Mary Ruth WISE

1978 *Los grupos étnicos de la Amazonía peruana: 1900 y 1975*. Comunidades y culturas peruanas Nº 13. Instituto Lingüístico de Verano. Yarinacocha-Pucallpa, Perú.

ROCHA, Teodorico

1990 "El misterio del bosque. Una propuesta para el desarrollo auto-sostenido de la Amazonía", en suplemento *Amazonía, la selva cercada*, *Diario el País*. Año IV, Nº 146, 30 de agosto, Pág. 6. Madrid.

RODRÍGUEZ, M.

1991 "Proceso de ocupación y construcción social del espacio amazónico". *Amazonía 1940-1990. El extravío de una ilusión*. CISE-PA-PUCP. Lima.

RODRÍGUEZ DE LA FUENTE, Félix

1990 "Sudamérica (Región Neotropical)". *Enciclopedia Salvat de la Fauna*. Tomos 23 y 24. Salvat Editores, Barcelona.

RUBIO HERNÁNDEZ, Rogelio

1988 *Antropología: religión, mito y ritual*. Cuadernos de la UNED. UNED. Madrid.

RUBIO RECIO, J.M.

1988 *El Amazonas. El infierno verde*. Biblioteca Iberoamericana. Ed. Anaya. Madrid.

- RUIZ GARCÍA, Enrique  
1973 *Subdesarrollo y liberación*. Alianza Editorial. Madrid.
- RUMRRILL, Roger y Pierre de ZUTLER  
1976 *Los condenados de la selva. Amazonía y capitalismo*. Editorial Horizonte, Lima.
- RUMRRILL, Roger  
1982 *Amazonía hoy. Crónicas de emergencia*. CETA y CAAAP. Iquitos.  
s/f. *Narcotráfico y violencia política en la Amazonía Peruana*. Roger Rumrrill. Perú.
- SAN ROMÁN, Jesús Víctor  
1975 *Perfiles históricos de la Amazonía peruana*. Ediciones Paulinas-Publicaciones CETA, Lima, Perú.  
1977 "Pautas de asentamiento en la Selva". *Amazonía Peruana*. Vol. I, N° 2, Julio, Págs. 29-52. CAAAP, Lima.
- SAN ROMÁN, Jesús Víctor (coordinador)  
(s/f) "Visión de los caseríos; muestra y aspectos monográficos de los dos ríos". *Estudio socio-económico de los ríos Amazonas y Napo*. Vol. I. IPA (Investigación y Promoción de la Amazonía). Publicaciones CETA. Perú.  
(s/f) "El trabajo, el comercio y la agricultura en los ríos Amazonas y Napo". *Estudio socio-económico de los ríos Amazonas y Napo*. Vol. II. IPA (Investigación y Promoción de la Amazonía). Publicaciones CETA, Perú.
- SÁNCHEZ GARCÍA, José (Mayor SGP)  
1965 "La cultura Aguaruna vista a través del Rorschach". *Symposium sobre patología de la selva*. Págs. 177-194. Lima.
- SANTOS, Fernando  
1985 "Crónica breve de un etnocidio o la génesis del *gran vacío amazónico*". *Amazonía Peruana*. Vol. VI, N° 11, Febrero, Págs. 9-38. CAAAP, Lima.  
1991 "Frentes económicos, espacios regionales y fronteras capitalistas en la amazonía". *Amazonía 1940-1990. El extravío de una ilusión*. CISEPA-PUCP. Lima.
- SCHUBART, Herbert  
1990 "La tierra y los hombres. Un peligroso sistema de desarrollo a punto de desbordar sus límites", en suplemento *Amazonía, la selva cercada*, *Diario el País*. Año IV, N° 146, 30 de agosto, Pág. 8. Madrid.
- SEMINARIO-TALLER  
1987 *sobre el Estado actual de la Investigación en Amazonía. Conclusiones*. 5 de Junio. Madrid.

## SENAHMI-CORDELO

- 1987 *Atlas climático del departamento de Loreto*. Lima, Perú.

## SIVERTS, Henning

- 1972 *Tribal survival in the Alto Marañon: The Aguaruna Case*. International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA). Documento N° 10. Copenhagen.

## SMITH, Richard Chase

- 1983 *Las Comunidades Nativas y el mito del Gran vacío amazónico*. Documentos AIDSESEP, N° 1. AIDSESEP. Lima.

## SOTO, Julio C.

- 1982 "Ecología de la salud en comunidades nativas de la Amazonía Peruana". *Amazonía Peruana*. Vol. III, N° 6, Marzo, Págs. 13-26. CAAAP, Lima.

## SOUZA, Marcio

- 1987 "Cultura Amazónica: un paisaje en ruinas". *Culturas Indígenas de la Amazonía*. Comisión Quinto Centenario. Págs. 91-95. Madrid.

## STEWART, Julian H y Alfred METRAUX

- 1948 "Tribes of the Peruvian and Ecuatorian montana". *Handbook of South American Indians*. Bureau of American Ethnology. Bulletin 143. Smithsonian Institute, Washington D.C. Vol.3. Págs. 535-657.

## STOCKS, Kathleen y Anthony STOCKS

- 1984 "Status de la mujer y cambio por aculturación: casos del Alto Amazonas". *Amazonía Peruana*. Vol. V, N° 10, Marzo, Págs. 65-77. CAAAP, Lima.

## STOLL, David

- 1985 *¿Pescadores de hombres o fundadores de imperios? El Instituto Lingüístico de Verano en América Latina*. Desco. Centro de Estudios y Promoción del desarrollo. Perú.

## TAISH MAANCHI, Julián

- 1990 "A propósito del V Centenario". *Indigenismo*. N° 9, marzo, Págs. 12-13. Seminario Español de Estudios Indigenistas. Madrid.

## TAUSSIG, Michael

- 1987 "Cultura del terror - Espacio de la muerte. El informe Putumayo de Roger Casement y la explicación de la tortura". *Amazonía Peruana*. Vol. VIII, N° 14, Mayo, Págs. 7-36. CAAAP, Lima.

## UP DE GRAFF, F.W.

- 1961 *Cazadores de cabezas del Amazonas*. Colección Austral N° 146. Espasa-Calpe. Madrid. (1921).

## URIARTE, Luis

- 1971 *Situación de genocidio, etnocidio e injusticia entre las tribus Aguaruna y Huambisa del Alto Marañón*. Cuadernos de Documentación 2: Justicia, un clamor en la selva. Comisión Episcopal de Acción Social. Lima.
- 1976 "Poblaciones nativas de la Amazonía Peruana" *Amazonía Peruana*. Vol. I, Nº 1, Diciembre, Págs. 9-58. CAAAP, Lima.
- 1985 "Los nativos y su territorio: el caso de los Jívaro Achuara en la Amazonía peruana". *Amazonía Peruana*. Vol. VI, Nº 11, Febrero, Págs. 39-64. CAAAP, Lima.

## URIARTE, P. Manuel J.

- 1986 *Diario de un misionero de Maynas*. Monumenta Amazónica. IIAP-CETA. Iquitos.

## VALCÁRCEL, M.

- 1991 "Evolución del rol productivo de la amazonía". *Amazonía 1940-1990. El extravío de una ilusión*. CISEPA-PUCP. Lima.

## VARESE, Stefano

- 1970 *Estudio sondeo de 6 comunidades Aguarunas del alto Marañón*. Ministerio de Agricultura. Lima, Perú.
- 1972 "Las comunidades nativas de la selva: esquema de un marco contextual". *Primer Seminario Nacional de Educación Bilingüe: algunos estudios y ponencias*. Ministerio de Educación. Lima, Perú.
- 1973 *La sal de los cerros*. Retablo de Papel Ediciones. Lima.

## VARGAS UGARTE, Rubén, S.J.

- 1984 "La República (1844-1879)". *Historia General del Perú*. Tomo IX. Editorial Milla Batres. Lima.

## VEGAS DE CACERES, Eliana

- 1980 "Relación de manuscritos referentes a la Amazonía peruana existentes en el Archivo del Museo Naval del Perú". *Amazonía Peruana*. Vol. III, Nº 5, Junio, Págs. 177-210. CAAAP, Lima.

## VELARDE, Federico

- 1988 "Las ONGs en el Perú: algunas notas". *El Perú en una encrucijada: centros de promoción: retos y alternativas*. E. Ballón editor. CEPES, Lima, Pág. 193.

## VELÁSQUEZ, Dora

- 1993 "Evaluación y gestión de los recursos faunísticos en el Perú". *Recursos Naturales. Tecnología y desarrollo*. Págs. 139-167. Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas". Cusco, Perú.

## VILLAREJO, Avencio

- 1988 *Así es la selva*. CETA (Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía). Iquitos, Perú.

VILLEGAS, José Roberto

- 1990 *Elaboración de planes, programas y proyectos: enfoque, instrumentos y métodos alternativos*. Seminario-Taller de Análisis y Evaluación de programas y proyecto del C.M.P.I y las Organizaciones Indias del Cono Sur de sur América. Febrero. C.M.P.I. San Salvador de Jujuy. Argentina.

WALTER BATES, Henry

- 1985 *El naturalista por el Amazonas. III- Alto Amazonas*. Ed Laertes. Barcelona.

WINAMS, Roger S.

- 1947 "Los Aguarunas". *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*. LIV. III/IV. 31-48. Lima.
- 1966 *Un estudio sobre los Aguarunas*. Imprenta Nazarena. Monsefú.

WORKS, Martha

- 1984 "El proceso de desarrollo y la experiencia de cambio: situación de los Aguaruna de Alto Mayo". *Amazonía Peruana*. Vol. V, Nº 10, marzo, Págs. 119-128. CAAAP. Lima.

## 9.1 Direcciones de interés en internet

- [www.coppip.rcp.net.pe](http://www.coppip.rcp.net.pe) Importante página sobre Organizaciones Indígenas de costa, sierra y selva del Perú, con enlaces y vínculos de gran interés.
- [www.inei.gob.pe](http://www.inei.gob.pe) Página del Instituto de Estadística e Informática del Perú donde se puede obtener información actualizada de censos de población y toda clase de datos demográficos, estadísticos, mapas, etc. Dispone de una interesante biblioteca virtual.
- [www.petroperu.com](http://www.petroperu.com) Acerca de la historia de las explotaciones petrolíferas de esta Empresa en el Perú y, más en concreto, sobre la construcción del Oleoducto nor-peruano que afecta a pueblos Indígenas.
- [www.ombudsman.gob.pe](http://www.ombudsman.gob.pe) Página de la defensoría del Pueblo de Perú, donde se puede acceder a información sobre el "Programa Especial de Comunidades Nativas" de la Defensoría.