

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD
CATÓLICA DEL PERÚ**

Escuela de Posgrado



La riqueza mal repartida de Dios: Percepciones awajún sobre el poder de la Iglesia Católica local y la “élite” indígena que ha formado, en Santa María de Nieva (2022).

Tesis para obtener el grado académico de Maestra en Antropología
que presenta:

Karina Harumi Higa Carbajal

Asesor:

Oscar Alberto Espinosa De Rivero

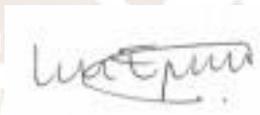
Lima, 2023

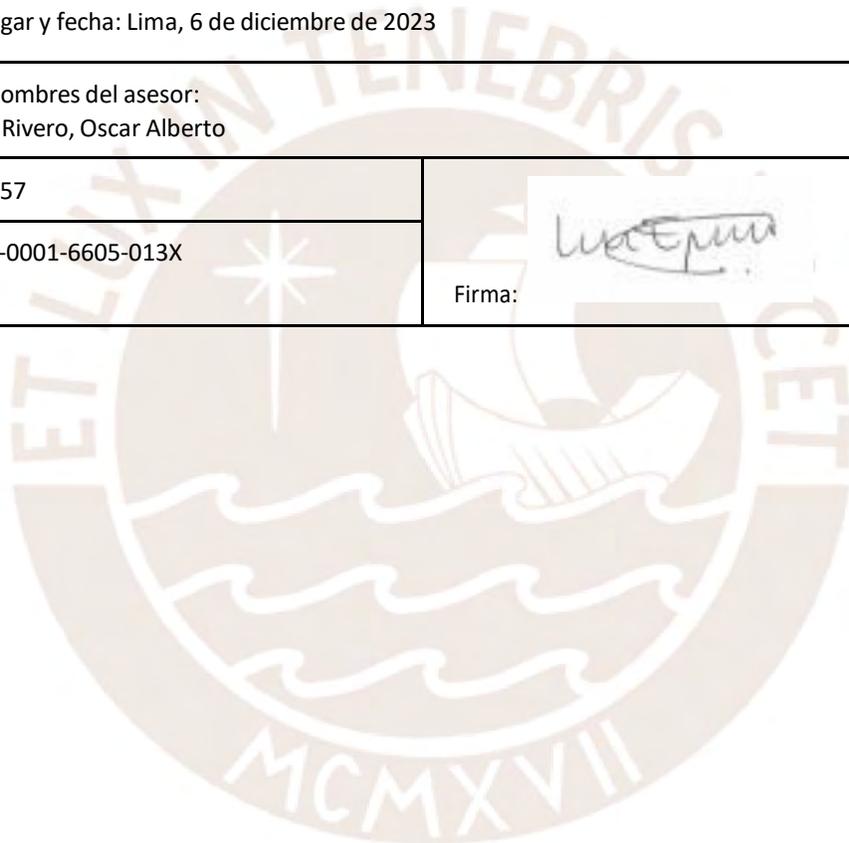
Informe de Similitud

Yo, Oscar Alberto Espinosa De Rivero, docente de la Facultad de Posgrado de la Pontificia Universidad Católica del Perú, asesor de la tesis titulada La riqueza mal repartida de Dios: Percepciones awajún sobre el poder de la Iglesia Católica local y la "élite" indígena que ha formado, en Santa María de Nieva (2022), de la autora Karina Harumi Higa Carbajal, dejo constancia de lo siguiente:

- El mencionado documento tiene un índice de puntuación de similitud de 9 %. Así lo consigna el reporte de similitud emitido por el software *Turnitin* el 06/12/2023.
- He revisado con detalle dicho reporte y la Tesis o Trabajo de Suficiencia Profesional, y no se advierte indicios de plagio.
- Las citas a otros autores y sus respectivas referencias cumplen con las pautas

académicas. Lugar y fecha: Lima, 6 de diciembre de 2023

Apellidos y nombres del asesor: Espinosa De Rivero, Oscar Alberto	
DNI: 06104457	 Firma:
ORCID: 0000-0001-6605-013X	





A las amigas y amigos awajún,
tuke mina anéntajui

AGRADECIMIENTOS

Son miles las historias, experiencias, emociones, sentires, compartires y aprendizajes que hay detrás de una tesis. Muy agradecida de que la Karina que empezó a gestar esta tesis, por allá en el 2020, no sea la misma que la culmina y la puede “parir”, por aquí en el 2023 casi 2024. Además de, una pandemia encima que arrasó con todos nuestros planes, personalmente, me atraviesan procesos transformadores que viví en todos estos años y que, de alguna u otra forma, esta tesis atravesó y me acompañó también.

Siempre agradecida con las personas que conocí (o re-conocí) teniendo como pretexto a esta tesis, sobre todo a Eliseo que fue la sincronicidad más hermosa e increíble de esta historia. Ay, el alivio tremendo que sentí de saber que es posible ver la vida más allá de los lentes de las ciencias sociales, que no es dueña de mi verdad ni de la sensibilidad desde la cual yo quiero aproximarme a ser y sentir en mi día a día, y a la humanidad entera. Pero también recordar que es una herramienta valiosa y unos lentes que puedo ponerme y “sacarme” cada vez que se me venga en gana. Desde que vivo así, soy más libre.

Esta tesis me comprueba que uno no más estudia al “otrx” para encontrarse a sí mismo, así fue mi caso. Para interpelarse con respecto a sus propias creencias sobre una misma y sobre la vida, sobre sus formas de ser, sentir y de vincularse; mis pareceres y desapareceres y choques “culturales”, todo al final siempre hablaba de mí. Yo siento que salí bien terapiada de Nieva jajaja. Me alegra haber conocido personas que me confronten con mis propias creencias, entre risas, alegría, cariño, bromas, reflexiones profundas y corazones gigantes.

Por eso, luego de una experiencia tan humana y vincular, que retador volver al “material de campo” (y referirse con ese lenguaje) y entrar en el “mood” de la antropóloga. Felizmente se logró con la óptica del asesor. Agradezco a Oscar por sus correcciones detalladas, y así, poder darle forma a este producto de forma académica. Qué interesante ejercicio también es sistematizar ese caudal de experiencias personales y poder verlo desde la sensibilidad antropológica. También mencionar al IFEA que gracias a la beca otorgada pude solventar mis gastos de viaje de campo, y a Alexandra y Danna quienes me ayudaron en la revisión y sistematización bibliográfica en la primera fase de la tesis.

Super agradecida con el grupo colaborativo de Tesis Challenge, que fue reeeeeee crucial en esta recta final de redacción de la tesis; definitivamente en comunidad y grupo de apoyo y soporte emocional todo es más bonito y ligero. Atesoro como recuerdos bonitos y amenos a los diversos cafecitos por los cuales nos hemos paseado (especialmente Amauta!) para motivarnos y concentrarnos en la tesis.

Finalmente, gracias a quienes siempre me sostienen y me acompañan en mi día a día, escuchan mis dramas, me consienten, se ríen de mí (con amor, jaja!) y más; mil gracias, familia, mi Leonardo, creo que has escuchado la palabra “tesis” desde que tienes uso de razón como ese rito de paso temible para todo adulto que se respeta, perdón por traumarte jaja. Gracias Natalia, María, Hiro, por estar siempre ahí y sentir su amor y su apoyo incondicional. Y obvio, mil gracias a mi familia elegida, mi secta-tribu-hermandad jaja, Eliseo, Giorgio, Maje, Claudia, Gisella, Rodrigo y Wei. No me puedo imaginar una Karina atravesando 2020-2023 sin la complicidad de ustedes.

RESUMEN

La tesis busca comprender bajo qué supuestos morales y ontológicos los awajún residentes en Santa María de Nieva perciben el manejo del poder de la iglesia católica local, vinculado a sus ONG y la “élite” indígena formada, sobre lo cual circulan diversos rumores. Para ello, se recurre a una revisión histórica, una aproximación etnográfica y el campo de la antropología política y del rumor. Se concluye que los elementos constitutivos para la creación de los rumores está cruzada por i) una ética basada en la “repartición” entre los suyos por parte de quienes ostentan mejores recursos, lo cual no se percibe en las acciones de la iglesia ni la “élite” indígena; así como ii) acusaciones de brujería como mecanismos de control social para evitar la acumulación del poder y el estudio de plantas medicinales promovido por algunos jesuitas, en el marco de una ontología que justifica el peligro que ello supone, asociado con poderes chamánicos. Estos se enmarcan en un contexto histórico donde la iglesia católica ocupó un rol clave en la formación de liderazgos indígenas y organizaciones para el desarrollo local, así como en un contexto actual de pobreza y carencias urbanas, y de presencia intensiva del capitalismo.

Palabras clave: awajún, iglesia católica, liderazgo indígena, ONG, poder, desarrollo, brujería

ABSTRACT

The thesis seeks to understand under what moral and ontological assumptions the awajún residents of Santa María de Nieva perceive the management of power by the local catholic church, linked to its NGOs and the formed indigenous “elite”, about which various rumors circulate. To do this, a historical review, an ethnographic approach and the field of political anthropology and rumor are used. It is concluded that the constitutive elements for the creation of rumors are crossed by i) an ethic based on “distribution” among their own by those who have better resources, which is not perceived on actions of the church nor the indigenous “elite”; as well as ii) accusations of witchcraft as mechanisms of social control to avoid the accumulation of power and the study of medicinal plants promoted by some Jesuits, within the framework of an ontology that justifies the danger that this entails, associated with shamanic powers. These are framed in a historical context where the catholic church played a key role in the formation of indigenous leadership and organizations for local development, as well as in a current context of poverty and urban deprivation, and intensive presence of capitalism.

Key words: awajún, catholic church, indigenous leadership, power, NGOs, development, witchcraft

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	9
CAPÍTULO I. REVISIÓN BIBLIOGRÁFICA: LA RELACIÓN ENTRE LAS MISIONES RELIGIOSAS Y LOS PUEBLOS INDÍGENAS AMAZÓNICOS ENTRE MITAD DEL SIGLO XX (1950) HASTA LA ACTUALIDAD	15
1.1. Mirada histórica: El rol de las misiones religiosas en la formación de una política indígena y en la promoción del “desarrollo” en la Amazonía Peruana desde mitad del siglo XX.....	15
1.1.1. La iglesia católica en la Amazonía peruana	15
1.1.2. Las iglesias evangélicas y el ILV en la Amazonía peruana	18
1.1.3. Las misiones religiosas y el pueblo awajún	20
1.2. Casos etnográficos: Las misiones religiosas desde la perspectiva indígena contemporánea	24
1.2.1. Religión y poder del “blanco”	24
1.2.2. Religión y la domesticación del cuerpo	26
1.2.3. Religión y brujería.....	28
1.2.4. Religión, liderazgo indígena y centros de “desarrollo” local	29
1.2.5. Religión y el pueblo awajún	32
1.3. Balance del Estado de la Cuestión	36
CAPÍTULO II. MARCO CONCEPTUAL: PREDACIÓN, PARENTESCO, BRUJERÍA Y RUMOR EN SOCIEDADES INDÍGENAS AMAZÓNICAS	38
2.1. El sistema predatorio: Bases ontológicas para comprender la sociabilidad del mundo indígena amazónico.....	38
2.2. La pertenencia al grupo étnico: el parentesco y la ética de la redistribución	40
2.2.1. Relaciones de propiedad y construcción social del género.....	41
2.2.2. La ética de la redistribución jerarquizada	42
2.3. Mecanismos sociales para la regulación del poder: las acusaciones de brujería en sociedades indígenas amazónicas	44
2.3.1. El lenguaje de la “envidia” y la “mezquindad” como el corazón de las acusaciones de brujería.....	45
2.3.2. Las acusaciones de brujería en los contextos crecientes de urbanización y autonomía de la mujer	46
2.4. Aproximación conceptual para el estudio del rumor	48
2.4.1. El rumor como mecanismo de cohesión social.....	48
2.4.2. Elementos característicos de los “rumores” en las sociedades indígenas amazónicas en contexto de violencia capitalista	50
CAPÍTULO III. METODOLOGÍA: LA APROXIMACIÓN HISTÓRICA Y ETNOGRÁFICA AL TEJIDO SOCIAL DE SANTA MARÍA DE NIEVA	52
3.1. Preguntas de investigación.....	52
3.2. Lugar de campo y metodología cualitativa: aproximación histórica y etnográfica.	53
3.3. Estrategia de recojo de información empírica y posicionamiento de la investigadora.....	57

3.4. Estrategia analítica	59
CAPÍTULO IV. MIRADA HISTÓRICA: LA RELACIÓN DE LA MISIÓN JESUITA CON LA EDUCACIÓN Y LIDERAZGO AWAJÚN, Y LOS PROYECTOS DE DESARROLLO EN EL ALTO MARAÑÓN.....	61
4.1. La misión jesuita de Santa María de Nieva (1940-1970)	61
4.1.1. Los proyectos educativos-modernizadores de la misión jesuita.....	63
4.1.2. La guerra de las escuelas: El ILV y la misión jesuita	66
4.1.3. Los proyectos de desarrollo económico de la Iglesia católica	69
4.2. La Iglesia católica y los nuevos liderazgos indígenas (1960-2000).....	72
4.2.1. El rol de la educación misional (ILV y jesuita) en la transformación del liderazgo awajún (1960-1980).....	73
4.2.2. Las alianzas e intervención jesuita en las luchas y proyectos de líderes awajún (1980-2000).....	81
4.3. El involucramiento de la iglesia católica en la compleja y heterogénea política awajún (2000 en adelante)	87
4.4. Síntesis	93
CAPÍTULO V. MIRADA ETNOGRÁFICA: LOS RUMORES QUE CIRCULAN EN SANTA MARÍA DE NIEVA SOBRE LOS PADRES JESUITAS, SU GRUPO DE “FAVORITOS” Y SU LABORATORIO PARA LA CAPTACIÓN DEL DINERO EXTRANJERO.....	94
5.1 Santa María de Nieva y las dos caras del crecimiento urbano	94
5.2. El discurso de la dirigente: Reclamando justicia frente a las tierras y riquezas mal repartidas	100
5.2.1. ¿Robo o Justicia?: Repartiendo lo que sólo sus “favoritos” pudieron acceder. 105	
5.2.2. El deber del líder indígena: Traer a su pueblo los recursos y poderes del “blanco”	111
5.2.3. Un líder indígena, “favorito” de los jesuitas, acusado de ser brujo	118
5.2.4. Síntesis	124
5.3. El discurso de una lideresa local: La desaprobación del “método ONG jesuita” y los problemas que ha ganado con ello	124
5.3.1. La envidia y recelo que genera Lucía, como parte de los “favoritos”.....	127
5.3.2. El sentido (frustrado) del rol de liderazgo de Lucía: Repartir las oportunidades económicas (no dadas) a las mujeres awajún.....	132
5.3.3. La tensión entre el indicador de logro del sistema de cooperación internacional (de la ONG jesuita) vs. el principio moral awajún (la repartición)	136
5.3.4. Síntesis	140
5.4. Las sospechas que genera la figura de un antiguo misionero jesuita, en un contexto de “acoso” a la selva	141
CONCLUSIONES.....	145
BIBLIOGRAFÍA.....	149

ÍNDICE DE FIGURAS

FIGURA 1: Tierras awajún oficialmente reconocidas al año 2012.....	54
FIGURA 2: Mapa geopolítico de la Provincia de Condorcanqui.....	55
FIGURA 3: Vicariato de San Francisco Javier del Marañón.....	62
FIGURA 4: Plano catastral de Santa María de Nieva.....	101
FIGURA 5: Vista panorámica desde la propiedad ocupada.....	102
FIGURA 6: Daniela en el terreno ocupado.....	102
FIGURA 7: Terreno ocupado.....	103



INTRODUCCIÓN

Existe una amplia literatura que reporta cuán relevante ha sido, **en los pueblos indígenas amazónicos, el rol de las misiones religiosas para la formación de liderazgos políticos, los procesos de escolarización y la promoción del “desarrollo local”**, entendido como procesos de integración de los indígenas a la sociedad nacional y al mercado (La Serna, 2009; Greene, 2009; Favier, 2014; Romio, 2014; Brown, 2014; Espinosa, 2015; Arellano-Yanguas, 2014; Espinosa, 2016a; Enríquez, 2017; Espinosa, 2018; Romio, 2018; Vega, 2018; Espinoza & Iberico, 2021; y un largo etcétera). En el caso de la iglesia católica, varias misiones optaron explícitamente por la formación de líderes indígenas y el apoyo a sus organizaciones y a sus luchas reivindicativas por sus derechos (Espinosa, 2016a).

Particularmente, **la zona del Alto Marañón**, donde habita una importante parte de población awajún, fue objeto de un proyecto oficial de integración en el ámbito estatal y nacional, dentro de la cual se dio un acuerdo nacional para la entrega de la **misión jesuita en 1946** (Favier, 2014). El pueblo awajún ha ocupado, desde tiempos precolombinos, la región amazónica del norte del Perú, territorios que actualmente son parte de los departamentos de Loreto, Amazonas, San Martín y Cajamarca. Particularmente, hay un importante grupo de nativos asentados en la zona del Alto Marañón, que comprende la selva alta por donde cruza el río Marañón (Garra y Riol, 2014). En 1949 se fundó **Santa María de Nieva**, puesto misional del Vicariato de San Francisco Javier del Marañón, donde fue sede de dos internados, uno para varones y otro para mujeres del pueblo awajún a cargo de la misión jesuita (Guallart, 1997a). Así, desde la mitad del siglo XX, el ingreso de las misiones religiosas se volvió una situación permanente y estructurada en dicha zona, y esto tanto para las de credo católico como evangélico (Romio, 2014).

Este proceso histórico ha transformado radicalmente el tejido social y político de la zona, así como las esferas más íntimas y cotidianas de este pueblo indígena, tal como Romio (2021) nos lo hace notar: “la aproximación desde las transformaciones dentro sus dinámicas cotidianas, ya sean emocionales o afectivas, permitirá entender mejor el periodo histórico que marca el inicio de la definición del Alto Marañón como una sociedad de frontera dentro del territorio nacional peruano” (p. 61).

Existen múltiples posiciones con respecto a la labor de las misiones en la Amazonía indígena, la forma cómo intervienen en el tejido social, cómo van estableciendo sus alianzas, y cómo estas afectan la agencia y autodeterminación de las comunidades indígenas (Espinosa, 2015). De hecho, a lo largo del tiempo, se identifican diversas tensiones y desacuerdos entre la población indígena y la misión jesuita. Por ejemplo, según Romio (2017), entre los distintos factores que dieron lugar a la creación del Consejo Aguaruna Huambisa entre 1977 y 1979¹, una de ellas es “una confrontación directa con los jesuitas” (p. 244); considerando, que, “desde el principio, el Consejo Aguaruna Huambisa es abiertamente hostil al paternalismo de los jesuitas y a su control sobre la economía local” (Romio, 2017, como se citó en Garra, 2019, p. 268).

Hoy en día (siglo XXI), los jesuitas mantienen una sólida presencia en Santa María de Nieva y continúan tejiendo alianzas con distintos grupos, lo que ha generado fricciones con las agendas de organizaciones indígenas (Espinoza & Iberico, 2021). En 2015, 16 federaciones indígenas solicitaron el retiro de diversos padres jesuitas y sus allegados por atentar contra las demandas de los pueblos indígenas, por difundir su supuesta oposición a las actividades productivas en la zona, negarles atención en salud y velar únicamente por sus intereses individuales (Bagua Perú, 2015). Se denuncia que el Vicariato fomentaría conflictos entre los pueblos indígenas para hacerse de los fondos adquiridos por las distintas ONG que se encuentran bajo su dirección, es decir, el CAAAP, SAIPE y el Instituto de Defensa Legal (IDL) (Bagua Perú, 2015).

Por otro lado, Garra (2019) reporta acusaciones de brujería hacia sacerdotes o nativos allegados a ellos que, en realidad, para entender la trama e interpretación de los involucrados supone abordar contextos sociopolíticos más amplios en los que la iglesia católica está inmersa, donde ciertas organizaciones indígenas **tienden a interpretar las acciones o proyectos de misioneros religiosos como “la enésima intromisión de la iglesia en los asuntos locales”** (p. 268).

¹ Siguiendo a Romio (2014), el Consejo Aguaruna Huambisa (CAH) fue fundado entre 1977 y 1979, siendo un hito clave en la formación de una identidad política entre los awajún y wampis con el objetivo de lograr “la construcción de un puente entre las exigencias políticas locales y las expectativas políticas externas” (p. 142).

Como parte de este contexto más amplio, se sitúa nuestro caso de estudio y su temporalidad (el año 2022). **En la ciudad de Santa María de Nieva vienen circulando una serie de rumores y una sensación de desaprobación en torno a la concentración del poder de la iglesia católica local, representada por la misión jesuita, y de la “élite” indígena que esta ha formado en la zona mediante la promoción de los liderazgos políticos.** Estos rumores incluyen diversos elementos e historias sobre personajes vinculados a acusaciones de brujería, expectativas de “repartición” justa, disputa por terrenos, a la desaprobación por las formas cómo se ha venido ejerciendo el liderazgo indígena y al trabajo de las ONG locales fundadas por los jesuitas. Específicamente, la conexión lógica que se desprende del discurso de varios awajún es la siguiente:

“Por muchos años, la iglesia católica ha acaparado la riqueza en la zona, siendo las ONG su laboratorio para capturar el dinero del extranjero, bajo la fachada de la política indígena para el *tajimat pujut* (“buen vivir”). Sin embargo, lo que realmente ha sucedido es una repartición injusta de la riqueza, beneficiando solamente a los <mal denominados> líderes indígenas quienes, ellos y su familia, se han convertido en personas con gran capital económico, social y simbólico en la zona, y sobre todo en poderosos brujos, sin realmente haber brindado algún beneficio de progreso material en favor del pueblo al que supuestamente representan frente al mundo”. (Reporte de campo, abril 2022)

Estos “rumores”, que suponen una hipervigilancia en torno a la acumulación de la riqueza económica y concentración del poder por ciertas organizaciones y personas específicas vinculadas a los liderazgos indígenas, se desarrollan en un periodo temporal caracterizado por elementos críticos que atraviesan el nivel local, nacional e internacional, ya que ocurren:

- (i) **A más de 10 años de los trágicos eventos del “Baguazo”²**, evento que marcó un hito en la historia de los pueblos indígenas amazónicos y particularmente del pueblo awajún. El “Baguazo” atrajo la mirada de diversos sectores de la sociedad: la prensa nacional e internacional, los organismos internacionales de derechos humanos, la cooperación internacional, la academia, la iglesia, etc., haciendo un llamado de atención sobre la urgencia de establecer mecanismos efectivos de diálogo y negociación entre el Estado y los pueblos indígenas (Espinosa, 2010, 2016a; Caveró, 2011; Zambrano, 2017; Romio, 2021); proceso que trajo consigo una gran visibilidad y auge del liderazgo y organizaciones indígenas frente a la sociedad global (Espinosa, 2010), y con ello, de determinadas expectativas por parte de la población local vinculada a la posibilidad que podrían tener los líderes para traer “progreso” al pueblo awajún, es decir, mayores oportunidades para acceder al mundo “occidental” (entendido como dinero, trabajo asalariado, estudios técnicos y profesionales, mejores servicios básicos y condiciones sanitarias, etc.);
- (ii) En plena **expansión urbana** acelerada de Santa María de Nieva, trayendo procesos de diferenciación social típicos de una urbe, propiciando y agudizando brechas sociales y económicas entre las familias residentes;
- (iii) Y en pleno periodo de crisis sanitaria a causa de la pandemia por COVID-19, así como de la creciente crisis ecológica³, lo cual conlleva a una **crisis**

² El 5 de junio de 2009 sucedió la llamada masacre de Bagua, también llamada Baguazo, el cual representó el “quiebre” final de las movilizaciones indígenas pacíficas a nivel nacional (“Paro Amazónico”). La movilización surgió a causa de la aprobación de un paquete de decretos legislativos (conocido popularmente como “Ley de la Selva”) durante el segundo gobierno de Alán García (2006-2011) que afectaba directamente a las comunidades indígenas amazónicas, y favorecía al ingreso de la actividad extractiva en sus territorios (Espinosa, 2010). El enfrentamiento tuvo un saldo de 33 personas fallecidas (23 policías y 10 nativos) y 1 desaparecido. La falta de una comunicación efectiva por parte del Gobierno habría detonado la revuelta y violencia que se expandió desde una zona despoblada hasta ciudades cercanas (Zambrano, 2017, como se cita en Romio, 2021, p. 363). Como indica Caveró (2011), “la conclusión sería que los sucesos de violencia pudieron evitarse en toda su extensión y que, aun sabiendo de aquella posibilidad, el gobierno habría optado por un desalojo forzado; una voluntad de usar la fuerza que, además, se podría asociar con la decisión de la Ministra del Interior, Mercedes Cabanillas, de cambiar tres días antes de los sucesos a autoridades clave dentro de la cadena de mando de la Policía” (p. 18).

³ Las actividades de caza y pesca en el bosque amazónico han ido decreciendo, a causa de los cambios en los sistemas ecológicos que han ahuyentado a la fauna del bosque amazónico, por la deforestación y crisis climática.

económica, haciendo más crítica la mirada vigilante de las diferencias sociales entre las familias residentes.

En ese marco, se hace relevante “desenmarañar” los múltiples elementos que se superponen en la constitución de los mencionados “rumores”; de este modo, el presente trabajo de tesis busca responder a la siguiente pregunta-guía de investigación: **¿Bajo qué lógicas y supuestos morales y ontológicos los awajún residentes de Santa María de Nieva perciben el control y manejo del poder de la iglesia católica local, particularmente de la misión jesuita?**, de la cual se desprendan las siguientes preguntas secundarias:

1. ¿En qué **contexto histórico** se sitúan los rumores vinculados al manejo del poder de la iglesia católica local, particularmente de la asociación entre misiones religiosas, la promoción del “desarrollo” local y el ejercicio del liderazgo indígena?
2. ¿Por qué los awajún reafirman, en sus discursos vinculado a las misiones religiosas, una **alta expectativa de “repartición”** como mecanismo de administración de justicia? ¿Qué lógicas e ideales morales supone ello?
3. ¿Por qué y de qué manera los awajún asocian, en sus discursos vinculado a las misiones religiosas, la acumulación del poder material y simbólico con **actos de brujería**? ¿Qué lógicas y supuestos ontológicos permiten ello?

Para responder a ello, se recurrirá a una i) revisión histórica sobre la relación establecidas entre misiones religiosas y el pueblo awajún del Alto Marañón, ii) una aproximación etnográfica a la ciudad de Santa María de Nieva, iii) el campo de la antropología política, sensible a las propias ontologías y éticas que caracterizan a las sociedades indígenas amazónicas, con énfasis al mencionado grupo étnico, y iv) a una aproximación conceptual al estudio del “rumor” en sociedades indígenas amazónicas.

Para lograr ello, la presente tesis se divide en cinco capítulos. En el **primer capítulo**, se presenta un balance bibliográfico sobre el rol e impacto social de las misiones religiosas en las sociedades indígenas amazónicas, tanto desde una perspectiva histórica para el caso de Perú con un énfasis desde la segunda mitad del siglo XX hasta el periodo actual, así como desde diversos casos etnográficos en países latinoamericanos, con un énfasis

en el pueblo awajún de la Amazonía peruana. En el **segundo capítulo**, se presentan algunos cimientos teóricos clave y aproximaciones conceptuales de diversos investigadores sobre la Amazonía indígena que han desarrollado a partir de la evidencia empírica, vinculado a los principios ontológicos y éticos de las sociedades indígenas amazónicas. También se trabaja una aproximación conceptual para el estudio del “rumor”. En el **tercer capítulo**, se presenta la metodología cualitativa de la investigación y el plan de recojo de información desarrollado bajo una revisión histórica, con el uso de fuentes secundarias, y sobre todo una aproximación etnográfica al caso, mediante la observación participante. En el **cuarto capítulo**, se reconstruye la historia de la misión jesuita en la zona del Alto Marañón, evidenciando el importante rol que han jugado en la construcción del tejido social de la ciudad de Santa María de Nieva como núcleo del contacto del pueblo awajún del Alto Marañón con la sociedad y la política nacional y global, la educación oficial, el mercado, el desarrollo del liderazgo y la política indígena contemporánea así como la atracción de los proyectos de desarrollo social y ambiental en la zona; es decir, con las implicancias del mundo del “blanco”.

En el **quinto capítulo**, se analizan los principios ideales que atraviesan los juicios valorativos y las emociones que moviliza la expresión de los rumores entre varios awajún de Santa María de Nieva, basados en una expectativa de “repartición justa”, además de una asociación entre la brujería y la concentración del poder. Para ello, nos centramos en analizar en profundidad las opiniones y juicios valorativos de dos mujeres, al ser interlocutoras clave y representativas del tema en cuestión: (5.2.) la dirigente de una ocupación irregular a una propiedad eclesiástica y (5.3.) una lideresa quien tiene una opinión bastante crítica respecto al *modus operandi* de la ONG fundada por jesuitas. Luego, (5.4) se analiza la figura de un antiguo misionero jesuita, quien reside en Nieva hace muchas décadas y atraviesa el discurso de varios interlocutores atribuyéndole varios poderes extraordinarios, entre otros. Finalmente, se desarrollan las principales **conclusiones** de la tesis, habiendo considerado el balance bibliográfico y las categorías teóricas de la disciplina antropológica, así como la reconstrucción histórica de la relación entre la misión jesuita y el pueblo awajún del Alto Marañón, para el análisis de los datos empíricos recogidos bajo una aproximación etnográfica.

CAPÍTULO I. REVISIÓN BIBLIOGRÁFICA: LA RELACIÓN ENTRE LAS MISIONES RELIGIOSAS Y LOS PUEBLOS INDÍGENAS AMAZÓNICOS ENTRE MITAD DEL SIGLO XX (1950) HASTA LA ACTUALIDAD

Se presenta un panorama y balance bibliográfico sobre el rol e impacto social de las misiones religiosas en las sociedades indígenas amazónicas, tanto desde una perspectiva histórica (1.1.) para el caso de Perú desde la segunda mitad del siglo XX hasta el periodo actual, así como desde diversos casos etnográficos (1.2.) en países latinoamericanos, con un énfasis en el pueblo awajún.

1.1. Mirada histórica: El rol de las misiones religiosas en la formación de una política indígena y en la promoción del “desarrollo” en la Amazonía Peruana desde mitad del siglo XX

La literatura revisada **sostiene que la iglesia latinoamericana tuvo cambios importantes durante la segunda mitad del siglo XX** (La Serna, 2009; Espinosa, 2015; Arellano-Yanguas, 2014; Espinosa, 2016a; Espinosa, 2018). Esto se debe a que, en este periodo de tiempo, los grupos al interior de esta iglesia en América Latina comenzaron a replantearse su rol social frente a la situación que atravesaban las grandes mayorías. Sobre ello, Espinosa (2016a) indica que el contexto de la Guerra Fría hizo que muchos sectores de la iglesia católica se involucraran en resolver los problemas de pobreza e injusticia social sin tener que recurrir a una revolución comunista, para así evitar lo ocurrido en Cuba.

1.1.1. La iglesia católica en la Amazonía peruana

Particularmente en la iglesia católica, varios grupos de misioneros optaron explícitamente por la formación de líderes indígenas y el apoyo a sus organizaciones y a sus luchas reivindicativas por sus derechos ante los estados amazónicos (Espinosa, 2016a). Por este motivo, se plantearon diversos espacios de discusión cuyo eje central estaba orientado a la formación de la “política indígena” y el “desarrollo” de los pueblos indígenas. De hecho, Espinosa (2018) señala que, entre 1970-1980, los obispos de la región amazónica peruana organizaban asambleas y

reuniones para discutir las demandas sobre derechos y políticas indígenas. A partir de las nuevas ideas, uno de los acuerdos importantes fue la incorporación de una visión antropológica en la actividad misionera. Es decir, la formación de misioneros vendría de la mano de la asesoría de expertos en Ciencias Sociales. Otros acuerdos claves que menciona el autor fueron la necesidad de presionar a los gobiernos implementar políticas adecuadas para pueblos indígenas y mantener una actitud autocrítica respecto a su trabajo misionero. Desde entonces, obispos de diferentes jurisdicciones eclesiásticas se reunían periódicamente para discutir problemáticas comunes de la región amazónica. A ello, Espinoza & Iberico (2021) agregan los aportes que han tenido la iglesia católica, en particular la Compañía de Jesús, en la creación de diversos centros sociales en el país, señalando que:

son instituciones cuya misión es aportar al desarrollo local y la promoción de la justicia social mediante la investigación, la formación y la acción social (...) Con estas prácticas, incide en la formación de personas como agentes de cambio, y en la transformación de estructuras sociales, políticas, económicas y culturales. (p. 17)

Sin embargo, entre 1980 y 2005, la iglesia católica en la Amazonía mantuvo un perfil bajo, a la par que el país giraba hacia una posición más conservadora. Consecuencias de este silencio fueron la desaparición de los pronunciamientos públicos sobre temas relevantes en la Amazonía, la priorización del trabajo pastoral de sacramentos y en ciudades y, en algunas jurisdicciones, los obispos presionaban a los agentes a aumentar el número de conversiones a modo de competencia agresiva frente a otras iglesias. Cabe destacar que en este periodo, misioneros y misioneras que tuvieron un claro plan de vida de dedicarse a vivir con y como los indígenas envejecieron o fallecieron, mientras que la mayoría de los misioneros jóvenes que reemplazaron sus posiciones no tenían este mismo compromiso. No obstante, estos cambios no fueron impedimento para que ciertos misioneros y misioneras continuarán su trabajo de cerca con la población (Espinoza, 2016a). En el 2007, un hecho que marcó un hito fue la controversia durante la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe que se realizó en Aparecida (Brasil), ya que el Papa Benedicto XVI si bien, por un lado, indicó que había habido las historias pasadas de dominación y daño por parte de la iglesia hacia pueblos indígenas, por otro lado, esta quedaba superada por los beneficios traídos por el

cristianismo. A pesar de la controversia, el documento final de esta conferencia reafirmó el compromiso de la iglesia en la defensa de derechos indígenas y el medio ambiente en la Amazonía (Espinosa, 2015), considerando que, desde las últimas décadas del siglo XX, hubo procesos que fomentaban una presencia más agresiva de las empresas extractivas.

Durante el segundo gobierno del presidente Alan García (2006-2011), se promovió una política de inversiones a partir de una serie de paquetes de decretos legislativos que afectaban directamente a las comunidades indígenas de la Amazonía. En ese marco, diversos autores indican que **los obispos criticaron al Estado peruano por permitir la destrucción ambiental con la deforestación y contaminación de los ríos, así como los intentos estatales de apropiarse de territorios y recursos indígenas** (Arellano-Yanguas, 2014; Espinosa, 2015; Espinosa, 2016a). Sobre ello, Arellano-Yanguas (2014) añade que la participación de la iglesia en protestas como esta, atraían más atención, principalmente, del gobierno y las corporaciones que frecuentemente responsabilizan a algunos agentes pastorales por la oposición local a las operaciones extractivas. Un ejemplo de las acciones y apoyo de la iglesia son los pronunciamientos públicos que se emitieron sobre la defensa del medio ambiente y los pueblos indígenas en el marco de las movilizaciones indígenas en el 2008 y 2009, conocido como el “Paro Amazónico”, que concluyeron con los trágicos eventos de Bagua (Espinosa, 2016a). En sus declaraciones, exigían a las autoridades la necesidad de entablar un verdadero diálogo con la población indígena y solicitaban a los medios de comunicación a presentar la información acorde a lo que estaba sucediendo en la Amazonía peruana (Espinosa, 2015).

Sobre este punto, es importante aclarar que el involucramiento de la iglesia católica en los conflictos sociales derivados de las actividades extractivas varía de acuerdo con el tipo de conflicto y la diversidad de puntos de vista de la iglesia a nivel local. Arellano-Yanguas (2014) sostiene que lo determinante en **la participación de las organizaciones católicas en los conflictos contra actividades extractivas resulta ser el arraigo institucional de la iglesia entre los actores y redes locales**, siendo necesario atender la complejidad de los procesos en ese nivel. Por ejemplo, los sacerdotes, agentes pastorales y las organizaciones de la iglesia asumen un rol de acompañantes de las iniciativas de las comunidades y líderes locales, en lugar de asumir

un rol de “liderazgo”; incorporan los discursos de líderes y organizaciones indígenas en sus propios discursos religiosos, además de facilitarles asesoría y acompañamiento técnico en sus demandas y procesos judiciales. De este modo, las movilizaciones indígenas ganaron mayor legitimidad a través de la ampliación del espacio social de la iglesia.

Este escenario llevó a que, en marzo de 2015, la iglesia católica denunciara por primera vez y oficialmente ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) la vulneración de derechos causada por la expansión acelerada e irracional de las industrias extractivas (Espinosa, 2016a). En ese sentido, es importante notar que, estas decisiones tuvieron como consecuencia hostilidad y persecución hacia obispos, sacerdotes, mujeres religiosas y personas laicas, y no solo por parte del gobierno, **sino de otros obispos peruanos debido a que los consideran muy políticamente activos en lugar de dedicarse a sus labores religiosas**. Frente a ello, es necesario recordar que los obispos en la Amazonía conciben su compromiso con los derechos indígenas y la protección ambiental como parte de sus labores religiosas. Desde su perspectiva, si se considera que los seguidores de Cristo usualmente son incomprendidos y perseguidos por grupos de poder, estas reacciones muestran que están siguiendo un buen camino (Espinosa, 2015).

1.1.2. Las iglesias evangélicas y el ILV en la Amazonía peruana

Por otro lado, **con respecto a las iglesias evangélicas, es importante diferenciar que, en su actividad misionera no tenían como objetivos directos la formación de líderes y organizaciones indígenas ni el apoyo hacia sus luchas reivindicativas**, sino que estas estaban más interesadas en **la formación de agentes religiosos y pastores locales y, eventualmente, de maestros**. En la historia de las iglesias evangélicas en la Amazonía y las organizaciones indígenas, el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) ha tenido un rol protagónico. El pastor William Cameron Townsend había fundado el ILV en 1936, a fin de posibilitar el ingreso a los países latinoamericanos. Inicialmente, el proyecto original tenía un carácter principalmente religioso, ya que se promovía la traducción de la Biblia a todos los idiomas del mundo. Sin embargo, a fin de lograr este objetivo, tuvo que complementarse con un proyecto lingüístico y, en el caso peruano, también hacerse

cargo de la educación de niños y niñas indígenas, y por ello comenzaron también a formar maestros. De tal modo, se desarrolló un doble proyecto: por un lado, estaba el aspecto científico a cargo de lingüistas del ILV y, por otro lado, el aspecto religioso dirigido por misioneros evangélicos. En ese sentido, antes que un proceso de conversión con énfasis en una transformación en el ámbito religioso o de la cosmovisión de las sociedades indígenas, la evangelización estuvo marcada por un proceso civilizatorio de transformación de la vida e instituciones sociales, y por consecuencia, terminó teniendo una fuerte incidencia en la creación de las organizaciones indígenas (Espinosa, 2018).

Es así que, tiempo después, los jóvenes indígenas formados por las iglesias evangélicas se convirtieron en líderes políticos y agentes del “desarrollo”, tal como ocurrió también en el caso asháninka, que se verá a continuación. De acuerdo con La Serna (2009), desde la llegada del adventismo en la Selva Central, el modelo misionero entre la población asháninka fomentó un nuevo tipo de vínculo entre el Estado y los agentes externos que se encontraban en su territorio: esto posibilitó el desarrollo de escuelas y centros laborales, inserción en espacios comerciales (frutales, cafetales, negocio cauchero, explotación de madera), lucha por concesiones territoriales y la idea de propiedad individual. Sin embargo, no todas las comunidades indígenas tuvieron los mismos resultados; la que más se destaca en términos de “progreso” alcanzado es la comunidad de Marankiari Bajo. Ello muestra que la experiencia misionera tuvo logros en distintas áreas: proyectos de desarrollo de internet, de telefonía satelital, radio comunitaria, agro industrialización, los cuales fueron apoyados por ONG extranjeras e instituciones estatales. De este modo, hubo interés por parte de la población indígena por acceder a los beneficios que podía establecer este tipo de relaciones, en el marco de la actividad misionera.

En ese contexto, las futuras federaciones y congresos nativos que se crearían tuvieron sus bases en la formación recibida por jóvenes indígenas en las escuelas misioneras. De este modo, **la actividad misionera adventista fue un punto clave en la transformación de los modelos de liderazgo político y religioso tradicional asháninka, permitiendo, por ejemplo, el posicionamiento predominante de maestros y misioneros nativos sobre líderes tradicionales.** Entre las características principales de estos nuevos líderes emergentes están el dominio técnico y experiencia obtenida a través de su participación en el proyecto educativo de la iglesia adventista. Un

punto a destacar es que la mayoría de líderes han tenido importantes experiencias fuera de sus comunidades, ya sea por el servicio militar, para dedicarse a actividades misioneras, como funcionarios estatales, entre otros motivos.

1.1.3. Las misiones religiosas y el pueblo awajún

Entre la población awajún, ocurrieron dinámicas similares (Favier, 2014; Romio, 2014; Brown, 2014; Enríquez, 2017; Romio, 2018; Vega, 2018). Al abordar las historias y experiencias de este pueblo, **un hecho clave es la penetración que han tenido tanto las misiones religiosas católicas como evangélicas**. Específicamente, fue a partir de la década de 1920, con el ingreso de la iglesia nazarena, que la llegada de las misiones religiosas se volvió progresivamente dominante para los awajún del Alto Marañón. Posteriormente, en 1946, el Alto Marañón fue objeto de un proyecto oficial de integración en el ámbito estatal y nacional que incluyó también un acuerdo entre el Estado peruano y la iglesia católica para encomendar este territorio a los jesuitas (Favier, 2014). La “integración” de los awajún a la sociedad nacional se trató de un proceso atravesado por lógicas desiguales y socio-racial discriminatorias, inevitablemente aunado a otras dinámicas marcadas por la colonización interna por poblaciones campesinas mestizas, exploración del subsuelo previo al desarrollo de planes extractivos mineros, penetración de prácticas de narcotráfico, entre otras (Favier, 2014). Estos procesos han involucrado, ya sea de manera directa o indirecta, al Estado y sus diversos organismos (fuerzas armadas, sectores ministeriales, niveles de gobierno, etc.).

Como parte de ese proceso, la literatura destaca a la formación de los liderazgos políticos y la escolarización, promovidos por las misiones religiosas, como uno de los procesos que resultaron clave para la integración de los awajún a la sociedad nacional. Romio (2016) destaca la importancia de los viajes a la ciudad para realizar estudios secundarios o universitarios que normalmente realizaban los jóvenes indígenas que participaban en escuelas misioneras y que constituyeron una base sólida para forjar su liderazgo. Las experiencias acumuladas y situaciones que debían pasar en un espacio como la ciudad, con códigos completamente distintos, lejos de lo conocido y del hogar, permitía forjar su trayectoria y darles fuerza como futuras autoridades y líderes a su retorno (Romio, 2016). Entre los awajún del Alto Marañón, la figura de Evaristo Nugkuag Ikanan es un caso

ejemplar de este proceso, dado que utilizó sus experiencias y saberes adquiridos en su formación con el ILV y de sus años de estudio en Lima para la construcción de su liderazgo político, llegando a ser uno de los fundadores del Consejo Aguaruna Huambisa (CAH).

Romio (2018) también resalta el éxito que tuvo el discurso mesiánico del líder awajún predicador Tomas Dati, quien fue promotor de la que sería la iglesia autónoma awajún de Imaza, una experiencia de sincretismo construido entre las perspectivas awajún y evangélica durante las décadas de 1960 a 1990. Aunque el modelo no perduró, la autora se interesa por la cantidad de seguidores que logró conseguir. El relativo éxito de esta experiencia se basó en las formas expresivas de los líderes misioneros, con la **“experimentación e hibridación entre las expectativas locales y los modelos externos para la representación del poder”** (Romio, 2018, p. 249), y por el espacio de poder que estos habían creado en las misiones religiosas. Durante dicho periodo, en el distrito de Nieva, un grupo de awajunes se adscribió al Instituto Bíblico Awajún de Yamakay (IBAY).

El mayor acceso a la educación posibilitó el surgimiento de los profesores bilingües como referentes de liderazgo, cuyo estatus de poder se sostenía por los viajes realizados y aprendizajes adquiridos de tal modo era un personaje estratégico que manejaba el lenguaje indígena pero también el de actores foráneos, como el lenguaje estatal (Brown, 1993; Greene, 2009; Romio, 2016; Vega, 2018). Este nuevo tipo de liderazgo surgió también gracias a la formación de los primeros profesores bilingües indígenas del pueblo awajún por parte del ILV y de la misión jesuita (Brown, 1984; Guallart, 1997a; Greene, 2009; Vega, 2018).

Enríquez (2017) añade que la construcción del liderazgo indígena se ha producido a partir de una fusión entre los modelos ancestrales y los aprendidos por el contacto con los colonos, a quienes los awajún llaman *apach*. Enríquez (2017) coincide con Romio (2014), en señalar la década de los 60, como la época en la cual los estudiantes de las escuelas misioneras comenzaron a salir de su entorno, así como a cursar estudios secundarios y superiores en otras regiones. Enríquez (2017) señala, que, hasta la década de 1950, los awajún tenían una figura de jefe que se hacía presente en tiempos de guerra, donde se valoraban las cualidades de bravura y elocuencia. A diferencia de este modelo, en la actualidad, **las cualidades de liderazgo awajún no se centran en situaciones**

coyunturales, sino en una profesión diaria en defensa de los intereses de la comunidad frente a la sociedad nacional.

En la misma línea, Vega (2018) analiza un proyecto de formación continua de jóvenes awajún denominado “Escuela de Líderes”, impulsada por el Consejo Permanente del Pueblo Awajún (CPPA) y el Servicio Agropecuario para la Investigación y Promoción Económica (SAIPE) que motivaba a **los jóvenes awajún a construir formas de liderazgo indígena, a partir de sus expectativas de vida como generación.** Cabe resaltar que el origen de SAIPE data de 1993 como institución promovida por el Vicariato Apostólico San Francisco Javier del Marañón, pero que desde 1999 pasó a ser dirigida directamente por la Compañía de Jesús quien trabaja el territorio awajún desde 1945. Resulta interesante notar que la idea de formación que se manejaba en este proyecto no solo consistía en una preparación profesional superior, sino en un proceso más amplio de prepararse para asumir retos y responsabilidades importantes en el futuro a partir de la acumulación de habilidades y conocimientos. Por esta razón, formarse como líder indígena supone también el ejercicio de “una serie de actividades de análisis, coordinación y conocimiento que permiten posicionar las prioridades del pueblo awajún dentro del contexto globalizado en el cual se encuentra inmerso” (Vega, 2018, p. 126). En este sentido, esta Escuela de Líderes podía dar a los jóvenes awajún la posibilidad de tener un estatus relevante para poder participar en espacios de decisión sobre el futuro de sus pueblos: las asambleas comunales, los centros educativos, las ONG, los proyectos productivos, las agrupaciones juveniles, entre otros.

Como se ha señalado antes, la formación escolar y, en algunos casos, la formación espiritual y académica, partía de instituciones dirigidas por los misioneros. Brown (2014) analiza un caso destacable: el de Eduardo Nayap, líder awajún que fue congresista de la República del Perú durante el periodo parlamentario del 2011 al 2016, elegido por la región de Amazonas. Nacido en el Alto Marañón, se benefició de la larga vinculación de su padre con misioneros evangélicos norteamericanos de la iglesia del nazareno. A los 7 años fue enviado a la ciudad costera de Trujillo para estudiar y para mejorar su español. Dado que el gobierno no ofrecía becas para estudiantes indígenas, el deseo de continuar estudiando llevó a Nayap a aceptar una invitación de la iglesia del nazareno para estudiar la licenciatura en Teología en un seminario en Costa Rica. Después de completar dichos estudios, trabajó para varias ONG en Costa Rica mientras se desempeñaba a la par

como profesor de estudios bíblicos y pastor de su iglesia. Sin embargo, después de los sucesos del Baguazo, decidió volver a casa, y presentó su candidatura al Congreso en el último minuto. **Este caso ejemplifica cuán relevante puede ser la influencia de las misiones en la trayectoria formativa de un líder.**

Brown (2014) también presenta las biografías de Tiwi y de otros tres líderes y graduados universitarios awajún que son similares a la historia de Eduardo Nayap. Los padres de estos líderes habían sido educados en escuelas católicas o nazarenas, así que en sus infancias fueron criados como cristianos. Felipe, uno de estos líderes, relaciona sus estudios de derecho en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos con el hecho de que su padre fue educado en una escuela misionera de los jesuitas, quienes le inculcaron el hábito de ser estudioso. Todos tenían el mismo deseo de ganarse la vida decentemente a partir de su educación en beneficio de su pueblo, por lo que se podría decir que la construcción del liderazgo se encuentra vinculada a un compromiso ético con su propio pueblo. Estas historias resaltan el valor de la alfabetización y disciplina; los estudios secundarios en la costa peruana para lograr mayor fluidez en el idioma español y la ambición de continuar estudios universitarios. Brown (2014) resalta los beneficios de la presencia de las misiones en el campo de la educación oficial, ya que les ha brindado herramientas para estar mejor preparados para vivir en el mundo de los mestizos, sobre todo en el plano académico, que, a su vez, les facilitaría asumir roles de liderazgo en la comunidad.

Reategui (2019) también analiza y problematiza el rol de las misiones en la formación de dos líderes awajún: Santiago Manuin y Eduardo Nayap. Respecto a la misión jesuita, donde se formó Santiago Manuin, el problema de los nuevos liderazgos no radica en la falta de preparación académica, sino con la falta de identificación con la cultura awajún, y sobre todo con la identidad espiritual indígena. En consecuencia, considera que una nueva estrategia de formación debe apelar a elementos propios de la ritualidad y espiritualidad awajún a partir de una renovación de las instituciones. Por otro lado, Eduardo Nayap reconoce las críticas hechas por sus paisanos en relación a su cercanía a instituciones no awajún, como las misiones evangélicas, por lo que tuvo que ganar legitimidad a través del reconocimiento popular. Algo similar se aplica al caso de Manuin respecto a las críticas acerca de los jesuitas. Estas críticas expresan un sentimiento generalizado de inseguridad respecto a las instituciones foráneas que se perciben como

un peligro potencial, ya que quieren transformarlos para controlarlos. Estos sentimientos van para las misiones católicas y las protestantes, así como respecto al Estado peruano, sensación que se agudizó a partir del Baguazo.

De este modo, para **el pueblo awajún, la formación del liderazgo indígena moderno, y su estatus de poder**, ha estado **relacionado, en buena medida, a los vínculos establecidos con las misiones evangélicas o católicas.**

1.2. Casos etnográficos: Las misiones religiosas desde la perspectiva indígena contemporánea

Acercarse a **los estudios sobre misiones religiosas desde una perspectiva indígena contemporánea supone contemplar el significado e impacto del poder simbólico y material que gira en torno a la figura del “blanco”**. Dentro de los matices y especificidades de los casos etnográficos que se presentan a continuación, resalta la relación con los conceptos amazónicos de corporalidad y sustancia, así como su vinculación con la brujería. En la red de actores involucrados en este contexto, es imposible no señalar la relación que la sociedad indígena hace entre las misiones religiosas y las ONG u proyectos económicos, que se articula con la discusión sobre el “desarrollismo” y los liderazgos políticos.

1.2.1. Religión y poder del “blanco”

En su texto titulado “La riqueza de Dios”, Anne Christine Taylor (1996) analiza la influencia del sistema de control de las misiones sobre las comunidades achuar y las consecuentes modificaciones en su cultura. Ante la resistencia achuar frente a los intentos de conversión durante casi cuatro siglos, la autora se pregunta cómo es que se permite a las misiones introducir cambios irreversibles y en algunas ocasiones dolorosos para este pueblo indígena. Para ella, tanto las misiones católicas como protestantes comenzaron a actuar como intermediarios entre los indígenas y los comerciantes, haciéndose cargo de la venta y embarque de productos. A diferencia del pasado del enganche, las redes de las misiones permitían el crecimiento del trabajo indígena en la producción de mercancías comercializables remuneradas con dinero. Sin embargo, tanto

la federación achuar como los misioneros salesianos intentaron suprimir esta relación de los intermediarios para tener un acceso directo al mercado nacional. Por esta razón, comenzaron a “establecer fuentes de productos manufacturados dentro de cada centro [o comunidad] o en sitios de fácil acceso para éstos, bajo la forma de tiendas cooperativas, pequeños almacenes que proveen a los achuar de bienes de consumo tales como implementos de cacería” (Taylor, 1996, p. 233), abastecidas por aviones que son parte del sistema de la misión.

En relación con la penetración misionera y el vínculo con el poder del “blanco”, **la conversión al cristianismo ha significado para el pueblo achuar una alianza asimétrica con el mundo de los blancos.** En el trasfondo, el dictamen respecto a la obediencia a Dios implica, en realidad, una relación de obediencia a los misioneros y a los “blancos”, en general. La gente achuar tiene claro que el acceso sin restricciones al mundo de los blancos supone el rechazo a sus valores tradicionales. En términos religiosos, el cristianismo equivaldría al dominio espiritual del blanco y a sus bienes materiales, mientras que el rechazo a la dominación misionera equivale al “infierno” que implica la pérdida del acceso a la riqueza y control. Ante esta situación, muchos achuar deben realizar diversos comportamientos públicos típicamente misioneros.

La Serna (2008) aborda la experiencia misionera adventista en la selva central peruana, como un proceso de ejercicio del poder por parte de la iglesia adventista del séptimo día ante las comunidades asháninkas. La práctica misionera, y su respectivo discurso, generó enfrentamientos con los líderes tradicionales asháninkas. Mientras que se deterioraba la capacidad de control y movilización social de los jefes de las grandes familias y se deslegitimaban las fuentes de poder tradicional, los misioneros adventistas asumían el rol de los líderes en la intermediación para la adquisición de bienes manufacturados, así como para las relaciones con el Estado u otros grupos sociales externos. Según La Serna (2008), los especialistas religiosos indígenas, quienes son depositarios principales del conocimiento tradicional, expresaban su rechazo a la presión de la misión sobre los asháninkas jóvenes, la promoción de la aculturación y el rechazo a las prácticas rituales tradicionales. Sin embargo, cabe notar que, incluso con la consolidación del adventismo, sobre todo en momentos de crisis y anomia social, las prácticas tradicionales subsisten en convivencia con, o incluso dentro, de las prácticas religiosas misioneras en las comunidades.

1.2.2. Religión y la domesticación del cuerpo

Otra forma de abordar el proceso de apropiación del poder de los misioneros en tanto “blancos” es a través de las concepciones sobre el cuerpo y las sustancias.

En el estudio realizado por Grotti (2013) entre los trio, wayana y akuriyo de Surinam y la Guayana Francesa, se discute la perspectiva de los trio sobre el cuerpo en un contexto de sedentarización y conversión al cristianismo. Esta última motivó un cambio en la manera en que se relacionan con la alteridad y, particularmente, con la gestión de la afinidad. Tradicionalmente, los trio incorporaban a los “otros” en el cuerpo social del pueblo, especialmente a los cazadores-recolectores akuriyo caracterizados por su fiereza (o “*wajjarikure*”). Para ello, los trio promovían la supresión temporal de la mitad “feroz” de estos últimos para estabilizarlos, práctica que fue adquirida y aprendida de las misiones religiosas. Al incorporar a los akuriyo, los trio tenían la posibilidad de continuar su reproducción social, pues eran capaces de mantener la absorción de recursos ajenos y distantes, tanto de personas como de bienes. En síntesis, Grotti muestra **la conexión entre el proceso histórico de conversión al cristianismo y las concepciones indígenas sobre el cuerpo**, que supone la construcción del cuerpo a través de prácticas cotidianas como la crianza, la comensalidad y la sociabilidad **en el marco de las relaciones de alteridad.**

En la misma línea, Peter Gow (2009) propone la comprensión de la historicidad indígena en el Bajo Huallaga de Perú. Para resumir su argumento, las posibilidades de relación con “otros”, desde la perspectiva indígena, tenían que pasar por la elección entre la guerra y el comercio; así, optar por mantener relaciones comerciales pacíficas con los misioneros jesuitas, el aspecto no negociable era convertirse en cristianos. Sin embargo, los jesuitas no eran los únicos “otros” con los que se relacionaban en el Bajo Huallaga en la época colonial, sino también se relacionaban con todos los pueblos indígenas que rechazaron un contacto pacífico con los jesuitas; por lo que, el objetivo era mantener tanto a los jesuitas como a “la gente salvaje” como parte de su entramado de relaciones sociales. Así, el ser cristianos no era un proceso enteramente religioso, sino más bien, un signo de nuevas relaciones pacíficas con los misioneros jesuitas y, en general, con otros “blancos”. Gow muestra, en este caso, cómo el cristianismo ha permitido nuevas formas de relación entre “humanos” y “salvajes”. En este proceso, los indígenas intentaban

convertirse en un nuevo tipo de “ser humano”: uno parecido, pero al mismo tiempo diferente a los jesuitas, para poder comerciar con ellos. Por ejemplo, podían residir en las misiones, usar ropa “civilizada” e identificar la guerra como una característica “salvaje”, pero también podían identificar a los “blancos” como “almas muertas” o “demonios”. Gow, al igual que Grotti, resaltan el contacto con el religioso “blanco” como un proceso de supresión parcial de la “ferocidad” o de lo “salvaje” a partir del ejercicio de las prácticas de los “blancos”, en estos casos, prácticas cristianas.

Además del vínculo entre religión, el cuerpo y la supresión parcial de la “ferocidad”, también aparecen como importantes las relaciones de género, la masculinidad y la brujería. Esto se puede apreciar en la investigación etnohistórica y etnográfica de Bacigalupo (2009) hecho en Chile sobre las raíces de la relación entre el hombre *machi* (chamán mapuche) y el sacerdote célibe. Para el pueblo mapuche, el ámbito del poder político era “masculino” mientras que el ámbito espiritual era “femenino”. Sin embargo, con la llegada del cristianismo, los sacerdotes célibes, eran reconocidos como soldados de Cristo que luchaban contra los vicios y pecados mapuche, entrando en terrenos tanto políticos institucionales como espirituales, lo cual difuminaba las barreras entre lo “masculino” y lo “femenino”. Esta misma “difuminación” ocurrió con los hombres machi al convertirse en sacerdotes católicos célibes para poder justificar su vocación espiritual y legitimar sus prácticas de curación.

No obstante, las prácticas del hombre *machi* debían equilibrarse cuidadosamente entre lo “masculino” y “femenino”, conservando meticulosamente este último; pues si los hombres *machi* se “masculinizan demasiado” promoviendo o realizando prácticas que no corresponden con la conciliación, empatía y relaciones afectivas para los mapuches, pierden sus poderes espirituales o pueden ser llamados brujos (Bacigalupo, 2009). De este modo, los *machi* hombres, ya siendo sacerdotes católicos célibes, se apropian del valor moral y la práctica católica del perdón para respaldar sus propias prácticas curativas desde ese lugar “femenino”, y con ello, poder justificar prácticas cristianas donde, para los mapuche, hay una delgada línea con la “brujería”, como el exorcismo de los malos espíritus.

1.2.3. Religión y brujería

Con respecto al vínculo entre religión y brujería, **contrario a las expectativas misioneras, la literatura da cuenta de que las narrativas sobre el bien y el mal presentes en el discurso misionero refuerzan aún más las creencias indígenas relacionadas a la brujería o “seres malignos”**. En el análisis que La Serna (2011) hace de la cosmovisión de los asháninkas conversos al adventismo nota que, más que una ruptura con las creencias tradicionales y la aceptación de una explicación doctrinal cristiana sobre el mal y la enfermedad, existe una interpretación compleja en la que se encuentran elementos de ambas tradiciones. Por ejemplo, la lucha antagónica entre el bien y mal propia de la doctrina adventista contribuye a encontrar explicaciones ontológicas para los asháninkas sobre la existencia de daños ocasionados por prácticas de brujería y chamanismo, concibiéndolas como “manifestaciones del demonio”. La actividad misionera es percibida como “una herramienta fundamental de la divinidad benevolente cristiana para enfrentar la presencia y predominio del mal, al mismo tiempo que brinda la esperanza de la salvación para los redimidos” (La Serna, 2011, p. 101).

Por otro lado, Ceriani (2008) explora **un conjunto de rumores y acusaciones entre los toba del este de Formosa (Argentina) que surgen a raíz de la llegada de un nuevo grupo religioso, los mormones**. En la zona había presencia de la iglesia católica, pero era predominante la presencia evangélica; allí se conformó la primera iglesia evangélica unida (IEU) autónoma indígena de la Argentina, conocidos coloquialmente como los *evangelio*⁴.

Si bien, al principio, “los mormones no fueron vistos como algo muy distinto a los *evangelio*, tanto por los líderes tobas como por sus seguidores, (...) ciertos acontecimientos fueron cambiando el punto de vista” (Ceriani, 2008, p. 33-34), como: (i) el cambio repentino de un líder mormón, lo cual fue decidido por un líder regional, quien había logrado cierta legitimidad y confianza entre los toba; (ii) la enfermedad y posterior muerte del líder reemplazado, quien además había donado una parte de su terreno para la construcción de la capilla mormona; todo ello, llevó a conjeturas por parte de los tobas (*evangelios* y no) donde el nuevo líder estaría detrás de ello; y (iii) el presentarse con símbolos visibles y concretos de estatus político, económico y religioso (como la ayuda

⁴ “Evangelio” es el “nombre que los propios creyentes utilizan para dar cuenta de su adscripción religiosa, más allá de su pertenencia específica a las diversas iglesias evangélicas presentes en las comunidades” (Ceriani, 2008, p.32).

material continua, los viajes de sus conversos a las grandes ciudades, la rápida construcción de su capilla, etc.), lo que hacía que las personas decidieran bautizarse como mormones.

Fue, en ese contexto, donde empezaron a circular rumores sobre los propósitos subyacentes de esta nueva iglesia misionera, que, acorde al análisis del autor, se enmarcan en tres paradigmas maestros interrelacionados: 1. “los mormones son anticristo”, 2. “los mormones solo les interesa ganar plata”, 3. “los mormones vienen a llevarse la sangre de las chicas y robarse a los niños”. Sintetizando, las historias afirmaban que los mormones constituían un maléfico grupo corporativo bajo el mando de un personaje liminal, entre lo humano y lo monstruoso. Esta sombría entidad caracterizada por algunos como la “Reina Moronia” reside en los templos norteamericanos de la iglesia, motivo por el cual trabajan (y son remunerados) los misioneros a lo largo del ancho mundo. De este modo, los rumores dieron forma a “creaciones mitoprácticas”, entendido por el autor como historias que colindan con el relato mítico y que cumplen una función práctica en la vida social de los toba: “construir una imagen peligrosa del mormonismo y limitar lo más posible su potencial de adhesión” (Ceriani, 2008, p. 46).

1.2.4. Religión, liderazgo indígena y centros de “desarrollo” local

La literatura destaca **la relación entre las creencias y prácticas religiosas con el activismo o compromiso social, llevándolos muchas veces a asumir dictados propios del “desarrollismo”, y con ello, ser potencialmente vinculados con los liderazgos políticos locales y las ONG u proyectos económicos por las sociedades indígenas.** La literatura sobre este tema desde una mirada histórica ya ha sido abordada en la sección previa (ver 1.1), por lo que en esta sección nos centraremos en los estudios etnográficos realizados, es decir, desde las percepciones indígenas.

Por ejemplo, Ferraro (2008), mediante el análisis del plan de crédito rural de una ONG católica local y de “El Castillo”⁵ en Pesillo, evidencia que los pesillanos interpretan su relación económica (préstamo de dinero) con la iglesia mediante categorías morales y

⁵ Un evento local para el préstamo de dinero desarrollado anualmente durante la fiesta de San Juan (Ferraro, 2008).

formas locales de reciprocidad, fe y salvación. Aunque este no es el caso de un pueblo amazónico, sino andino, consideramos relevante tomarlo en cuenta para el balance bibliográfico.

El sistema de crédito rural de esta ONG católica resulta un “éxito” porque es interpretado por los pesillanos bajo una lógica de reciprocidad asimétrica, indesligable a una creencia de fe y salvación. El pago de dinero es una obligación para los pesillanos para sentirse “salvados”. De tal modo, “el dinero se convierte en una metáfora de la fe, puesto que tanto la fe como el dinero están en manos de la iglesia” (Ferraro, 2008, p. 2). A través de este texto, resulta relevante evidenciar el impacto que ha generado la iglesia en las mentalidades de las personas, al ocupar un lugar de poder y monopolio de aquellos elementos necesarios para la “salvación”, tanto a nivel espiritual como material.

Por otro lado, Kapfhammer (2009) analiza la construcción del discurso de los jefes evangélicos y autoridades indígenas para la legitimación del poder evangélico entre los sateré-mawé de Brasil, en el marco de un proyecto de desarrollo económico para el producción, comercialización y consumo ritual de guaraná (planta originaria de la zona), lo cual implicaba transformar las visiones adscritas del chamanismo en torno al cultivo y consumo de esta planta.

En el chamanismo, la legitimación del poder tiene un funcionamiento ambiguo, auspiciando el cultivo y transformación provechosa de la planta mediante el “clímax dramático de la muerte de una entidad primordial en sus narraciones míticas (...) donde matar trae comida y vida a los humanos, y debe ser perennemente repetido en contexto ritual” (Kapfhammer, 2009, p. 216). Para comprender ello, el autor cita a Fausto aludiendo a que:

el proceso de (re-)producción de las sociedades amazónicas es un proceso de producción del parentesco basado en una dialéctica de la predación, la relación conflictiva con el otro afín, y la familiarización, transformación del otro en un confidente consanguíneo (...) o comes a alguien (predación) o comes con o como él (comensalidad). (Fausto, 2000, como se cita en Kapfhammer, 2009, p. 217)

En cambio, en el contexto del liderazgo político indígena influido por el evangelismo, se legitima mediante la transmisión de un ideal de “*communitas*”, concerniente a una unidad social y trabajo colectivo que trasciende las diferencias sociales e intereses particulares,

ya que todos están dirigidos hacia la sostenibilidad cultural de sus proyectos, pudiendo presentarse ante el mundo como “guardianes ecológicos del mundo y la biodiversidad” (Kapfhammer, 2009, p. 216). Esto se va introduciendo entre los sateré-mawé mediante el “antiguo complejo *purati-g*”⁶, es decir, mediante la adaptación de un antiguo modelo cultural local que resulta conveniente para los fines de los jefes evangélicos, el cual es continuamente leído en diálogos ceremoniales y estableciendo nexos con pasajes bíblicos. De este modo, se genera una ilusión de superación del esquema básico de la depredación de las sociedades amazónicas, señalado previamente.

Otra dimensión relevante son las **tensiones y problemas que genera la religión sobre los liderazgos políticos indígenas** observados entre los baniwa, en el marco de un proyecto de desarrollo sostenible “*Baniwa Art Project*” coordinado por un grupo de jóvenes líderes indígenas evangélicos con la asesoría de una importante ONG brasileña. El proyecto buscaba: “realzar el valor de la tradición cesterá baniwa, aumentar la producción dentro de los límites del uso sostenible de los recursos naturales, generar ingresos para productores indígenas y sus asociaciones políticas, y capacitar a los líderes en gestión empresarial” (Wright, 2009, p. 202).

Frente a ello, Wright (2009) reflexiona sobre cómo jóvenes líderes indígenas evangélicos, con el apoyo de la ONG, “promovieron el auge de un individualismo moderno, basado en la introducción de valores occidentales de éxito económico y político entre los baniwa” (p. 202). En consecuencia, se generaron conflictos respecto a los valores y prácticas más “tradicionales” de igualitarismo y espiritualidad relacionada al vínculo entre humanos y no humanos (animales, espíritus de la naturaleza, etc.), lo cual provocó un aumento de ataques de brujería.

Esto se visibilizó en el caso del coordinador del proyecto, un joven líder indígena evangélico, quien tuvo que luchar contra ataques de brujería:

⁶ El antiguo complejo *purati-g* es “un objeto tangible, un club ceremonial con una decoración de un tipo muy conocido en el área, pero lo interesante es que, para los sateré-mawé, este objeto bajo ningún motivo es percibido como una arma (...) el mito de origen del *purati-g* toma lugar en el héroe cultural Wasiri y un demonio, quien fue derrotado por el primero (...) Wasiri creó un texto donde literalmente el diseño es considerado un guión de la revelación de Wasiri recibido desde tiempos primordiales (...) por un lado del *purati-g*, todo lo bueno está escrito, concerniente a la unidad social y trabajo colectivo, y por otro lado, está todo lo malo concerniente a la guerra y peleas” (Kapfhammer, 2009, p. 221-222).

fueron sus actividades políticas y su éxito lo que hizo del coordinador el objetivo de los ataques de brujería, por quienes envidiaban su posición influyente y los bienes obtenidos a través de su trabajo (...) La brujería de asalto fue, por lo tanto, una retribución (en forma de agresión) por la desigualdad que produce su labor política (...) aunque sus acciones estaban regidas por una preocupación por redistribuir los bienes obtenidos por el proyecto, sólo el prestigio y el éxito financiero del mismo (y la organización indígena que la respalda) fueron suficientes para generar este tipo de reacción. (p. 218-219)

Esto se debe a que el proyecto benefició un número de comunidades de la cuenca central, justamente las aliadas al evangelismo (a excepción de una) y asociadas a cierta organización indígena, las cuales son parte de un determinado grupo de familias grandes y prestigiosas; pero a costa de dejar a varios más fuera del mismo siendo de familias rivales de la cuenca baja y arroyos adyacentes. Por otro lado, chamanes también detectaron ataques de brujería de los “*lupina*”, que son espíritus del bosque, y de chamanes ordenados por animales, a causa de un uso intensivo de los recursos naturales.

Si la cosmología, la estructura social y el manejo del poder del pueblo baniwa hubieran sido tomadas en cuenta en la planificación del proyecto, se podrían haber evitado algunas consecuencias sociales negativas que se generaron. **Desde la perspectiva indígena, “los logros de los programas y proyectos económicos deben verse en perspectiva con la inclusión social, el acceso democrático y la espiritualidad basado en las relaciones entre humanos, animales y espíritus de la naturaleza” (Wright, 2009, p. 224).**

1.2.5. Religión y el pueblo awajún

En estudios realizados con el pueblo awajún, destaca **la relación entre la religión y (i) la brujería, (ii) la noción del cuerpo y la construcción del liderazgo y (iii) la promoción del “desarrollo” local e integración a la sociedad y política nacional**, también vistos en los casos etnográficos previos.

Garra (2019) permite identificar la influencia de la religión en la noción del bien/mal, que termina por agudizar las creencias respecto a la brujería. La concepción que ciertos

sectores de la iglesia evangélica postulan respecto a la causa del sufrimiento o enfermedad de una persona como castigo de Dios por sus pecados, no debilita la sólida concepción sobre la brujería donde el mal es producido debido a la agencia de otro; por lo contrario, desde la perspectiva awajún, la creencia en la brujería se reforzaría con este tipo de discurso evangélico. Para Garra (2019), tanto la religión como la brujería, son “dos maneras espirituales de actuar sobre lo real, con efectos concretos que pueden ser tanto benéficos como maléficos” (p. 241). Así, solicitar a Dios, a través de la oración, que envíe enfermedades o mate a alguien resulta completamente lógico, en tanto es una forma de ejercer justicia divina sobre la tierra. Es preciso recordar también que la venganza corresponde a la concepción de justicia en muchas sociedades indígenas. Y aunque la venganza no sea propuesta por los pastores evangélicos, paradójicamente, estos promueven indirectamente este tipo de ontología causal. El discurso misionero sobre la batalla entre “el Bien y el Mal” puede entonces articularse a las creencias tradicionales awajún sobre la brujería.

La brujería está presente en muchas decisiones personales de las personas awajún. Garra (2019), por ejemplo, describe el caso de dos adultos jóvenes de Santa María de Nieva que rechazan la oferta de un sacerdote jesuita de ir a formarse en terapias chamánicas y plantas medicinales como becarios en Tarapoto. La justificación de esta negativa, a pesar de los beneficios que podía haber significado para su movilidad social, se debía a la posible reacción de rechazo o exclusión por parte de sus familias y entorno social. La mayoría del pueblo awajún cree que “los brujos existen y que son peligrosos; si se involucran en terapias chamánicas y plantas medicinales, podrían ser asociados con la adquisición de conocimientos de magia y hechicería, y así se convertirían en potenciales acusados de brujería” (Garra, 2019, p. 264-265). De este modo, **se puede entender la brujería como un medio para controlar la acumulación de poder y preservar relaciones más igualitarias en las comunidades.**

Romio (2021), en su texto titulado “¿*Shall we kill again?*: Violencia e intimidación entre los nuevos líderes awajún de la frontera peruana nororiental”, permite ver los procesos de cambio de este pueblo desde conceptos provenientes de la antropología de la afectividad y del cuerpo. Esta autora evidencia cómo el esfuerzo realizado por los misioneros evangélicos en la construcción de “nuevos ciudadanos awajún”, supone una transformación en el cuidado y gestión del cuerpo. Según Romio (2021), “la

transformación corporal como forma de acceso a la civilización se encuentra también en las herramientas ilustrativas utilizadas por los misioneros para transmitir nuevos imaginarios a los indígenas acerca de su futura estética, dentro de la sociedad nacional” (p. 68). En este sentido, una de las estrategias de los misioneros fue enseñar libros ilustrados a los indígenas “convertidos”, donde podían identificar la diferencia entre la figura del “indio bárbaro” (desnudo, con lanza y pinturas faciales) y el “individuo moderno”, caracterizado por un hábito occidental, gafas y cabello peinado.

Este proceso “civilizatorio” que buscaba crear “nuevos ciudadanos awajún” convergen con nuevas nociones de liderazgo y autoridad. Antiguamente, para los awajún, el liderazgo estaba estrechamente relacionado con la adquisición de fuerza física y espiritual, incluyendo el uso de la violencia contra los enemigos. No obstante, la influencia del ejército en la zona y los múltiples retos que suponía el contacto con la sociedad nacional llevó a que el ideal de un ciudadano “manso” que pudiera convertirse, además, en “dócil mano de obra”, promovido por las misiones religiosas, no fuera el modelo más exitoso. Lo que realmente **ocurrió, fue la nueva construcción de un nuevo tipo de liderazgo, donde la noción de fuerza y el ser buenos guerreros se mantenía vigente aunque expresados de forma distinta debido a los nuevos contextos histórico-sociales. Según Romio (2021):**

los nuevos líderes iban redefiniendo su rol y su posición social a partir de las problemáticas sociales contemporáneas (en particular el tema de la salud y de la pérdida de terrenos), vinculándolas al problema de la brujería y la lucha contra el invasor foráneo. Además, identificaban su rol como una nueva forma de lucha (violenta) contra estas dos dimensiones. (p. 73)

Tanto Garra (2019) como Romio (2017), en sus tesis doctorales, reportan las tensiones y conflictos que han surgido a lo largo de la historia del siglo XX y XXI entre el pueblo awajún y las misiones religiosas, y de manera particular la misión católica a cargo de los jesuitas, sobre todo en torno a las formas de controlar y gobernar los asuntos locales. Romio (2017) presenta los recuerdos de varios líderes awajún respecto a las relaciones paternalistas que tenían con ellos los misioneros durante su experiencia escolar, incluyendo, como parte de estas prácticas paternalistas, los maltratos y abusos de poder sufridos, que se justificaban como “castigo” o “corrección”.

Romio (2017) también menciona otros conflictos entre algunas organizaciones indígenas y las misiones religiosas aparecidos en las últimas décadas, como, por ejemplo, cuando afirma que la conformación del **Consejo Aguaruna Huambisa (CAH)** entre 1977 y 1979 deviene, entre otros factores⁷, de “una búsqueda de autonomía y liderazgo indígena sobre el paternalismo y control de los jesuitas sobre la economía local” (p. 244). En aquella época, los misioneros mantenían un rol importante en los flujos de bienes de prestigio en toda la zona. Los intercambios comerciales, además de la exportación de oro, madera y otros bienes locales, proporcionan a la misión importantes ingresos económicos. Los religiosos tenían capacidad para administrar fondos, pagar médicos e invertir en la compra de ropa, motores y otros bienes de fabricación externa. Por su parte, el papel que juegan los pueblos indígenas es ambiguo: si bien todo el equilibrio económico depende estrechamente del trabajo realizado por los awajún, estos se encuentran excluidos; “se les coloca en una posición de trabajo y sirvientes, dependientes de los deseos y órdenes de los misioneros” (Romio, 2017, p. 243).

En ese marco, los awajún buscan crear espacios alternativos, como las organizaciones etnopolíticas y actividades comerciales, en los que ellos también pueden ocupar posiciones de prestigio y administrar los asuntos locales, que pudieran garantizarles “el acceso directo al manejo del dinero pero también la posibilidad de competir con las actividades de la misión” (Romio, 2017, p. 244).

Por su parte, Garra (2019), reporta acusaciones de brujería hacia sacerdotes o indígenas cercanos a estos. Sin embargo, para entender estas situaciones y la correspondiente interpretación de los involucrados, se hace necesario abordar con mayor profundidad los contextos sociopolíticos en los que la iglesia católica ha estado involucrada con las comunidades awajún, y que han llevado a que ciertas organizaciones indígenas **tienden a interpretar las acciones o proyectos de misioneros religiosos como “la enésima intromisión de la iglesia en los asuntos locales”** (p. 268). Por ejemplo, el caso de un padre jesuita, quien afirma haber sido acusado de brujería, tras la declaración de su antiguo trabajador, quien, durante una reunión del CAH, declaró públicamente haber sido

⁷ Existen diferentes interpretaciones con respecto al contexto y motivos por los que se originó el CAH; una de ellas es la relación asimétrica entre misiones religiosas (particularmente jesuita) y pueblo awajún, señalada por Romio (2017), la cual se prioriza en esta sección debido al tema de la tesis. Para un análisis más amplio del contexto en el que surge el CAH, revisar el capítulo IV Mirada histórica, subcapítulo 4.2.1., de la presente tesis.

engañado por dicho padre llevándolo a estudiar “medicina tradicional” al centro Takiwasi de Tarapoto; dicho centro es conocido por emplear a chamanes como terapeutas y por la centralidad de los rituales de ayahuasca en el proceso de curación, por lo que, para ciertos awajún, es percibido como una tentativa de promover la brujería. Esta acusación llevó directamente a que los participantes de la reunión decidieran “redactar un documento a través del cual amenazaban con atacar las instalaciones del Centro de Espiritualidad de Tunaants así como aquellos de la ONG SAIPE” (Garra, 2019, p. 267), que son dos instituciones fundadas por los jesuitas.

Siguiendo el autor (2019), es imposible que no aparezca subrepticamente estas cuestiones políticas, ya existiendo una disputa entre los jesuitas y el CAH sobre el proyecto de “medicina tradicional”. El CAH también realiza proyectos de salud intercultural, aunque desligado del ámbito “chamánico”, por lo que:

el proyecto del padre jesuita podría representar una especie de competencia para las actividades del CAH en el campo del etno-desarrollo. Las acusaciones de brujería y las amenazas hacia los jesuitas deben ser analizadas en el marco de cuestiones más amplias que se refieren al poder político y al control de los recursos de la región. (p. 268)

1.3. Balance del Estado de la Cuestión

A partir de lo expuesto, la bibliografía revisada se concentra en algunos hitos importantes que han tenido lugar desde la segunda mitad del siglo XX hasta la actualidad para comprender el rol de las misiones religiosas en su interacción con algunas comunidades indígenas incluyendo el caso awajún. Un aspecto clave discutido por estos textos radica en las formas en que las sociedades indígenas buscan comprender la figura del “blanco”, en especial, la de los “blancos religiosos”, así como el poder que estos detentan. La presencia misionera supuso el establecimiento, por parte de las comunidades indígenas, de relaciones sociales complejas que van desde las más positivas, como en el caso del acceso a bienes materiales del mundo occidental, hasta aquellas en que se rechaza más abiertamente la presencia misionera.

Como describe Garra (2019), para el caso awajún, “ellos han manifestado claramente la voluntad de apropiarse de la alteridad de los blancos” (p. 248), por lo que se apropiaron y reprodujeron prácticas del mundo de los blancos, volteándolo acorde a sus propias ontologías. Por ejemplo, con respecto a las creencias sobre la brujería, los discursos de las misiones han terminado reforzándolas y revalidándolas, a pesar de los esfuerzos de los misioneros por desterrar dichas prácticas o creencias.

En el caso awajún, la presencia de la misión católica jesuita, así como la evangélica, se expresa también en su influencia en el proceso de formación de líderes políticos. El inicio de estudios en escuelas misioneras eran el primer paso en la vida estudiantil (considerando que eran las únicas existentes), que luego proseguía en la secundaria o la universidad, y en este trayecto acumulativo de viajes y experiencias educativas que conformarían “un bagaje de conocimientos y saberes nuevos que, una vez de vuelta en el espacio de la selva, será convertido en la base para la construcción de nuevas formas de liderazgo indígena” (Romio, 2014, p. 144).

En ese sentido, los casos presentados en la bibliografía analizada brindan elementos que pueden contribuir a entender mejor los discursos que en la actualidad la población awajún de Santa María de Nieva expresa sobre la misión jesuita. Estos discursos se enuncian, además, en un nuevo contexto histórico marcado por las experiencias dolorosas/traumáticas del Baguazo y de la pandemia del COVID-19, que no solo significaron la muerte de paisanos, sino que también han acentuado una situación de crisis generalizada que incluye aspectos sociales, políticos, económicos y ecológicos. Esta situación de crisis coincide también con un proceso acelerado de expansión urbana, que trae consigo el incremento de desigualdades sociales y mayor contacto con el mundo del “mestizo” y “blanco”. Es precisamente en este contexto donde aparecen y se multiplican nuevos discursos entre los awajún respecto a su relación con la misión católica de los jesuitas.

CAPÍTULO II. MARCO CONCEPTUAL: PREDACIÓN, PARENTESCO, BRUJERÍA Y RUMOR EN SOCIEDADES INDÍGENAS AMAZÓNICAS

Para poder comprender en profundidad los discursos de la población indígena respecto a las misiones religiosas y las relaciones establecidas e impacto que han tenido en sus tejidos sociales, es necesario proponer algunos cimientos teóricos clave y aproximaciones conceptuales que diversos investigadores sobre la Amazonía indígena han desarrollado a partir de la evidencia empírica, vinculado a los principios ontológicos y éticos de las sociedades indígenas amazónicas. De manera complementaria, se toma en cuenta las teorías de otros etnógrafos estudiosos de otras sociedades indígenas que resultan coherente para abordar el tema de estudio. Dado que el tema de estudio tiene que ver directamente con las nociones de poder, podemos afirmar que el campo principal en el que se sitúa nuestra mirada teórica es la antropología política.

En esa línea, es pertinente aproximarse (i) al **esquema predatorio** que caracteriza a la sociabilidad indígena amazónica, resaltando el lugar del “blanco” en este esquema ontológico; (ii) a la ética y principios ideales que supone el sistema de cohesión social regido por **el parentesco**, vinculado a las nociones de “propiedad” y la fabricación de las relaciones de género, así como el “igualitarismo”, la “reciprocidad” y “redistribución” en un marco de jerarquía social predatoria; y por último, (iii) los mecanismos sociales para la regulación y control del poder que suponen **las acusaciones de brujería** en las sociedades indígenas amazónicas. (iv) Finalmente, se trabaja una aproximación conceptual para el estudio del “**rumor**”, al ser un mecanismo clave para el control y cohesión social, sobre todo en sociedades a pequeña escala.

2.1. El sistema predatorio: Bases ontológicas para comprender la sociabilidad del mundo indígena amazónico

De acuerdo con diversos autores, el mundo social amazónico se sostiene bajo un principio ontológico de la predación (Fausto, 2001, 2007; Vilaça, 2002; Brightman, et.al., 2016; Costa, 2017). Es decir, el cuadro de poder en **la interacción se sostiene siempre**

por el esquema de predador y presa, desde una mirada contextual. Un sujeto va a tener el estatus de presa o de predador, no como categoría reificada u objetivada, sino que dependerá del lugar que ocupa con respecto al otro, con quien esté interactuando en ese momento. Por ejemplo, si los humanos, ahora en posición de predadores, cazan a animales más vulnerables, es necesario llevar sus crías consigo, alimentarlos y cuidar de ellos; de lo contrario, los espíritus del bosque, quienes son superiores en la cadena predatoria con respecto a los humanos, se enojan y trae consecuencias nefastas para ellos, ahora en posición de potenciales presas (Costa, 2016). De este modo, se observa que el agente ocupará el lugar de predador o de presa dependiendo con quien se le vincule.

Del ejemplo explicado se deriva que, en este esquema de sociabilidad, entran tanto entidades humanas como no humanas (plantas, espíritus, animales, objetos, etc.), en vista que, desde las ontologías amazónicas, todos los seres vivos son consideradas como “personas”, es decir, agentes con una intencionalidad en sus acciones y capacidad de comunicación y de establecer vínculos (Viveiros de Castro, 2004). Es así que, cuando hablamos de la sociabilidad, de la sociedad o del mundo social amazónico, nos referimos a las diversas especies que la componen, y no solo a las humanas. Incluso, Santos Granero y Barclay (2010) proponen que los asháninka, awajún y wampis conciben **la relación entre las diferentes categorías de seres humanos** en los mismos términos en que conciben la relación entre humanos, plantas y animales, a saber, como una relación de competencia que caracteriza al esquema predatorio. **Esto es especialmente cierto en lo que respecta a la relación con los blancos.**

Asimismo, el ejemplo también nos permite observar que el conflicto latente entre presa y predador que caracteriza el mundo amazónico no deviene en una matanza indiscriminada o aniquilación total; todo lo contrario, siguiendo a Santos Granero y Barclay (2010), se genera una ética basada en un “equilibrio asimétrico” que garantiza la conservación de todas las especies. Además, diversos autores señalan que la predación resulta siendo fundamental, no solo para la supervivencia de los seres (humanos y no humanos), sino y sobre todo para la reproducción individual y colectiva (Fausto, 2001, 2007; Vilaça, 2002; Brightman, et.al., 2016; Costa, 2016); en ese sentido, se habla de una “predación productiva o creativa” (Fausto, 2007). Como dice Martínez (2007), **la predación es el fundamento de los intercambios en las sociedades amazónicas, el fundamento para**

tejer los lazos sociales. No obstante, esta suerte de “equilibrio asimétrico” se ha puesto en grave peligro con las acciones de los “blancos”, vinculadas a sus políticas extractivistas con el bosque amazónico y su historia de colonización hacia los pueblos indígenas (Santos Granero y Barclay, 2010); “de acuerdo con las cosmologías de estos pueblos, los blancos como categoría ontológica no son seres enteramente humanos” (Santos Granero y Barclay, 2010, p. 42).

De este modo, “las relaciones entabladas entre diversos seres, basadas en la agresión potencial por parte de la presa en respuesta del ataque, son el fundamento para construir una sociedad determinada” (Martínez, 2007, p. 240). Frente a ello, Costa (2016, 2017) indica que **el parentesco es la respuesta organizada para hacer frente y lidiar con el sistema predatorio.**

2.2. La pertenencia al grupo étnico: el parentesco y la ética de la redistribución

El parentesco amazónico aparece como una forma de organización social y política que parte de vínculos familiares extensos y que ordena y clasifica jerárquicamente a sus integrantes **mediante el establecimiento de lazos afectivos y de apoyo entre los más vulnerables y los más poderosos/peligrosos.** Este entramado social se constituye a partir de las relaciones de propiedad (“ownership”) entre seres vivos, que supone control, pero también protección, dependencia y cuidado de unos sobre otros. **Establecer relaciones de “propiedad” aparece como algo necesario, esperado y deseado entre los pueblos amazónicos,** dado que posibilita la supervivencia, así como la tranquilidad y convivencia en el marco de un esquema ontológico predatorio. Así, esta idea de “propiedad” está estrechamente asociada a la noción de bienestar o de “buen vivir” (Costa, 2016; Costa, 2017).

La integración a este modo de sociedad implica seguir una ética, es decir, una serie de roles y deberes que es imperativo que sus integrantes cumplan, con el fin de asegurar y reforzar constantemente su pertenencia. En este caso, **el cuidado, la redistribución y el compartir los recursos materiales y simbólicos con los suyos forman parte de los valores y prácticas a seguir por quienes ocupan el lugar privilegiado en las relaciones de propiedad.**

Cabe aclarar que, en las sociedades amazónicas, la procreación no asegura la humanidad ni el parentesco del niño (Vilaça, 2002). La concepción de humano y del parentesco, en las ontologías indígenas, **no corresponden a atributos biológicos intrínsecos**, sino que se definen por las relaciones sociales que se establecen. Así, las relaciones de parentesco en la Amazonía se gestan y desarrollan por medio del flujo cotidiano de acciones que implica la generación mutua de respeto, amor y bienquerencia (Gow, 1997; Overing y Passes, 2000).

Esto ocurre porque son sociedades donde predominan relaciones cercanas, “cara a cara” (Costa, 2016; Costa, 2017) o personalizadas; esto no presupone necesariamente una proximidad física, ya que el parentesco logra trascender límites políticos-legales, fronteras urbanas/rurales y localidades múltiples. Al respecto, Pérez Gil (2020) indica que el parentesco no se define por la cercanía espacial, sino por la intensidad en las relaciones de mutualidad y reciprocidad, donde incluso tener parientes en diversos lugares permite ampliar horizontes y posibilidades a la red familiar.

A partir de esta discusión, se pueden desprender dos líneas de análisis relativas al parentesco en las sociedades indígenas amazónicas: 1) la construcción social (no biológica) de la persona y, como parte de esta, la del género (hombre/mujer); y, 2) los principales ideales y valores éticos propios de sistema de cohesión social están estrechamente vinculados a la noción de compartir y redistribuir.

2.2.1. Relaciones de propiedad y construcción social del género

Se observa que, en realidad, no hay un cuerpo preexistente al género, por lo que este se va configurando a la vez que se va construyendo las relaciones con personas del mismo género y género cruzado (Belaúnde, 2005). Algunos autores, como Costa, sugieren que, la constitución de parejas supone una relación de “propiedad” del hombre sobre la mujer en algunas sociedades amazónicas (Costa, 2017), lo que implica establecer una serie de responsabilidades, roles y cuidados por parte de cada miembro de la pareja. Belaúnde (2005), por el contrario, hace hincapié en la necesidad de mirar a las mujeres como sujetos activos en la producción, acción, intercambio y relaciones que supone esta relación entre ambos géneros. Esto, porque muchos estudios miran la relación de “propiedad” entre hombres y mujeres indígenas, como si se tratara de la misma

desigualdad de género propia del mundo occidental/urbano donde destaca una mirada de la “subordinación” o “sumisión” de la mujer sobre el hombre. Quedarse con esta mirada hace que se pierda la complejidad en la que estas relaciones asimétricas están enmarcadas.

La relación entre hombres y mujeres se construye a partir de procesos de diferenciación que permiten generar una cierta complementariedad entre ambos sexos. La complementariedad constituye, además, un principio clave de la sociabilidad indígena. Siguiendo a Belaúnde (2005):

las tareas, las capacidades, los conocimientos y las responsabilidades de cada género deben estar diferenciados previamente para poder entrelazarse en la relación de pareja, así como dos hilos diferentes se entrelazan en un tejido para formar un diseño (...) los procedimientos económicos, políticos y rituales mediante los cuales hombres y mujeres se diferencian y se entrecruzan complementariamente, son complejos y flexibles, enfatizando el compañerismo y la semejanza por encima de las diferencias de género y haciendo de la relación de pareja un engranaje dinámico. (p. 28-29)

Este principio de complementariedad genera espacios de libertad, dominio y autonomía para cada género, de acuerdo con las tareas y capacidades en las que normalmente cada persona es socializada (Belaúnde, 2005).

2.2.2. La ética de la redistribución jerarquizada

Con respecto a la redistribución, es pertinente citar la etnografía clásica de Mauss (1979) sobre el “don”, donde se explica como el acto de “regalar”, en tanto aspecto central en la vida económica y social de las sociedades estudiadas, **constituye un hecho moral. Es un deber moral que los grupos de mayor poder adquisitivo sean quienes entreguen y devuelvan con mejores y mayores regalos, siendo un acto de reciprocidad jerarquizada.** Estos sistemas de intercambio construyen y refuerzan las posiciones y *estatus* diferenciados entre grupos locales y familias. El objetivo de estas prácticas es la redistribución. E incluso, en ciertos eventos específicos como los *potlatch*, se convierte en derroche y destrucción de excedentes: “se queman cajas enteras de aceite de ballena, se queman casas y colchas, se rompen los mejores cobres (...) así no solo se prospera

personalmente, sino que se consigue para la familia un nivel mayor dentro de la escala social” (Mauss, 1979, p. 18). **El principio de acumulación es fuertemente sancionado y es visto como robo.**

Siguiendo esta lógica, la ética del parentesco amazónico entra en conflicto con las lógicas mercantiles y sociales propias de la modernidad que se encuentran en el medio urbano, y que se basan en los principios de individualidad y de búsqueda constante de acumulación capitalista (Mc Callum, 1996; Costa, 2016; Costa, 2017). Aquí resulta clave traer a colación la noción de un “igualitarismo” ideal en las sociedades indígenas (Clastres, 1974; McCallum, 1996; Izquierdo et al., 2008, Wright, 2009; Gayubas, 2012; Pérez Gil, 2020; Garra, 2019). Este “igualitarismo” no solo genera fuertes sanciones sociales contra quienes atentan contra este, que incluyen en casos extremos al rechazo y expulsión de la comunidad. Este ideal busca limitar, o incluso eliminar, prácticas que generan la concentración del poder, y más bien, promueve la redistribución de los recursos materiales y simbólicos. Los rumores y potenciales acusaciones de brujería son uno de los mecanismos más potentes que algunas sociedades indígenas amazónicas utilizan para ejercer esta vigilancia, regulación y sanción social ante la acumulación de bienes, riquezas o poder, como se verá más adelante.

Espinosa (2016b) agrega, además, que esta ética del parentesco y reciprocidad se traslada al plano político entre las sociedades indígenas amazónicas. **Este autor sostiene que las relaciones de parentesco entre indígenas, sostenida por obligaciones basadas en el intercambio de bienes y/o favores, se trasladan, reproducen y amplían en los campos de acción de la política moderna, asociada a la relación con la sociedad nacional.** El autor (2016b) señala lo siguiente:

es una práctica común que los dirigentes indígenas reciban el apoyo de una red extensa de parientes con la cual previamente mantienen obligaciones de reciprocidad, y por ende, que se espere que tal dirigente indígena devuelva tal “favor” con bienes y servicios que le facilita su cargo o con sus propios contactos con instituciones públicas y privadas. (p. 133)

Codjia (2016) en su estudio sobre los viajes de los jefes o “apus” de las comunidades wampis a las ciudades de San Lorenzo o Santa María de Nieva, observa que estos

dirigentes van a pedir apoyo financiero a la Municipalidad, a través de una serie de estrategias y alianzas generadas por el parentesco:

los apus tienen que explotar y/o crear sus redes de alianzas en las ciudades para cumplir sus deberes con los que le eligieron. Con “red de alianza”, quiero hacer referencia a la teoría de los antropólogos amazonistas de la afinidad generalizada, entendida como un continuum de socialización creciente partiendo de los afines efectivos (los cuñados y suegros, por ejemplo) hasta los afines potenciales (todos los que pueden volverse afines efectivos) (Descola, 1993; Viveiros de Castro, 1993; Taylor, 2009). De este modo, el trabajo del apu consiste en familiarizar y transformar poco a poco la ciudad extranjera y desconocida en un espacio de relaciones de afinidad potencial. (p. 90)

Además, según Espinosa (2016b), la elección de los representantes o líderes políticos en las sociedades indígenas responden propiamente a la organización jerárquica de sus sociedades, legitimadas por ellas mismas, basadas en vínculos de parentesco transmitidos intergeneracionalmente. Ello se diferencia del ideal democrático asociada a la rotación y renovación de cargos de liderazgo político, basado en elecciones y un voto democrático. Existen ciertos grupos familiares donde se reconoce tales cualidades de liderazgo, y la población espera de estas personas ciertos bienes y servicios distribuidos.

En la misma línea, Espinosa (2016b) añade que, **el uso de categorías conceptuales como “clientelismo” o “élite”, que parten desde contextos históricos y sociales meramente occidentales, no son las más pertinentes para analizar la política indígena.** Se vuelve necesaria la evidencia etnográfica para aproximarse a la política indígena desde sus propias concepciones y prácticas culturales. Además, las mencionadas categorías cuentan con una connotación negativa, ya que atentan contra los ideales democratizadores de la política moderna basada en la impersonalidad e individualismo. En cambio, si se mira desde la óptica propiamente indígena, son modos tradicionales, comunes y válidos de organizar y administrar el poder.

2.3. Mecanismos sociales para la regulación del poder: las acusaciones de brujería en sociedades indígenas amazónicas

Los mecanismos sociales para preservar **los principios de economías morales basadas en la generosidad, el compartir y el igualitarismo se expresan por medio del lenguaje de la envidia y la mezquindad**, estableciéndose una continuidad entre ambos conceptos, como si fuesen las dos caras de la misma moneda (Pérez Gil, 2020). Esta autora (2020) explica que:

El acto de pedir genera una situación en la que quien recibe la solicitud no puede negarse a riesgo de ser objeto de severas críticas morales víctima de una agresión chamánica. Recibir una negativa se entiende explícitamente como ser insultado. Estas peticiones ocurren, en general, entre personas que tienen una relación próxima en términos de parentesco, o al menos estrecha en términos afectivos; la acumulación es especialmente reprobable. (p. 187)

2.3.1. El lenguaje de la “envidia” y la “mezquindad” como el corazón de las acusaciones de brujería

En la misma línea, Izquierdo et al. (2008) evidencian que los procesos emocionales universales, como la envidia, han recibido menos atención de la que merecen, especialmente para entender las sociedades a pequeña escala. La envidia puede verse principalmente como una emoción que surge de la ira cuando alguien no comparte algún bien que ha obtenido; “la envidia implica un deseo de infligir castigo” (Fessler y Haley, 2003, p. 14-15).

Siguiendo esta lógica, **la envidia es una emoción que ayuda a fomentar la generosidad y la cooperación** (Izquierdo et al., 2008), y con ello, mantener la preservación de los lazos sociales que caracterizan a los pueblos amazónicos que se sostienen, además, por una ética del parentesco.

Los individuos temen **mucho a la envidia, así como su gran potencialidad para generar actos de venganza**, ya que la experimentan todas las personas, incluyéndose a sí mismos. Entienden, por ello, que las personas envidiosas deseen dañar a aquellos contra quienes se dirige su ira. Cuando uno ha dañado a otro, incluso si rechaza su deseo irrazonable, uno sabe que es probable que haya represalias (Izquierdo et al., 2008). De este modo, **la envidia constituye una categoría clave que se encuentra en**

el corazón de las acusaciones de brujería en todas partes, y por supuesto, también en las sociedades indígenas o mestizas de las tierras bajas de América del Sur. Según Taussig (2002), muy a menudo, la sensibilidad a la envidia es tan omnipresente y necesaria como el aire que respiramos. De este modo, la acusación de brujería, como deseo de venganza, aparece como una forma de enseñar a otros que cuando se hiere, por la activación de emociones como la envidia, la ira, el recelo, etc. que resultan de la mezquindad de otra persona, deben esperar pagar un precio.

La acusación de brujería, como reacción emocional a la mezquindad, puede ser, entonces, interpretada como un mecanismo de control social. Como dice Teixeira-Pinto (2004), las acusaciones y consecuencias de la brujería pueden revelar los límites de lo que podemos llamar un "contrato social" basado en la naturaleza de las concepciones morales que informan y crean la mayoría de sus prácticas, ya sean colectivas o individuales. El contraste entre "estar solo, ser egoísta y violento" y "ser generoso, recíproco, mutuo e integrado en una red de cooperación e interdependencia" se presenta como los dos grandes límites del espectro moral nativo de las posibles formas humanas de actuar.

2.3.2. Las acusaciones de brujería en los contextos crecientes de urbanización y autonomía de la mujer

Las condiciones socioeconómicas que surgen o se consolidan en el contexto poscolonial, derivadas del capitalismo, la globalización y la instauración de los Estados-nación, **llevan a la emergencia de desigualdades y desequilibrios que entran en conflicto con los principios de economías morales basadas en la generosidad, el compartir y el igualitarismo, y es de esta tensión, expresada por medio del lenguaje de la envidia, de la que se nutre la brujería** (Allard, 2010; Carrizosa, 2015; Gordillo, 2003; Izquierdo, Johnson y Shepard, 2008; Salamanca y Tola, 2002; Taussig, 2002, como se cita en Pérez Gil, 2020, p. 183). Como indican Izquierdo et al. (2008), la envidia, ira, venganza y brujería están estrechamente vinculadas con la creciente aglomeración de los pueblos "igualitarios" en asentamientos donde experimentan mayor desigualdad, competencia y mayor estrés social y personal.

En ese contexto, también pueden aparecer “**élites urbanas indígenas**” acorde a Geschiere y Nyamnjoh (1998), considerando que el capitalismo trae consigo un crecimiento acelerado de la urbanización. Con las migraciones de los indígenas a espacios urbanos, “tiende a aparecer una mezcla explosiva y ambigua entre intimidad y desigualdad entre los parientes migrantes y los del lugar de origen, generándose así, un semillero de rumores de brujería atribuidos a los nuevos ricos o élites urbanas indígenas” (Geschiere y Nyamnjoh, 1998, p. 69). Se genera una situación de temor e incertidumbre con estos nuevos parientes migrantes, “dudando si estas élites acompañarán y protegerán a su pueblo del mal o, en realidad, resultarán ser ellos mismos los brujos peligrosos” (p. 88).

De este modo, si bien Espinosa (2016b) argumenta que la categoría conceptual de “élite” no es útil para comprender la política y sociabilidad del mundo indígena amazónico, tal como se ha señalado previamente, **el creciente contacto con el mundo social urbano nos permite introducir esta categoría para el análisis de los indígenas que habitan espacios urbanos**, como es nuestro caso de estudio.

Incorporando **la dimensión de género**, también existe otro aspecto sobre el cual giran las acusaciones de mezquindad. Como señala Pérez Gil, “muchas muertes por brujería de mujeres se atribuyen a que rechazaron a algún pretendiente o requisiciones sexuales de algún hombre con poderes chamánicos” (2020, p. 188). En la misma línea, Drucker-Brown (1993) señala que las **acusaciones de brujería a mujeres también pueden funcionar como un intento para controlar su comportamiento**. El miedo a la brujería ha crecido al mismo tiempo que la dependencia de los hombres sobre las mujeres ha aumentado. La educación moderna, al igual que los cambios en la economía, ha introducido nuevas aspiraciones en las mujeres, tal como desear una educación para sus hijos, y el cuestionamiento sobre la naturaleza misma del hogar ideal. Los ingresos económicos de las mujeres se vuelven más importantes para la supervivencia del hogar doméstico, y la mayor movilidad para sus actividades comerciales hace que sea más fácil para ellas evadir a los hombres. Asimismo, el costo para los hombres de mantener muchas esposas e hijos está siendo considerada como problemática, y un largo etcétera.

Drucker-Brown (1993) concluye que “la necesidad de los hombres de apoyo económico, y la creciente autonomía de las mujeres que ello implica, genera un conflicto con la definición tradicional de la mujer como idealmente controlada por hombres” (p. 547); si bien “las mujeres siempre han presentado un problema para el control masculino, su creciente autonomía lo amenaza aún más” (p. 548).

2.4. Aproximación conceptual para el estudio del rumor

Es común que las acusaciones de brujería se difundan como “rumores”, normalmente creándose grandes relatos alrededor de los personajes involucrados como poseedores de poderes extraordinarios (Ceriani, 2008; Bonhomme, 2016; Garra, 2019; Pérez Gil, 2020). Sobre ello, es preciso resaltar que los rumores no deben entenderse como un “malentendido” o una “malformación” de la comunicación; es necesario distanciarnos de las nociones que consideran el rumor como la forma primitiva o patológica de la información objetiva, verídica y fáctica. Si se desea tomar los rumores en serio, es necesario suspender todo juicio o búsqueda de “verdad” o de “valor”, y no ver el rumor de manera negativa ni despectiva (Bonhomme, 2016).

2.4.1. El rumor como mecanismo de cohesión social

Por el contrario, debe abordarse el rumor y chisme como expresiones cotidianas y elementos fundamentales en la configuración y representación del entramado social. Si bien rumor y chisme suelen utilizarse como sinónimos, se puede establecer una distinción en tanto los primeros, más que los segundos, se mueven entre ideas acerca de lo personal y lo político, lo local y lo nacional (White, 2000).

Según Ceriani (2008), el rumorear crea lazos de intimidad social entre aquellos que lo hacen, sobre todo si las personas que no forman parte del grupo no pueden unirse en el chisme. Asimismo, para diferenciar este acto de otros presentes en la comunicación cotidiana, como el mero hecho de contar historias, hay que situarlo en otro contexto y convención, **donde se habla valorativamente acerca de los comportamientos de personas (o grupos) que no estén presentes.** Es justamente aquí, y en el escándalo o drama que rodea al ejercicio de circular el rumor, donde se evidencia su **relación con el**

control social. Los rumores definen y refuerzan valores sociales, y precisamente resulta necesario comprenderlos para entender los valores, creencias, normas y conflictos del grupo (Ceriani, 2008).

Por ejemplo, el estudio de Romio (2018) sobre “la historia del Baguazo” contada desde las propias memorias personales y familiares de los implicados, nos permite aproximarnos desde un lugar complementario al estudio del rumor. En el caso estudiado por Romio (2018) se evidencia la importancia de los rumores para la toma de decisiones colectivas:

el panorama cambia profundamente, transformando lo que parecía una cuestión de unos pocos en una movilización masiva (...) la situación cambia a partir del Día de la Madre (segundo domingo del mes de mayo), fecha en la cual los manifestantes intentan ocupar el Puente Corral Quemado, pero rápidamente son rebotados por las tropas policiales y algunos caen presos. Este enfrentamiento quiebra el clima aparentemente pacífico entre las dos facciones y lleva a una rápida agudización de la tensión, en pocas horas, **entre las comunidades de Bagua y Condorcanqui se difunde el rumor que: “nuestros hijos están presos”, “los policías nos están atacando”**. A partir del día siguiente, un número conspicuo de los *múun* de diferentes puntos de las cinco cuencas, acompañados por un nuevo grupo de “jóvenes líderes” pasan a convocar nuevos grupos de disidentes y asumen la guía de la manifestación. (p. 7)

Es necesario entender el rumor como un importante movilizador de emociones que posibilita la memoria de la información, convirtiendo el mensaje en uno sustantivo que es capaz de calar en la subjetividad y vida cotidiana de la gente, donde los acontecimientos suelen adquirir una cualidad trágica (Ceriani, 2008). El rumor busca explicar, valorar y poner en escena comportamientos o hechos signados por una situación de tensión o conflicto de la moral social. Los rumores se ubican a medio camino entre la explicación y la afirmación. **No constituyen, en sí mismos, eventos malentendidos o deformados; por el contrario, son eventos que son analizados y comentados, y donde se ponen en juego diferentes ideales y aspiraciones que los individuos escenifican en un contexto coyuntural de presiones o sanciones sociales** (Ceriani, 2008).

También es necesario considerar que el rumor no es puramente una idea “dramatizada”, sino un **enunciado enmarcado en un contexto** que involucra eventos, acciones y emociones. Es aquí donde es factible articular la noción de “drama social” propuesta por Turner (1974), quien la define como parte de un proceso inarmónico que emerge en situaciones conflictivas. Este concepto permite interpretar conflictos sociales motivados por relaciones interpersonales de estatus y por posiciones diferenciales de grupos y subgrupos en el marco de una estructura asimétrica. Según Ceriani (2008), “es en dichos procesos donde los problemas de lealtades y obligaciones se instalan con fuerza y en su devenir los acontecimientos suelen adquirir una cualidad trágica” (p. 30).

2.4.2. Elementos característicos de los “rumores” en las sociedades indígenas amazónicas en contexto de violencia capitalista

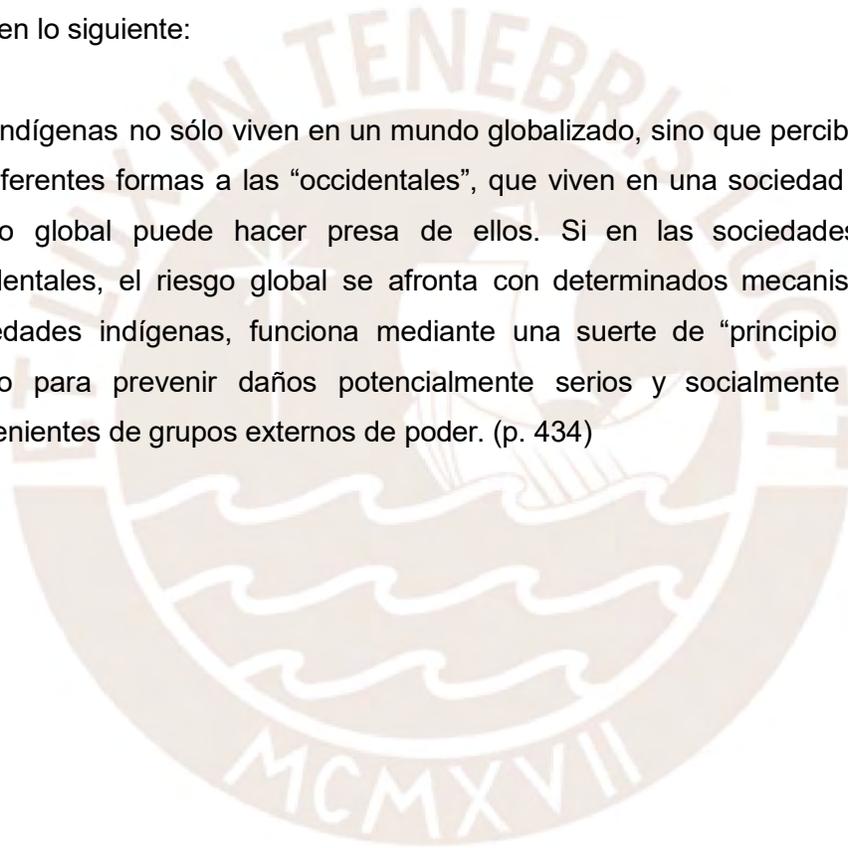
Es preciso aclarar que se busca abordar el tema de los “rumores” desde las propias ontologías indígenas. Estos deben ser abordados como historias contadas desde el “mundo vivido” (clasificado, ordenado, conocido y sentido) desde el punto de vista indígena; lo cual supone tomar distancia de las corrientes teóricas que identifican los rumores de la gente como “acontecimientos fantásticos tan fabulosos como los del mito, constituyendo una especie de mito de la vida cotidiana” (Sahlins 1988, p. 63) así como nociones que remiten a una terminología ligada con lo “mágico”, “mítico” y lo “sobrenatural”. Muchas de estas historias suponen un lenguaje ajeno a la ontología del mundo “científico/occidental” (Viveiros de Castro, 2004).

Por ejemplo, la literatura reporta **una gran cantidad de relatos en sociedades indígenas en las últimas décadas sobre seres con poderes extraordinarios y altamente peligrosos nunca antes vistos**, tal como los “pelacaras” (o también denominados “pishtakos” en el mundo andino) (Berjón & Cadenas, 2009); los bultos, selladores y gringos alados (Santos Granero y Barclay, 2010), los monstruos bebedores de sangre y los gringos con agujas succionadoras (Ceriani, 2008), los monstruos “*kamari*” que recurren a la violencia sexual (Espinosa, 2021), y un largo etcétera. También están los relatos específicamente vinculados con actos de brujería, como los poseedores de la magia del libro del diablo (Garra, 2019), los brujos que pueden desaparecer penes

(Bonhomme, 2016), y las personas que se convierten en brujos de noche (Geschiere and Nyamnjoh, 1998).

Estos relatos difundidos en formas de “rumor” empezaron a circular a partir del mayor contacto y hostigamiento de los “blancos” sobre los territorios indígenas, considerando las experiencias de muerte, sufrimiento, enfermedades, violencia y destrucción y/o transformación agresiva de los medios de vida que ello ha traído consigo. **Así, estos relatos constituyen también una manera de referirse a los procesos estructurales de violencia capitalista y/o de Estado** (Santos Granero y Barclay, 2010; Berjón & Cadenas, 2009; Espinosa, Romio y Ramírez, 2021). En esa línea, Berjón & Cadenas (2009) refieren lo siguiente:

Los indígenas no sólo viven en un mundo globalizado, sino que perciben y sienten de diferentes formas a las “occidentales”, que viven en una sociedad en la que el riesgo global puede hacer presa de ellos. Si en las sociedades modernas occidentales, el riesgo global se afronta con determinados mecanismos, en las sociedades indígenas, funciona mediante una suerte de “principio precautorio” nativo para prevenir daños potencialmente serios y socialmente intolerables provenientes de grupos externos de poder. (p. 434)



CAPÍTULO III. METODOLOGÍA: LA APROXIMACIÓN HISTÓRICA Y ETNOGRÁFICA AL TEJIDO SOCIAL DE SANTA MARÍA DE NIEVA

Esta investigación busca comprender en profundidad la asociación que varios awajún de Santa María de Nieva tienden a establecer, en sus discursos, entre la iglesia católica, la riqueza material, el liderazgo indígena, las ONG y las acusaciones de brujería. Estas conexiones se evidencian en los rumores que son expresados, repetidos y difundidos sobre eventos y personajes específicos vinculados a estas dinámicas y procesos locales. Específicamente, la conexión lógica que se desprende del discurso de varios awajún es la siguiente:

“Por muchos años, la iglesia católica ha acaparado la riqueza en la zona, siendo las ONG su laboratorio para capturar el dinero del extranjero, bajo la fachada de la política indígena para el *tajimat pujut* (“buen vivir”). Sin embargo, lo que realmente ha sucedido es una repartición injusta de la riqueza, beneficiando solamente a los <mal denominados> líderes indígenas quienes, ellos y su familia, se han convertido en personas con gran capital económico, social y simbólico en la zona, y sobre todo en poderosos brujos, sin realmente haber brindado algún beneficio de progreso material en favor del pueblo al que supuestamente representan frente al mundo” (Reporte de campo, abril 2022).

3.1. Preguntas de investigación

Para lograr ello, se plantea como pregunta-guía de investigación: ¿Bajo qué **lógicas y supuestos morales y ontológicos** los awajún residentes de Santa María de Nieva perciben el control y manejo del **poder** de la iglesia católica local, particularmente de la misión jesuita?, teniendo como preguntas secundarias a las siguientes:

1. ¿En qué **contexto histórico** se sitúan los rumores vinculados al manejo del poder de la iglesia católica local, particularmente de la asociación entre misiones religiosas, la promoción del “desarrollo” local y el ejercicio del liderazgo indígena?
2. ¿Por qué los awajún reafirman, en sus discursos vinculados a las misiones religiosas, una **alta expectativa de “repartición”** como mecanismo de administración de justicia? ¿Qué lógicas e ideales morales supone ello?

3. ¿Por qué y de qué manera los awajún asocian, en sus discursos vinculados a las misiones religiosas, la acumulación del poder material y simbólico con **actos de brujería**? ¿Qué lógicas y supuestos ontológicos permiten ello?

3.2. Lugar de campo y metodología cualitativa: aproximación histórica y etnográfica

Se ha planteado una metodología de tipo cualitativa siguiendo las bases de Della Porta y Keating (2013), quienes señalan lo siguiente:

un enfoque interpretativo de los hechos, un planteamiento holístico, donde resalta los casos como entidades complejas y subrayan la importancia del contexto (...) tiende a sumergirse en la situación que estudian, a empatizar con la población y ver las cosas desde su propia perspectiva. (p. 43-44)

De este modo, el habernos centrado en un **estudio de caso** ha permitido una adecuada inmersión en los datos, ya que la ciudad de Santa María de Nieva posee un tejido social complejo donde se construyen las dinámicas y relaciones establecidas entre las misiones religiosas y el pueblo awajún.

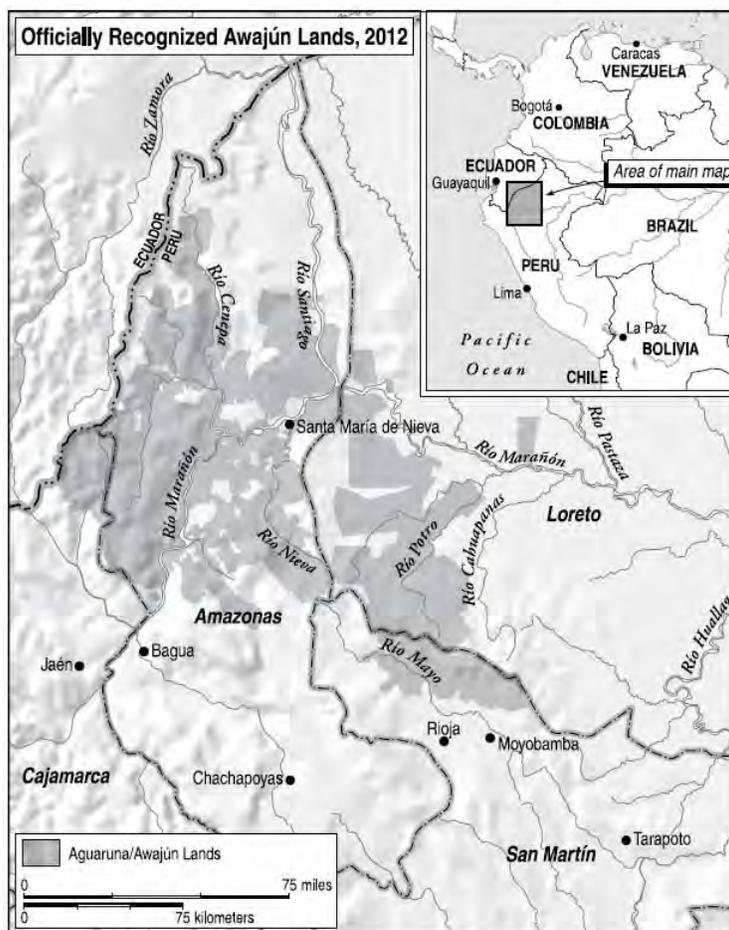
Es preciso mencionar que el pueblo awajún, cuyo idioma pertenece a la familia lingüística chícham (antiguamente conocida como jíbaro), es el segundo pueblo indígena más numeroso del Perú. De acuerdo a la información contenida en la Base de Datos Oficial de Pueblos Indígenas u Originarios (BDPI):

el pueblo indígena u originario awajún cuenta con un total de 488 localidades pertenecientes a pueblos indígenas u originarios, de las cuales 245 cuentan con reconocimiento como comunidad nativa. De acuerdo a los Censos Nacionales 2017, la población de dichas localidades asciende a 70468 personas aproximadamente. (Ministerio de Cultura, 2023)

Los awajún han ocupado, desde tiempos precolombinos, la región amazónica del norte del Perú, territorios que actualmente son parte de los departamentos de Loreto,

Amazonas, San Martín y Cajamarca (ver Figura 1). Particularmente, hay un importante grupo de nativos asentados en la zona del Alto Marañón, que comprende la selva alta por donde cruza el río Marañón (Garra y Riol, 2014). Actualmente, forma parte de la provincia de Condorcanqui (ver Figura 2), la cual fue fundada en 1984 y forma parte del departamento de Amazonas; según el censo del 2017, 189 de las 419 comunidades nativas awajún registradas se ubican en dicha provincia. En ese marco, Santa María de Nieva es considerada la capital de Condorcanqui, y como se observa, está ubicada en el corazón del territorio ancestral del pueblo awajún desde los tiempos precolombinos.

Figura 1.
Tierras awajún oficialmente reconocidas al año 2012⁸



Fuente: Instituto del Bien común, como se cita en Brown (2014).

⁸ Aproximadamente 1 millón de hectáreas. Con tierras adicionales clasificadas como reserva comunal awajún, se alcanza un total de 2.25 millones de hectáreas aprox. Al menos 45 comunidades awajún continúan sin ser reconocidas legalmente hasta el 2012, por lo que no son mostradas en el mapa (Brown, 2014, p. 240).

Figura 2.

Mapa geopolítico de la Provincia de Condorcanqui, departamento de Amazonas, fundado en 1984. La ciudad de Santa María de Nieva se constituye como su capital.



Fuente: Mayca et.al. (2017) como se cita en Vega (2018)

Así, nos hemos aproximado al lugar de campo bajo los siguientes criterios y métodos:

Una **revisión histórica** de las misiones religiosas en la zona del Alto Marañón desde la segunda mitad del siglo XX, particularmente de la ciudad de Santa María de Nieva, teniendo como eje central y transversal la identificación y descripción de los vínculos existentes entre la iglesia católica con la población awajún a través de la formación de los liderazgos indígenas y de las instituciones orientadas al desarrollo local (organizaciones indígenas, de base, ONG, fondos internacionales, etc.) en la zona. Se ha optado por el

mencionado periodo temporal, puesto que en 1949 se fundó “Santa María de Nieva”, como puesto misional del Vicariato de San Francisco Javier del Marañón, marcando un hito en la labor de la iglesia católica, particularmente de la misión jesuita, en la región Amazónica peruana. De este modo, **es posible ubicar en un contexto social, político e histórico** los discursos actuales de los awajún de Santa María de Nieva (2022), y así, tener una comprensión más amplia del tema. Para ello, las técnicas de recojo de información fueron la revisión de fuentes secundarias de diversa índole, como textos académicos, sistematizaciones de experiencias, las crónicas de uno de los más importantes misioneros de esta época (el padre José María Guallart) y la prensa local vía web.

Finalmente, uno de los métodos principales utilizados ha sido la **aproximación etnográfica** a las familias awajún que residen en la ciudad de Santa María de Nieva. Para ello se fijó como eje central la atención, identificación y análisis de las categorías discursivas que los propios interlocutores utilizan para referirse y comentar sobre el tema en cuestión. Es decir, lo que se conoce como categoría “*emic*” en la Antropología Social:

Emic se ha vuelto, yo creo, algo como “ver las cosas desde el punto de vista del nativo”, según Geertz (1974: 27). *Emic* es preferible a lo *Etic*, porque refiere a la capacidad de comprensión, a la capacidad de distanciarse lo suficiente del propio marco de referencia habitual de uno mismo, para adentrarse en la piel, corazón y cerebro de otro y ver el mundo a través de sus ojos. Una capacidad de simpatía y empatía, la compasión que Rousseau consideraba como rasgo distintivo del ser humano (...) Visto a través del ojo del nativo, su propio mundo ha recobrado sentido y coherencia, las partes inconexas se han convertido en elementos de un todo integrado. (Jorion, 1983, p. 44-45)

Ha sido muy importante prestar atención a las categorías discursivas centrando el análisis, tal como lo sugiere Sayago (2014) en:

la justificación del conflicto, la descripción de los hechos, la caracterización de los actores sociales involucrados, el tono del relato, la importancia otorgada a los

aspectos contextuales, la expresión de expectativas a corto, a mediano y a largo plazo, la referencia al rol de los actores involucrados. (p. 5)

Este acercamiento ha contribuido a entender los rumores y las experiencias de los interlocutores desde **sus propias ontologías, memorias emocionales y principios ideales y valores (éticos)**, y así, permitimos una comprensión desde sus propias subjetividades y prácticas culturales colectivas.

3.3. Estrategia de recojo de información empírica y posicionamiento de la investigadora

La principal técnica de recojo de información en el campo fue la **observación participante**. Me hospedé en la casa de una familia awajún que reside en el barrio Juan Velasco en diversas ocasiones (abril-mayo, setiembre y noviembre del 2022), permitiéndome participar de sus dinámicas y vivencias cotidianas, así como conocer a otros familiares y conocidos de la familia.

Con el fin de alcanzar cierta heterogeneidad en la muestra, se realizaron visitas continuas a otra familia awajún que reside en el centro de la ciudad de Nieva, así como visitas esporádicas a otras dos familias residentes en los barrios Héctor Peas y Contreras (conocido como “la salida”). Así pude acceder a nuevas redes de conocidos de cada familia visitada. Cabe aclarar que, por experiencias laborales previas, ya conocía a dos de las familias en el marco de un contexto institucional y formal, lo que me facilitó el acercamiento y el acceso a estas personas. Sin embargo, se han podido desarrollar vínculos cotidianos e informales como parte del enfoque etnográfico durante el trabajo de campo para esta tesis.

El convivir con las familias y sus conocidos me permitió desplegar una escucha activa de las noticias, rumores y eventos en la zona, prestando especial atención a sus formas de relatarlos, comentarlos, emitir juicios y asociarlos con historias pasadas. La información era normalmente registrada, todas las noches o en mis ratos libres, en una bitácora de campo; se optó por no grabar ni tomar apuntes en el mismo instante (salvo excepciones), con el fin de no perder la fluidez y espontaneidad de las conversaciones.

Como parte de la reflexión sobre mi posicionalidad en el trabajo de campo, considero que, hospedarme en casa de una familia awajún me traía beneficios por acercarme a su mundo cotidiano, y a través de ellos, facilitarme el acceso a sus conocidos; pero también me colocaba, sin quererlo, en una posición particular dentro del entramado de conflictos latentes y tensiones entre distintas personas o grupos en la ciudad. Esto se resolvió explicando pacientemente mi procedencia reciente de Lima, y que no tenía idea de la situación que sucedía actualmente en Nieva; de este modo, fue posible resignificar mi acercamiento y mi vínculo con las personas desde otro lugar.

También realicé entrevistas no estructuradas y conversaciones informales con los actores y/o representantes de las instituciones implicadas en los relatos de nuestros interlocutores vinculados al tema de investigación. Entre las personas entrevistadas estuvieron dos antiguos y dos nuevos trabajadores de la ONG fundada por los jesuitas en la región; un antiguo sacerdote jesuita (la conversación fue muy breve y no respondió directamente mis consultas); una familiar de un líder indígena ya fallecido; y un sacerdote jesuita joven a quien visité en diversas ocasiones y que fue bastante autocrítico con la historia de la misión jesuita en Nieva. Toda esta información también se registró en la bitácora diaria de campo; muchas de estas entrevistas se tornaron en conversaciones fluidas por lo que se optó por no darle un aspecto más “formal” como el que se da cuando se usa una grabadora o un cuaderno de apuntes.

De manera complementaria, se realizaron entrevistas no estructuradas y conversaciones informales con otros actores institucionales, con el fin de mapear a grandes rasgos el contexto formal en la zona actualmente. Entre estos están: dos trabajadoras del centro de salud mental comunitario; dos trabajadores de ONG internacionales con reciente presencia en la zona; un funcionario municipal del área de desarrollo territorial; y la directora del instituto tecnológico Fe y Alegría, quien es una religiosa de la congregación del Sagrado Corazón. En estos casos, las conversaciones fueron grabadas y las ideas fuerza se iban anotando durante la conversación.

También se realizaron visitas a tres comunidades nativas awajún ubicadas en el bajo Santiago (territorio awajún), es decir, ubicadas a dos o tres horas de la ciudad de Santa

María de Nieva, con el fin de ampliar mi mirada sobre el tejido e imaginario social de la zona. Es común que los awajún residentes de Nieva establezcan como puntos de referencia o comparación de sí mismos con la forma de vida y pensar de los “nativos”; es decir, las personas que viven en las comunidades de los ríos, por lo que me resultó muy enriquecedor haber realizado estas visitas exploratorias.

3.4. Estrategia analítica

Respecto al procesamiento y análisis de la información recogida en campo, esta se sistematizó y codificó acorde a las categorías encontradas en campo (“*emic*”), así como acorde a algunos conceptos teóricos, provenientes del *corpus* de la antropología amazónica, los cuales resultaban pertinentes para ampliar y profundizar el entendimiento de los discursos de nuestros interlocutores. En esta etapa, de manera complementaria, se compartió la información con colegas profesionales que han trabajado o trabajan en la zona, o con pueblos indígenas amazónicos, con el fin de triangular y comparar información, sobre todo con una periodista, un antropólogo y documentalista, una doctoranda en administración de negocios con enfoque eco sostenible, y una socióloga.

En cuanto al análisis de los datos empíricos, se optó por centrarse específicamente en el discurso de dos mujeres awajún, quienes fueron interlocutoras clave durante el trabajo de campo. Estas dos mujeres son: (i) la dirigente de una ocupación irregular en la propiedad eclesiástica, y (ii) una lideresa quien tiene una opinión bastante crítica sobre las actividades de la ONG fundada por jesuitas. Así mismo, hemos incorporado de manera consistente, junto a sus narrativas, las opiniones, juicios valorativos y emociones expresados por diversos interlocutores de la zona.

También se ha analizado la figura de dos personajes que aparecen en la narrativa de casi todos los interlocutores. Uno de ellos fue un importante líder indígena reconocido a nivel nacional e internacional, formado por y cercano a los jesuitas, y quien fue acusado como brujo. El otro es un antiguo sacerdote jesuita, quien ha estado residiendo en Nieva desde los años 70 incluso después de haberse alejado de los jesuitas, y a quien se le atribuyen varios poderes extraordinarios y se le acusa de haber establecido vínculos afectivos “sospechosos”.

Es preciso aclarar que la estrategia analítica seleccionada puede ser catalogada como un “análisis del discurso”, sí y solo sí este es entendido en su dimensión performática (Ibáñez, 1979, como se cita en Jociles, 2005, p. 19). El método etnográfico en el que se engloba el análisis discursivo supone tres dimensiones, llevando a considerar no solo 1) la relación entre las propiedades internas del discurso, sino también 2) el perfil social de quién lo pronuncia y 3) el contexto en el que éste es pronunciado (Jociles, 2005).

Asimismo, se ha optado por usar seudónimos, con el propósito de dirigir el análisis y la reflexión crítica a los procesos y estructuras sociales, así como a los principios ideales y valores que suponen los discursos, mas no en discutir ni cuestionar los actos de personas específicas u organismos en concreto.



CAPÍTULO IV. MIRADA HISTÓRICA: LA RELACIÓN DE LA MISIÓN JESUITA CON LA EDUCACIÓN Y LIDERAZGO AWAJÚN, Y LOS PROYECTOS DE DESARROLLO EN EL ALTO MARAÑÓN

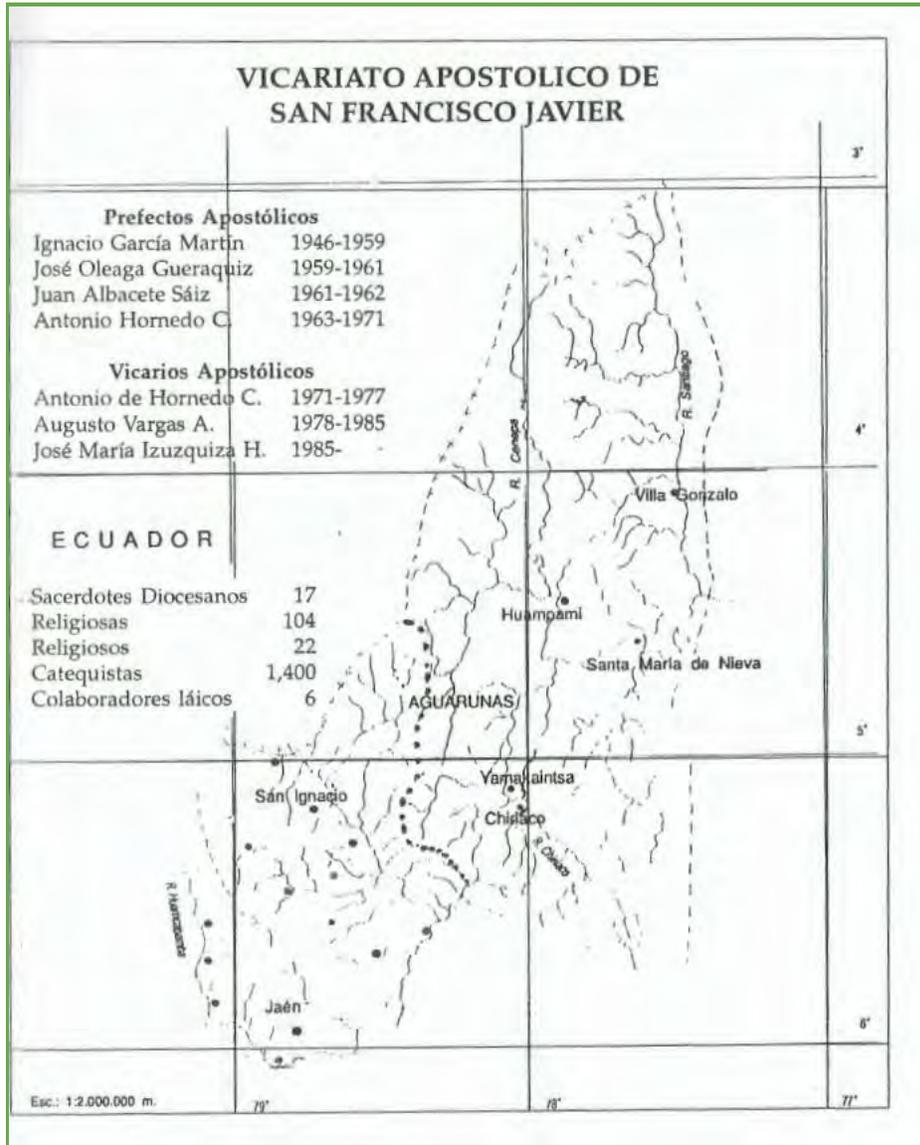
En este capítulo, se proveen elementos clave de la historia de la misión jesuita de Santa María de Nieva, para evidenciar, desde una mirada crítica, el rol que ha jugado en i) la provisión de la educación oficial en el Alto Marañón, ii) el surgimiento de nuevos liderazgos indígenas adaptados a su nuevo posicionamiento en la sociedad y campo político a nivel nacional, iii) y a la promoción de proyectos y organizaciones para el desarrollo local.

4.1. La misión jesuita de Santa María de Nieva (1940-1970)

En 1946, se creó el Vicariato de San Francisco Javier del Marañón (ver figura 3) que fue encomendado a los jesuitas y cuya sede central se encuentra en la ciudad de Jaén. La creación de este “nuevo territorio eclesiástico”, ubicado en la frontera con Ecuador, fue una decisión conversada entre el presidente del Perú, Manuel Prado, con el Vaticano, luego del conflicto bélico con el país vecino (Guallart, 1997a; Greene, 2009; Espinoza & Iberico, 2021)⁹.

⁹ Uno de los objetivos para la creación de este Vicariato era garantizar el control territorial del Estado peruano sobre territorios que históricamente habían sido disputados con Ecuador desde que, la Corona española, en tiempos coloniales, decidió trasladar la Gobernación de Maynas, que dependía de la Audiencia de Quito, al Virreinato del Perú (Greene, 2009).

Figura 3. Vicariato de San Francisco Javier del Marañón



Fuente: Guallart (1997a)

En ese marco, en 1949, se fundó Santa María de Nieva como puesto misional del Vicariato de San Francisco Javier del Marañón. Fue erigido sobre la base de la encomienda fundada en 1558 por Juan Salinas de Loyola, la cual fue organización espacial de la colonia española en la zona del Alto Marañón. Asimismo, se conservó el nombre puesto en tal época, Santa María de Nieva (Guallart, 1997a). Esto significó la revitalización de la “vida eclesial” en esta parte de la Amazonía (Espinoza & Iberico, 2021,

p. 290), considerando que los esfuerzos previos en el Alto Marañón no habían dado resultado. Durante el periodo colonial y republicano hasta ese momento, esta localidad había desaparecido de los registros históricos y quedado casi despoblada ante la resistencia indígena frente al ingreso de foráneos a la zona, mediante enfrentamientos violentos (Taylor y Descolá, 1981).

Luego hubo otros intentos fallidos; uno de ellos, fue hacia finales del s. XIX e inicios del s. XX, cuando comenzó a aparecer una afluencia de colonos comerciantes de caucho y otros productos en la zona; sin embargo, no estaban ubicados en asentamientos fijos, pues se buscaba evitar enfrentamientos violentos con los indígenas, tal como ocurrió entre 1903 y 1904 donde colonos fueron asesinados por los awajún (Garra, 2019). También, hacia el 1915, el Estado republicano comenzó a asentar su presencia con el fin de proteger los intereses del comercio, a través de un cuerpo policial que fue ubicado en el mismo lugar donde estaba la encomienda de la época colonial; no obstante, otra ola de asesinatos tuvo lugar ese mismo año (Garra, 2019).

Sobre ello, Guallart (1990) agrega que los enfrentamientos con indígenas awajún persistieron debido a que se les buscaba para explotarlos como mano de obra, considerando que se fue instaurando el sistema de enganche y patronazgo por deudas.

4.1.1. Los proyectos educativos-modernizadores de la misión jesuita

Uno de los primeros proyectos emprendidos por los jesuitas fue la creación de un internado para varones del pueblo awajún. Para 1954, también se contaba con un internado para mujeres, bajo la administración de las Religiosas Misioneras del Sagrado Corazón (Guallart, 1997b). Efectivamente, estas escuelas eran de las primeras y las pocas que existían en la zona del Alto Marañón en aquella época¹⁰ (Guallart, 1997a), además de las escuelas rudimentarias fundadas por la iglesia nazarena a inicios de la década de 1920 (Romio, 2018) y las del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) desde 1951. Las escuelas de la misión jesuita y del sagrado corazón devinieron en espacios de congregación de muchas personas, debido a que varios niños/as y jóvenes de diferentes

¹⁰ Las órdenes religiosas católicas se encargaron de su gestión hasta la reforma educativa de Juan Velasco Alvarado (1968-1975), cuando fueron puestos a disposición del Ministerio de Educación del Perú (Guallart, 1997a; Espinoza & Iberico, 2021). Sin embargo, a pesar de haber pasado a depender del Estado, los jesuitas y otras congregaciones católicas seguían, en buena medida, a su cargo, a través de la Red Educativa “Fe y Alegría” hasta la actualidad.

comunidades llegaban a Santa María de Nieva para asistir a los internados (Guallart, 1997a).

Su labor misionera y la educación que fomentaban estaba basada en la enseñanza del castellano y la cristianización de las poblaciones indígenas. Se cuenta también que el Padre Martín visitaba las comunidades “y bautizaba a los niños de quienes sus padres ofrecían” (Guallart, 1997a, p. 134); se les ponía “nombres cristianos”, es decir, en castellano y les otorgaba certificados de nacimiento (Guallart, 1997a). De hecho, el uso y la entrega de documentos adquieren suma importancia en este proceso, incluyendo también títulos de propiedad (Greene, 2009). De este modo, los jesuitas contribuyeron a la promoción de una ciudadanía oficial y la modernización de los awajún.

Los misioneros tuvieron dificultades para abastecerse de recursos como alimentos y medicamentos, debido a los medios precarizados de transporte y las vías deficientes de comunicación. En el libro del padre José María Guallart (1997a) sobre la historia del Vicariato del Marañón, se encuentran las “hazañas” de los jesuitas para mejorar las condiciones de vida en la misión. Según los jesuitas, fue gracias a sus gestiones que se mejoraron los medios de comunicación en la zona; por ejemplo, el padre Antonio Masías Movilla consiguió la primera radio para entablar contacto con Lima desde Nieva (Guallart, 1997a). También se destaca la asistencia que brindaron los primeros médicos llegados junto a los jesuitas, a causa de las epidemias que azotaban la zona, enfermedades foráneas frente a las cuales los awajún no tenían defensas (Greene, 2009; Guallart, 1997a). Guallart (1997a) narra que se utilizaron las instalaciones de la iglesia como centro de atención para quienes caían enfermos.

En el texto de Espinoza & Iberico, “un jesuita resumió su labor en el Alto Marañón con estas palabras: unas veces hago el oficio de misionero, otras el de maestro de escuela y de vez en cuando también el de sanitario” (2021, p. 292). En otras palabras, los jesuitas cumplían varias tareas que comúnmente habrían sido responsabilidad del Estado (ej. educación, salud, medios de comunicación, documentos legales), convirtiéndose en uno de los nexos entre los awajún del Alto Marañón y bienes, servicios y recursos del mundo occidental, del “blanco”.

Frente a ello, y en contraste, Romio (2017) y Garra (2019) hacen mención a las humillaciones cotidianas y formas de violencia que se ejercían en las instalaciones de sus

escuelas. Como hemos visto, se enseñaba a hablar castellano, a rezar desde el marco cristiano y a comprender, estar en el mundo y trabajar bajo las lógicas y marcos de las sociedades modernas; sin embargo, no se hacía énfasis en la necesidad de hablar en awajún ni en mantener las costumbres locales (Garra, 2019). Por su parte, Romio (2017) presenta los recuerdos de varios líderes awajún durante su experiencia escolar en el internado jesuita, incluyendo los maltratos y abusos de poder sufridos que se justificaban como “castigo” o “corrección”. Estas acciones estaban vinculadas con el imaginario del “indio salvaje”, que persistía entre los misioneros jesuitas, en que los indígenas tenían “prácticas” y “creencias” que no debían perdurar (Greene, 2009). De tal manera, las escuelas jesuitas formaron parte del sistema educativo formal que contribuyó a la fracturación de la transmisión generacional de conocimiento, idioma y prácticas indígenas.

La evangelización propuesta venía acompañada de supuestos “civilizatorios” que buscaban convertir a los indígenas amazónicos, no solo en cristianos, sino en ciudadanos peruanos, insertos en la economía de mercado, “bien” vestidos, “bien” arreglados y con documentos legales (Romio, 2021; Greene, 2009). En otras palabras, se buscaba convertir a los y las indígenas en personas similares a los propios misioneros o misioneras, que compartieran también sus hábitos y creencias, que corresponden, en líneas generales, al sistema hegemónico de los Estados-naciones capitalistas modernos (Greene, 2009).

Es necesario aclarar que las prácticas escolares etnocidas no son exclusivas de las escuelas jesuitas. En general, si bien la educación y colonización de la Amazonía ha pasado por diversos caminos desde el siglo XX, siempre ha sido sobre la base de instituciones religiosas que cuentan con los recursos y el poder para asentarse y generar sistemas de modernización en la zona¹¹, así como producir conocimiento “oficial” sobre los indígenas.

¹¹ Y en buena medida, esto ha sido, y sigue siendo, las prácticas de la educación formal, incluso en las llamadas EIB al día de hoy; pero ese es otro tema de discusión.

4.1.2. La guerra de las escuelas: El ILV y la misión jesuita

En 1950, la misión nazarena solicitó presencia del Instituto Lingüístico de Verano¹², debido a que sentían insuficientes sus esfuerzos para evangelizar al pueblo awajún del Alto Maraón. Es así que, durante la década 50, la llegada de misioneros evangélicos vinculados al Instituto Lingüístico de Verano generó tensiones con los jesuitas, debido a sus propuestas religiosas y educativas distintas (Greene, 2009, Guallart, 1997a).

El ILV había firmado contrato con el Estado peruano en 1945 abarcando toda la región amazónica¹³. Los recursos con los que contaba el ILV, es decir, el respaldo y financiamiento del Gobierno de los Estados Unidos¹⁴, le permitió acceder a áreas de la Amazonía a las que el Estado tenía dificultades para llegar. Es así que, esta institución asumió la educación de niños, niñas y jóvenes indígenas en muchos lugares de la Amazonía, obteniendo un fuerte poder, y creando sistemas de escuelas bilingües (Stoll, 1985; Greene, 2009). Sin embargo, el ILV no tenía un interés directo en asumir un compromiso escolar, sino que éste encubría su objetivo religioso de “preparar” a los nativos para los desafíos del mundo moderno, a partir de cubrir un creciente vacío de fe con las creencias y prácticas evangélicas (Stoll, 1985); en otras palabras, buscaba formar maestros bilingües que, a su vez, sean pastores evangélicos. Como señala Stoll (1985)¹⁵:

¹² En palabras de Espinosa, “el ILV fue fundado en 1936 por William Cameron Townsend para poder ingresar a los países latinoamericanos, ya que en muchos países no aceptaban su proyecto original, y más explícitamente religioso, de traducir la Biblia a todos los idiomas a través del Wycliffe Bible Translators (WBT). Desde entonces, Townsend ha ingresado a diversos países con su doble proyecto: el “científico”, a cargo de lingüistas del ILV y vinculado a la Universidad de Oklahoma, y el proyecto religioso, a cargo de misioneros evangélicos. En otras palabras, esta versión “científica” fue clave para que los evangélicos puedan ingresar a los países mayoritariamente católicos de América Latina”. (2018, p. 275)

¹³ Según Stoll (1985), de los cinco avances en países amazónicos del ILV –el primero en el Perú, luego Ecuador, Bolivia, Brasil y Colombia– el del Perú ha marcado la vida de la mayor cantidad de gente. Se construyó su base en Yarinacocha, una laguna adecuada para los hidroaviones y cercana a la ciudad de Pucallpa, punto final de la primera carretera trasandina del Perú. Finalmente, logró entrar a 12 países latinoamericanos y 40 países a nivel mundial que cubren los cinco continentes.

¹⁴ Según Stoll (1985), ninguna otra misión cristiana en la Amazonía se igualó a la red del Instituto Lingüístico de Verano. Se compone de especialistas lingüísticos, de puestos misionales vinculados a la base por aviación y radio y, con frecuencia, de sistemas de escuelas bilingües.

¹⁵ A partir de la década de 1970, “el ILV perdió el monopolio para la formación de maestros bilingües. Las críticas a este programa provenían de distintas fuentes. Por un lado, la Iglesia católica no simpatizaba con un programa que, además de formar maestros, buscaba convertir a sus estudiantes en pastores evangélicos. Por otra parte, sectores más progresistas veían al ILV como un vehículo de propaganda estadounidense: incluso llegó a acusar a varios de los funcionarios del ILV de ser agentes de la CIA (Central Intelligence Agency) de los Estados Unidos (Hart, 1973; Morin, 1973; Cano et al.1981; Stoll, 1984 y 1985). Finalmente, para muchos indígenas,

Cuando un joven indígena enseña al traductor su idioma –reza la historia– puede fácilmente darse cuenta de que sus antiguas creencias no podrán mantenerse en pie ante el mundo moderno. Afortunadamente, el cristianismo llena bastante bien su “vacío de fe”. Entrenado como maestro bilingüe, el nativo tiene una infinita ventaja para introducir el cambio comparado con un foráneo, ya que tiene el respeto de su gente y conoce su capacidad para aceptar nuevas ideas. Enseña a la gente a leer y escribir, pero a un ritmo apropiado y en su propio idioma (...) Otra vez, el maestro y otros líderes alimentados con la Biblia trabajan despacio. (p. 155)

En esa línea, la crítica de los jesuitas hacia el ILV se basaba en que esta institución encubría su proyecto de evangelización exhibiendo la imagen falsa de un accionar neutral (Guallart, 1997a). Así, por ejemplo, los religiosos jesuitas y del ILV discrepaban en torno al problema de las tierras o del territorio indígena. Según el padre Guallart (1997a), mientras que el ILV actuaba a condición de convertir a los indígenas a su fe, los jesuitas impulsaron la linderación de sus territorios en beneficio de los indígenas independientemente de su fe y creencias religiosas.

No obstante, además del aspecto estrictamente religioso y las maneras de obrar el proyecto de evangelización, el ILV y la misión jesuita entablaron una serie de enfrentamientos y ataques vinculados a obtener el respaldo del Estado y a su posicionamiento en Santa María de Nieva; esto es lo que el mismo Guallart (1997a) denominó como una “guerra entre escuelas”¹⁶. Por ejemplo, Greene relata que, “el ILV solicitó pequeñas reservas de tierras para algunos asentamientos awajún a través del Ministerio de Agricultura. Acto seguido los jesuitas pidieron los títulos de tierra para los awajún que habitaban en las cercanías de Nieva” (2009, p. 166).

el ILV era visto, principalmente, como una institución que atenta contra valores tradicionales” (Espinosa, 2017, p. 101).

¹⁶ Es necesario evidenciar que existieron tensiones de mayor nivel en otras partes de la Amazonía peruana, entre las misiones católicas y el ILV, que fueron divulgadas a través de medios de comunicación nacional. Por ejemplo, en Ucayali, donde el ILV tenía su base de operaciones localizada en Yarinacocha, llevó a que el Estado peruano negociara con el Vaticano un cambio de misioneros en dicha zona. Esto significó que, hacia 1956, los franciscanos salieran de Ucayali y fueran reemplazados por misioneros canadienses. La llegada de estos últimos buscaba “suavizar” las relaciones entre católicos y evangélicos (Stoll, 1985).

Según el padre Guallart (1997a), estando el coordinador de las escuelas bilingües en el Ministerio de Educación, Morote Best, del lado del ILV, desprestigiaba la labor de las escuelas jesuitas en Santa María de Nieva. Uno de los supuestos rumores que habría divulgado el coordinador del Programa de Educación Bilingüe es que raptaban niñas de las comunidades para llevarlas al internado en Nieva. Estos reproches y réplicas generaron, en varios casos, una percepción negativa con relación a los jesuitas, llegando a ser considerados por algunas personas como “sucesores de los caucheros en el maltrato a los nativos de la Amazonía” (p. 145). Otro de los sucesos el ILV y Morote Best aprovecharon para desacreditar a los jesuitas, los cuales se “viralizaron” a partir de la novela “La Casa Verde”¹⁷ de Mario Vargas Llosa, fue la falta de acción por parte de los jesuitas frente a la tortura de Jum, una autoridad local justamente elegida con el apoyo del ILV, por parte de los militares en la plaza de Nieva.

A pesar de estas críticas, los jesuitas no perdieron, en general, el apoyo del Estado; aunque, aparentemente, algunas autoridades de los ministerios de Educación y de Agricultura se inclinaban por apoyar al ILV (Guallart, 1997a; Greene, 2009). El ILV consiguió el apoyo presupuestal del Ministerio de Educación durante los gobiernos de Manuel Odría (1950-1956) y de Manuel Prado (1956-1962); mientras que los jesuitas se vieron beneficiados con la asignación de presupuesto estatal para financiar el Sistema Educación del Alto Marañón (SEAM) en 1961 (Guallart, 1997a).

Estas tensiones no impidieron que ambas instituciones siguieran creando nuevas escuelas, hasta superar por mucho la cantidad que tenían inicialmente, solamente durante el transcurso de una década: “antes de que la guerra hubiera realmente comenzado había solamente nueve escuelas del ILV y dos de los jesuitas. Para 1967, el ILV operaba 46 y los jesuitas 42” (Greene, 2009, p. 166). Siguiendo a Greene (2009), fue, en parte, la competencia entre estas dos instituciones religiosas lo que motivó la proliferación y expansión acelerada de este agente de la “modernización” en territorio awajún del Alto Marañón.

En ese marco, en la década de 1950, se va generando un profundo proceso de cambio en la distribución espacial de los núcleos familiares awajún, considerando que el patrón

¹⁷ Es una novela escrita por Mario Vargas Llosa, publicada en 1966, donde Santa María de Nieva es uno de los escenarios en donde transcurren las historias de los personajes. En la mencionada novela de ficción, se usa de inspiración los eventos vinculados a Jum.

tradicional de asentamiento disperso del Alto Marañón no era funcional a la necesidad de asistencia escolar por parte de los niños/as y jóvenes nativos. En ese sentido, la proliferación de escuelas va llevando a generar una organización especial por asentamientos nucleados, que van creciendo rápidamente como nuevos polos de atracción residencial de familias indígenas¹⁸ (Brown, 1984; Brown, 2014, Greene, 2009; Romio, 2014).

4.1.3. Los proyectos de desarrollo económico de la Iglesia católica

Además del ámbito educativo, otra de las líneas de acción de los jesuitas estuvo enfocada en la transformación de dinámicas económicas que llevaban a la explotación de las poblaciones awajún, buscando promover formas de comercio más justas (Espinoza & Iberico, 2021). De este modo, los jesuitas, encabezados por el padre Puerta, erigieron la Cooperativa Aguaruna del Jebe (CAJ) en 1961, que posteriormente en los 70, pasaría a ser el Servicio de Ayuda y Promoción Aguaruna (SAYPA) o también Servicio de Ayuda y Promoción Económica (SAYPE)¹⁹ (Guallart, 1997a; Espinoza & Ibero, 2021).

Siguiendo la lógica de las escuelas, esta iniciativa surgió, en parte, como reacción a la cooperativa promovida por el ILV hacia 1957, la cual fue guiada y respaldada por Morote Best, coordinador del Programa de Educación Bilingüe de la Selva (Greene, 2009). En palabras de Espinoza & Iberico (2021), la CAJ “estaba inspirada en una cooperativa de corta duración iniciada por el ILV en los cincuenta” (p. 295); como indican los autores:

Su modo de proceder consistía en la entrega de caucho, madera, oro y pieles de animales al misionero para que él —acompañado por un grupo de nativos— pudiera venderlos en Iquitos y Yurimaguas a un mejor precio para los indígenas. La CAJ funcionó con varios aciertos y logró cierta estabilidad durante la década en beneficio de la población autóctona. Incluso, se logró articular con otra cooperativa organizada por los agustinos en el barrio de Belén, en Iquitos. (p. 295)

¹⁸ Dichos núcleos habitados constituirán “la base para la formación de las comunidades nativas, que asumirán una constitución jurídica y administrativa a partir de 1974, mediante la Ley de Comunidades Nativas establecida por el gobierno militar de Velasco Alvarado” (Romio, 2014, p. 143).

¹⁹ Con la llegada del grupo de “Desarrollo del Alto Marañón”, un grupo de voluntarios españoles apoyado por los jesuitas para asistir los proyectos de desarrollo implementados. Hablaremos de ello más adelante.

Con la formación de estas organizaciones y la generación de nuevos sistemas económicos, se buscaba eliminar la intermediación de patronos y “regatones” (comerciantes mestizos) para la adquisición de bienes y mercancías por parte de los awajunes (Espinoza & Iberico, 2021). El sistema de los patronos obligaba a los indígenas a endeudarse mediante la entrega de bienes por adelantado para que, así, tuvieran que trabajar para estos indefinidamente con el fin de saldar su pago (Guallart, 1997a). Según Espinoza & Iberico (2021):

[los patronos y regatones] tenían el monopolio del comercio fluvial y solo accedían a comprar productos a los indígenas si estos les compraban también mercancías, que solían ser innecesarias. De esta manera, se generaba un sistema injusto en perjuicio de los nativos, pues les ocasionaba una deuda impagable que, además, se incrementaba según el criterio de los patronos. (p. 295)

También, hacia 1970, los jesuitas se dedicaron a la construcción y dirección de un aserradero, mediante una donación gestionada por un teólogo que estudió en los Estados Unidos, a fin de asegurar un comercio de madera que fuera procesada por los mismos awajún. Posteriormente, hacia la década de los 90, pasaría a ser administrado por el Municipio local (Guallart, 1997a; Espinoza & Iberico, 2021).

Es preciso señalar que estas iniciativas venían ocurriendo en un contexto de crecimiento demográfico en la zona, destrabando nuevamente conflictos vinculados a las tierras y territorios awajún, así como la llegada de más y nuevos comerciantes foráneos y “regatones” a la zona. Esto se dio en el marco de los gobiernos de Manuel Prado (1956-1962) y Belaúnde (1963-1968), con énfasis en este último, quienes abiertamente promovieron y planificaron un proceso de colonización²⁰, ocupación y migración de colonos andinos y colonos a la Selva, entre ellas, la zona del Alto Marañón. En palabras de Varese (1973):

²⁰ Sobre ello, Espinoza & Iberico (2021) agregan que “durante el primer gobierno de Fernando Belaúnde (1963-1968), se promovió la colonización militar de la región, para lo cual se estableció un convenio entre el Instituto de Reforma y Promoción Agraria (IRPA) y el Ejército. Como primer resultado, en 1967, se fundó el centro de colonización de Nueva Nazaret y le fueron concedidas dos millones de hectáreas pertenecientes a terrenos tradicionalmente awajún. Pronto, otras agencias e instituciones, privadas y públicas, reclamaron tener acceso a las tierras amazónicas” (p. 295).

El extremo noroeste de la selva, o sea la zona comprendida entre el Alto Marañón y sus afluentes (...) desde hace cinco años el Alto Marañón ha sido declarado zona de colonización y hasta el momento las acciones colonizadoras llevadas a cabo por un convenio entre el Ministerio de Guerra y Agricultura han dado por resultado la instalación y adjudicación de parcelas familiares a unas 300 familias de campesinos costeños y andinos. El total de familias que se instalarán al terminar la acción de asentamiento es de 600 (...) se trata de una colonización planificada, el control del Estado sobre la ubicación y el tipo de asentamiento de los colonos. (p. 242-243)

Varese (1973) comenta que proliferaba la entrada de los “regatones”, quienes vendían mercadería, “enganchaban” cosechas, pieles y animales, trozos de madera, y poseían una pequeña chacra o propiedad agrícola que le permite obtener algunos créditos.

En ese contexto, ocurrieron nuevas tensiones, esta vez, al interior de la propia organización religiosa, la “Compañía de Jesús”, que terminaron por acrecentar la desconfianza de la población awajún hacia la iglesia católica. En palabras de P. Guallart (1997a), “y cuando todavía estábamos <lamiéndonos las heridas> causadas por la invasión del ILV entonces, nos sobrevino otra crisis grave -por causa de un cierto proyecto de desarrollo- (...) el Proyecto de Desarrollo del Alto Marañón (DAM)” (p. 206-207).

En la década del 70, un grupo de voluntarios españoles con apoyo de un grupo de jesuitas formaron el proyecto Desarrollo del Alto Marañón (DAM), quienes fueron invitados por la misión para brindar asesoría y asistencia técnica a los proyectos de desarrollo económico de la región. Como una de sus primeras tareas, se encargaron de evaluar la antigua cooperativa del padre Puerta, el Servicio de Ayuda y Promoción Económica (SAYPE) (Guallart, 1997a); sin embargo, y en palabras literales de Espinoza & Iberico (2021):

surgieron desavenencias y malentendidos entre ellos y los religiosos, que desembocaron en una radical ruptura de su vínculo. Esta se hizo explícita con la organización de una revuelta en contra de la autoridad jesuita en la zona. El levantamiento contó con la participación de un número importante de indígenas y supuso la finalización de toda relación con ellos. Incluso, un grupo de awajún, con

apoyo del DAM, expulsó a los hijos de san Ignacio de la zona del Cenepa y les prohibió la entrada hasta mediados de los ochenta. (p. 295-296)

Por un lado, según el padre jesuita Guallart (1997a), el acaparamiento del DAM en la zona despojó a la misión de las funciones que habían llevado a cabo hasta el momento, causando un “daño irreparable” (p. 208); sin embargo, de acuerdo con personas allegadas al DAM, varios jesuitas iniciaron una campaña de desprestigio, inclusive, solicitando al Estado peruano su expulsión del territorio awajún (Chirif, 2015). En síntesis, esto había llevado a una división interna entre los propios jesuitas, entre quienes sí apoyaban al DAM y quienes no.

Durante estas décadas, “los jesuitas se habían preocupado por promover un comercio justo para los nativos; sin embargo, lo hacían en un marco de establecimiento de relaciones verticales y paternalistas con ellos. Los consideraban individuos dependientes y subalternos” (Espinoza & Iberico, 2021, p. 292). Esta situación “colisionó con el joven entusiasmo de los voluntarios españoles, quienes buscaban empoderar a los nativos de la zona del Cenepa mediante la transferencia de las organizaciones y cooperativas a las comunidades” (p. 296). En ese marco, el DAM abrió una empresa denominada “La Central” en una comunidad nativa, liderada por los mismos awajunes que habían accedido a la educación oficial, con el objetivo de promover su propio auto sostenimiento económico.

Más allá de las tensiones específicamente entre el DAM y los jesuitas que se le oponían, con el involucramiento de grupos awajún tomando sus respectivas posiciones, es preciso señalar que esto se dio en el marco de un contexto más amplio, donde estaba i) colisionando el sistema de explotación y enganche de comerciantes, ii) surgiendo nuevos liderazgos indígenas y sus respectivas cooperativas y organizaciones, así como iii) gestándose un cambio de paradigma en las formas como se entendía e intervenía la misión, tal como veremos a continuación.

4.2. La Iglesia católica y los nuevos liderazgos indígenas (1960-2000)

La educación recibida en las instituciones promovidas por las iglesias tuvieron un rol clave en la formación de los nuevos liderazgos indígenas; sin embargo, lejos de ser una asimilación pasiva de las propuestas educativas religiosas por parte de los awajún, más

bien estos liderazgos estarían vinculados a su capacidad para tender puentes entre el mundo indígena y la sociedad dominante (Greene, 2009; Romio, 2014; Brown, 2014). Esto está ligado a lo que Shane Greene (2009) ha denominado el “acostumbramiento a la indigeneidad” precisamente haciendo referencia a una habituación a los valores y las prácticas por parte de los awajún que provienen de la educación bilingüe y occidental, pero también de la negociación de sus identidades indígenas en nuevos contextos políticos y sociales.

Como ya se mencionó en el Estado del Arte, la iglesia católica, a diferencia de la evangélica, tuvo un interés activo y explícito en la formación de líderes indígenas y el apoyo a sus organizaciones y a sus luchas reivindicativas por sus derechos (Espinosa, 2016a). Sin embargo, producto de la formación de maestros bilingües por parte de las iglesias evangélicas, varios de ellos también se convirtieron en líderes políticos y agentes del “desarrollo” (Espinosa, 2018)²¹.

4.2.1. El rol de la educación misional (ILV y jesuita) en la transformación del liderazgo awajún (1960-1980)

La propia impronta de la educación a cargo de católicos y evangélicos, de la que ya hemos hablado previamente, tenía como fin desalentar la visión tradicional del liderazgo awajún, y a cambio, estarían empeñados en promover una nueva visión de liderazgo, asociado a valores modernizadores, denominados “democráticos” y “comunitarios” (Greene, 2009).

La visión tradicional del liderazgo awajún tenía que ver directamente con las acciones bélicas, las cuales se activaban específicamente en tiempos de guerra. En la vida cotidiana, los awajún no solían tener jefes locales. Al jefe de guerra de cada grupo local se les denominaba “*kákajam*”. Este “cargo” de líder guerrero no era hereditario, sino que tenía que ser ganado a través de la adquisición de fuerzas espirituales poderosas entendida como el adquirir y tener la “visión”, para así poder enfrentar al enemigo y salir victorioso (Brown, 1984).

²¹ Para mayor información sobre los procesos y cambios de alcance nacional, e incluso internacional, de las iglesias católicas y evangélicas, los cuales tuvieron repercusiones en la toma de decisiones y maneras de obrar de las misiones encargadas del Alto Marañón, leer sección 1.1. del presente documento.

La “visión” se adquiere mediante el contacto con el *ájutap*, las almas de los antiguos guerreros que viven juntos en el cielo, por medio de muchos días de privación física y con el consumo abundante de plantas alucinógenas (Brown, 1984). La persona que había tenido este tipo de visiones era llamada *wáimaku*:

El hombre que era *waimaku* iba a la lucha con gran confianza, sabiendo que sus enemigos no lo podrían matar [convirtiéndose en *kákajam*] (...) Después que un guerrero había matado a alguien, su antigua visión era considerada "usada", y tenía que buscar una nueva por el mismo procedimiento. Así los hombres estaban continuamente ocupados en la búsqueda de visiones a lo largo de toda su vida adulta. (Brown, 1984, p. 30)

En cambio, las misiones religiosas desalentaban abiertamente las prácticas vinculadas al consumo de plantas alucinógenas y la búsqueda de visiones por este tipo de medios; buscando forjar una nueva clase de liderazgo “comunitario”. Se promovía la figura de una autoridad local permanente y estructurada bajo el nombre de “promotor local” o “alcalde comunitario”, el cual sería elegido a partir de una votación democrática, es decir, bajo una suma de voluntades individuales (Greene, 2009).

Si bien específicamente aquellas denominaciones fueron promovidas por el ILV, respaldados por el Ministerio de Educación de la época (Greene, 2009), también fueron las misiones jesuitas quienes participaron del proceso de nucleación y reasentamientos de nativos alrededor de las escuelas fundadas, lo que también los llevó a promover y trabajar bajo la figura de liderazgo “comunal” (Espinoza & Iberico, 2021).

Esta concepción del liderazgo resultaba enteramente ajena para los awajún de la época, considerando que venían de concebir la autoridad como la demostración práctica la experiencia visionaria de un hombre, que le permite autoafirmarse y legitimarse como tal: “un *kákajam* no es elegido para gobernar, simplemente gobierna” (Greene, 2009, p. 164).

En ese marco, la formación de profesores bilingües tomó un rol crucial en los procesos de reconfiguración y transformación del liderazgo awajún; las misiones religiosas apostaban que sean los propios awajunes “educados”, los mismos agentes de cristianización y modernización de sus respectivos grupos locales. Así, los maestros bilingües devinieron en ser los promotores locales o alcaldes comunitarios

elegidos²² (Greene, 2009), apareciendo, así, como la nueva figura del líder gracias a sus conocimientos bilingües de castellano y awajún, así como el manejo de documentos escritos (Romio, 2014); asimismo, su salario como maestros les permitía entrar al sistema de mercado y adquirir bienes. Los promotores locales asumieron un papel de mayor integración en el mercado y abastecedor de bienes comerciales para su grupo local de origen (Greene, 2009).

Brown (2014) recopila las historias de vida de líderes indígenas contemporáneos con visibilidad no solo a nivel local, sino nacional e internacional, quienes fueron formados por las misiones religiosas durante dichas décadas (1950-1970). Estas historias de vida resaltan el valor de la alfabetización y disciplina, los estudios secundarios en la costa peruana para lograr mayor fluidez en el idioma español y la ambición de continuar estudios universitarios. Según estas historias, gracias a las misiones religiosas, “adquirieron el hábito de ser estudiosos” (p. 255), indicando que saben manejarse en el plano académico educacional formal del mundo mestizo.

Sin embargo, más allá de ser un proceso de asimilación pasiva por parte de religiosos a la sociedad awajún, de por sí, con los cambios a nivel social y político, y el creciente contacto interétnico a escala nacional, los mismos awajunes notaban que la visión bélica de líder se hacía una alternativa cada vez menos atractiva y realista, viendo que el liderazgo que proponían las religiones tenía mayor sentido para el mundo de hoy (Greene, 2009)²³; como señala el autor Greene (2009):

Lo que los awajunes destacan a propósito de ese periodo de transformación no es el aprendizaje de “verdades” espirituales de la Biblia, sino el descubrimiento colectivo del poder mayúsculo oculto en la palabra escrita. Era la destreza que los liberaría de la explotación del trabajo por deudas a manos de los comerciantes locales con la complicidad de los oficiales del ejército (...) Si aprendían a leer y

²² Sin embargo, es interesante notar la continuidad en el parentesco de los líderes awajún, incluso en esta época de cambios de paradigma en torno al liderazgo, Como indica Romio, “no es difícil reconocer una directa línea genealógica entre los *kákajam* que dominaban antes de la llegada de la educación con los profesores bilingües que mayormente han dominado el escenario político regional desde los años 1950” (2016, p. 74)

²³ Los awajunes se veían obligados a afrontar su deseo de obtener artículos extranjeros y su dependencia de ellos. Enfrentaban, asimismo, una mayor presencia del poder militar y de los funcionarios del gobierno, que estaban entrando gradualmente a la región con más capacidad armamentística para imponer el monopolio estatal del uso de la fuerza (Greene, 2009).

escribir así como a hablar español, podrían reclamar sus derechos y vender sus productos sin que nadie les engañara. (p. 167)

Aprender a leer, escribir y hablar español representaba una nueva táctica bélica; la nueva estrategia consistía en aprender a manejar las mismas destrezas con que estaban siendo “civilizados”, y convertirlas en herramientas de acostumbamiento indígenas y reinención de sus formas de liderazgos, acorde a las circunstancias históricas actuales (Greene, 2009); tal como señala Romio (2014):

¿cómo reformular el rol del guerrero visionario, conductor del pueblo y máxima expresión de poderes humanos y espirituales, en el interior de una sociedad indígena cada día más condicionada por la realidad mestiza? En otras palabras, ¿cómo acceder al estatus de guía ético y moral en un marco de continuo intercambio entre comunidades nativas y la sociedad mestiza? (p. 146)

Como parte de este proceso, fueron clave **los viajes promovidos por las escuelas misioneras** que, hasta en ese momento, era sobre todo promovida por evangélicos²⁴. Según Romio (2014), a partir de la década de 1960, “son más numerosos los jóvenes indígenas que, luego de sus primeros estudios en las escuelas misioneras, logran salir de la comunidad para pasar unos años en la ciudad, donde terminarán sus estudios de secundaria o también de universidad” (p. 144). En ese marco, comienza a aparecer la figura del viaje hacia espacios urbanos, o la capacidad para ir y volver continuamente, como prueba indiscutible de las fuerzas espirituales adquiridas por quienes lo hacían, convirtiéndose en personas dignas de devenir líderes con autoridad y prestigio (Romio, 2014, 2016).

En estas circunstancias, el consejo constante de “seguir el camino” o de “tener visión” se reconstituye creativamente como una referencia a la necesidad de los awajunes de recibir más y más y mejor educación institucional (Greene, 2009). En suma, “los guerreros visionarios del ayer son excelentes políticos indígenas del presente” (Greene, 2009, p. 98)

²⁴En contraste, los jesuitas quienes apuntaban a una formación al interior de la región, dentro de los internados de las misiones de Santa María de Nieva y Chiriaco. Los jesuitas abrían la posibilidad de una formación fuera de la selva solamente para un número restringido de alumnos. En cambio, el ILV proponía el viaje a Yarinacocha (su base central) como la primera etapa de un proceso formativo (Greene, 2009; Romio, 2016). En dicho proceso, “la posibilidad de realizar un viaje cada año constituyó un atractivo en las preferencias de los indígenas”. (Romio, 2016, p. 171).

De este modo, el maestro bilingüe surgió como una figura de autoridad indígena previamente desconocida, pues además de sus conocimientos del mundo occidental (manejar cuentas financieras, números, mapas, documentos escritos, etc.), se convirtió en el intermediario entre los awajunes y la sociedad dominante. Sus poderes de mediación descansaban en su capacidad de hablar la lengua nativa y el español, y su posesión de destrezas de ambos mundos. **Estas esferas de mediación práctica y cotidiana devinieron en que el maestro bilingüe se convirtiera en mediador político y, de este modo, defensor de las identidades étnicas** (Greene, 2009).

Así, el camino de la educación bilingüe pasó de verse como la formación de dóciles sujetos cristianos hacia agentes de modernidad indígena cada vez más politizados. De hecho, en un mundo a gran escala y cambiante, a la par que el contacto creciente con otros pueblos indígenas amazónicos, se empezó a vislumbrar una conciencia e identidad colectiva interétnica²⁵ (Greene, 2009).

Por ejemplo, con el pueblo vecino wampis, con quienes históricamente los awajún han tendido a tener múltiples confrontaciones bélicas²⁶, se comenzó a tejer alianzas interétnicas frente a un contexto donde se tiene en común a un “enemigo externo” de una manera permanente y estructurada (Romio, 2014); considerando que, durante dichas décadas, tanto awajún como wampis se sentían amenazados por la presencia constante de elementos socioculturales externos a su territorio, tal como las invasiones de colonos, la extracción masiva de recursos naturales, la presencia de comerciantes y regatones, entre otros, ya mencionados en el subcapítulo previo.

En ese marco, se forjaron las primeras organizaciones indígenas en la zona del Alto Marañón, siendo uno de los primeros el Consejo Aguaruna Huambisa (CAH) entre 1977 y 1979, el cual, pone en evidencia que la vía hacia las defensas de sus territorios y de su autonomía individual y colectiva, ya no sería por las típicas confrontaciones bélicas emprendidas por sus antepasados, sino que ahora se daría a través de la mediación y

²⁵ Es necesario acotar que, muchos de estos procesos, vienen ocurriendo a escala nacional, en todo el territorio amazónico peruano.

²⁶ Es preciso aclarar que, parte de esta violencia se daba entre awajún y wampis, pero no se trataba de una guerra permanente entre grupos étnicos, sino enfocada en individuos o grupos locales concretos acorde a “vendettas” o coyunturas específicas. Para entender mejor la violencia en las sociedades chichám, hay abundante bibliografía de autores como Descolá, Taylor, Brown, Boster y Pozo.

negociación política. Este nuevo modelo implicaba el reconocimiento social en ambos mundos, lo que implica el reconocimiento político legal:

Es fácilmente imaginable, a partir de la década de 1970, que la nueva generación política de profesores indígenas y jóvenes, formados profesionalmente fuera de la selva, busquen en el espacio de las organizaciones una manera para institucionalizar su nueva forma de liderazgo, procediendo a afirmar una sustitución de la vieja forma de autoridad política awajún. (Romio, 2014, p. 154)

Además de ello, el CAH nace justamente en un contexto clave para la disputa, defensa y negociación de las tierras, los territorios y las formas culturales del pueblo awajún y wampis, dado que se estaba gestando un proceso de creación de una sociedad nacional en la Amazonía peruana (Romio, 2014). El gobierno de Juan Velasco Alvarado (1968-1975) marcó un antes y después en la historia nacional, tras haber tenido una política clara de integración del campesinado a la ciudadanía oficial, dentro de lo cual se incluyó a las poblaciones indígenas amazónicas. Se generó un cambio de visión, pasando de una mirada netamente colonizadora de la región amazónica, tal como tuvieron los gobiernos anteriores, hacia un proceso de participación política y ciudadana, así como redistribución, protección²⁷ y titulación de tierras, aunque, desde una lógica netamente agraria-andina y “campesinista” que resultaba fragmentaria para la Amazonía indígena. Por mencionar dos de los eventos significativos:

i) se promulgó la Ley de Comunidades Nativas en 1974, instrumento jurídico que posibilita a nivel legal la titularidad y la propiedad de los territorios indígenas; sin embargo, este contaba con serias falencias, ya que atenta contra la visión integral del territorio, y con ello, con las formas de vida indígenas amazónicas, que no solo tiene que ver con la tenencia de “perímetros” de tierras como propiedad y medio de subsistencia a cada unidad familiar o comunal, sino como medio de autorrealización personal y colectiva en un vínculo con todo el ecosistema

²⁷ Ello no anula la lógica extractivista con la que se continuaba mirando a la Amazonía, generando políticas e instrumentos legales para promover la extracción y explotación de recursos naturales como el petróleo. De hecho, durante el gobierno de Velasco, se inició la inversión para la construcción del oleoducto nororiental por Petroperú.

amazónico (humano y no-humano)²⁸ (Surrallés, 2009; Espinosa, 2009, 2010); esto es lo que autores como Chirif (1980) y Barclay y Santo Granero (1980) llamaron el “despojo institucionalizado”.

ii) se creó el SINAMOS (Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social), siendo su principal objetivo potenciar la participación política y el acceso directo a los procesos de toma de decisión del Estado por parte de distintos grupos sociales, incluyendo a aquellos tradicionalmente excluidos; sin embargo, estaba construida bajo una estructura jerárquica, vertical y centralizada, sostenida por una organización partidaria y sindicalista basada en la clase social, y bajo una estructura de cooperativas o federaciones agrarias a incorporarse en una “Confederación Nacional Agraria”. Todo ello, resultaba muy poco coherente con las realidades indígenas amazónicas (Espinosa, 2004). Por ello, ante la resistencia indígena y la crítica de diversos sectores, se redirigió, para la Selva, hacia la promoción de “Congresos de comunidades nativas” (Espinosa, 2004).

En ese marco, de apertura de posibilidades de existencia y derechos legales, pero, a la vez, de disputa y negociación porque se respeten y alineen a las formas de vida y lógicas indígenas, se plantearon y pensaron los objetivos del CAH, tal como señala el artículo tercero de las actas de su constitución (1977):

unificar las acciones de todas las comunidades aguarunas y huambisas y de quienes conforman este grupo étnico promoviendo su desarrollo económico, social y cultural, para definir una política coherente y unitaria que aproveche al máximo los recursos actualmente existentes tanto económicos como institucionales, en tanto que no se afecte la unidad étnica, su autonomía y sus valores culturales. (como se cita en Romio, 2014, p. 151)

En otras palabras, se buscaba establecer entre los awajún y wampis una conciencia interétnica, siendo sus propios agentes de desarrollo (Espinoza & Iberico, 2021), además

²⁸ En palabras de Espinosa (2010): “en primer lugar, esta ley fue pensada siguiendo modelos organizativos tradicionales propios de las sociedades andinas. En este sentido, se podría decir que el Estado inventó «las comunidades nativas» que no existían antes, ya que la forma tradicional de organización social amazónica se basa en redes de parentesco amplias y en relaciones con el bosque en su conjunto, y no en vínculos comunitarios en torno al uso de la tierra y la producción agropecuaria, como en los Andes” (p. 245). De hecho, “los núcleos formados y habilitados alrededor de las escuelas formadas por el ILV y los jesuitas constituirán la base para la formación de las comunidades nativas” (Romio, 2014, p. 143).

de representarlos en sus negociaciones con el Estado. Por otro lado, Romío plantea que el CAH surge también de una “búsqueda de autonomía y liderazgo indígena sobre el paternalismo y el control de los jesuitas en la economía local” (2017, p. 244), refiriéndose a un grupo de misioneros.

Como ya se mencionó previamente (ver 4.1.3.), en aquella época, los misioneros cumplían un rol importante en el desarrollo económico de la zona, a través de las iniciativas y cooperativas que manejaban (Espinoza & Iberico, 2021; Romío, 2017). De hecho, el CAH surgió con el importante apoyo de los voluntarios del DAM y apoyado por otro grupo de jesuitas, donde destaca la figura de Pedro García Hierro, abogado español que se convirtió en su asesor durante los primeros años (Espinoza & Iberico, 2021), grupo que se oponía directamente al paradigma de relaciones asimétricas que se daba en nombre del desarrollo económico local.

De este modo, ello no supuso, bajo ninguna forma, que el CAH no recibiera apoyo o no entablara alianzas con los distintos grupos religiosos del Alto Marañón, en tanto actores estratégicos para posicionarse a nivel nacional e internacional y abogar por sus demandas y derechos colectivos. De hecho, hacia los años noventa, el CAH solicitaría apoyo y se aliaría con las autoridades eclesiásticas del Vicariato San Javier del Marañón, finalmente dando origen a la creación de un centro social para el desarrollo local en Santa María de Nieva, el SAIPE (Espinoza & Iberico, 2021), del cual hablaremos más adelante.

Esto se debe a que la vinculación entre el CAH y las instituciones religiosas surgen en un proceso de cambios i) a nivel de la política indígena local y del creciente involucramiento de la sociedad nacional en la Amazonía peruana, pero también de ii) cambios al interior de la iglesia católica que permitieron el cuestionamiento y reformulación de su rol misionero en las sociedades indígenas amazónicas; y como ya se vio previamente (ver 4.1.3.), la propia misión se encontraba dividida en los últimos años y operaba bajo diferentes direcciones.

Entre 1970-1980, los obispos de la región amazónica peruana comenzaron a organizar asambleas y reuniones para discutir las demandas sobre derechos y políticas indígenas, para mantener continuamente una actitud autocrítica respecto a su trabajo misionero trabajando de la mano con expertos en Ciencias Sociales, repensar en torno a los procesos ideológicos de la descolonización y la introducción del paradigma de la

interculturalidad en la labor misionera, y a partir de ello, empezar a transformar y en enfocar su rol hacia un acompañamiento, una asistencia técnica, y una alianza y cooperación con las organizaciones, el movimiento y el liderazgo indígena (Arellano-Yanguas, 2014; Espinosa, 2018; Espinosa & Iberico, 2021).

Por ejemplo, en el marco de esta transformación, en 1974, se funda el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP), por los obispos de la selva peruana, como una asociación civil sin fines de lucro al servicio de los pueblos indígenas; como indica su portal web:

El equipo trabaja por la equidad, la interculturalidad, los derechos humanos y del medio ambiente, el manejo sostenible de los bienes naturales, la justicia, la solidaridad y una cultura de paz. En base a eso, se realiza formación, asesoría, sensibilización, incidencia política, investigación, publicación y difusión, así como consultorías especializadas y docencia académica. Labores que se realizan en alianza con organizaciones indígenas, redes y plataformas interinstitucionales de la sociedad civil y el Estado con la finalidad de aportar a la construcción de una democracia intercultural con relaciones económicas y políticas justas. (CAAAP, 2023)

4.2.2. Las alianzas e intervención jesuita en las luchas y proyectos de líderes awajún (1980-2000)

La ampliación de la sociedad nacional en la Amazonía peruana y sus instituciones, así como la aparición de organizaciones indígenas a escala local y regional, como agentes de su propio desarrollo, llevó a que se reconfigurara el rol central y de intermediación (entre Estado y población nativa) que, hasta ese entonces, habrían ocupado las iglesias y misiones religiosas en el territorio amazónico.

Es así que, las iglesias continúan siendo actores clave, aunque ahora los misioneros jesuitas operarían bajo una comprensión nueva y distinta del papel que jugarían en la región; este estaría vinculado al establecimiento de alianzas, y a la colaboración y el apoyo directo en las luchas reivindicativas, las demandas colectivas y las iniciativas de los propios líderes y las organizaciones indígenas (Espinosa, 2018; Espinoza & Iberico, 2021), quienes ahora ocupaban los cargos directivos y políticos en la zona.

Con respecto al ILV, para esta época, su presencia ya se iba difuminando con las crecientes críticas del trasfondo imperialista y “yanqui” del proyecto durante el gobierno de Juan Velasco Alvarado (1968-1975), habiéndose iniciado un proceso gradual de transferencia de la educación en el área amazónica al gobierno peruano (Greene, 2009). Sin embargo, es innegable la influencia y presencia, hasta el día de hoy, de las iglesias evangélicas y su credo religioso en la zona del Alto Marañón, a pesar de que el ILV ya se retiró hace varios años de la región.

Por otro lado, desde los años ochenta, el poblado de Santa María de Nieva comienza a crecer demográficamente, y a consolidarse como espacio urbano y adquirir mayor centralidad político-administrativa. En 1984, Santa María de Nieva pasaría a ser nombrada como la capital de la recientemente creada provincia de Condorcanqui en el departamento de Amazonas. Ello posibilitó el incremento de la participación awajún en la política formal local, a través de su elección por votación electoral para posiciones de autoridad política en las distintas municipalidades de la región. También les permitió promover diversas obras públicas en la zona (Garra, 2019).

De este modo, Santa María de Nieva pasa de ser una localidad poblada por algunos comerciantes y personas foráneas, y donde estaban ubicados los internados y la sede central de la misión jesuita, a ser, cada vez más, un centro de asentamiento de migrantes foráneos y awajunes provenientes de diversas comunidades, y gobernado política-administrativamente por ellos mismos (Garra, 2019).

En ese marco, la experiencia y creación del centro social “SAIPE” (Servicio Agropecuario para la Investigación y Promoción Económica) en el año 1994, por nuevos misioneros jesuitas y líderes indígenas de manera conjunta, representa un caso emblemático del proceso de reconfiguración de la intervención de la misión jesuita en las poblaciones nativas. El SAIPE ayudó a que los jesuitas puedan renovar su presencia en la zona, ahora vinculándose a través de los proyectos políticos, sociales y económicos que se canalizan mediante este centro social.

El proyecto del SAIPE surgió a partir de la solicitud por parte del CAH a las autoridades eclesiales del Vicariato San Javier del Marañón sobre “la posibilidad de plantear una respuesta contra la presencia de cultivos de coca” (Espinoza & Iberico, 2021, p. 300). Hacia la mitad de los años noventa, la mayor interconexión hacia la zona del Alto

Marañón, producto de la finalización de la carretera que conecta Santa María de Nieva con la ciudad de Bagua, la cual, a su vez, conecta con las ciudades de Jaén y Chiclayo (Garra, 2019), aumentó los peligros y amenazas respecto a la presencia, flujos e intensificación de economías informales, ilegales y delictivas en el territorio awajún tal como el cultivo de coca para el narcotráfico (Espinoza & Iberico, 2021).

Frente a la solicitud del CAH, las autoridades eclesiásticas respondieron positivamente, dada la preocupación que tenían por el ascenso del MRTA²⁹ y del cultivo de coca en las regiones aledañas al Alto Marañón, como el departamento de San Martín, la zona amazónica de Cajamarca y en otras partes del departamento de Amazonas, y que ya comenzaba a asomarse en la zona del Alto Marañón³⁰ (Espinoza & Iberico, 2021).

De este modo, el CAH y misioneros jesuitas prepararon el plan para afrontar la situación en 1994, que dio pie a la formación del SAIPE, para retomar la denominación de la antigua cooperativa comercial de la misión, llamada SAYPA o SAYPE. Asimismo, la sede de SAIPE sería en el mismo edificio donde antes operaba la cooperativa, en el poblado de Nieva (Espinoza & Iberico, 2021). Sobre ello, cabe reiterar que:

el SAIPE nació como una suerte de alianza entre el Consejo Aguaruna Huambisa y el Vicariato para canalizar los proyectos indígenas dentro de un marco institucional más estable en el entorno externo a la región, como el que otorga la Iglesia católica (...) la coordinación con el consejo ha sido crucial en el delineamiento de las obras del SAIPE en la región. (Espinoza & Iberico, 2021, p. 303)

Siguiendo a Espinoza & Iberico (2021), la fluidez para tejer alianzas y trabajar conjuntamente entre líderes indígenas y la misión jesuita evidenciaba la relación de confianza establecida entre ambos, en gran parte, debido al rol de las escuelas jesuitas, “especialmente Yamakai-Entsa, en el cual se han formado algunos de los líderes, apus, de las comunidades” (p. 300). De hecho, dos de los fundadores del SAIPE, uno jesuita y otro líder awajún, se conocían desde muchos años atrás.

²⁹ Movimiento Revolucionario Túpac Amaru, una de las organizaciones terroristas que protagonizaron las décadas de violencia política en el Perú entre los años ochenta y noventa.

³⁰ Afortunadamente el CAH logró detener el avance del cultivo de coca en la zona en aquel entonces.

Sin embargo, también hubo resistencias en torno a la colaboración con el Vicariato por parte de otros líderes indígenas, debido a experiencias negativas en décadas anteriores vinculadas al DAM: “algunos dirigentes de comunidades pensaban que SAIPE podría acaparar las funciones de defensa y protección del territorio, así como la formación de liderazgos y luchas que debían permanecer en manos de las organizaciones indígenas” (Espinoza & Iberico, 2021, p. 302). Del otro lado, también hubo resistencia de parte de algunos jesuitas, quienes cuestionaban la necesidad de una nueva organización para este fin, ya existiendo el Vicariato.

Reátegui (2019), quien analiza las narrativas de algunos líderes awajún, resalta las críticas que estos reciben comúnmente por parte de sus “paisanos”, vinculado a su cercanía a instituciones no awajún, tal como las misiones religiosas. Estas críticas expresan un sentimiento generalizado de inseguridad entre los awajún sobre las instituciones foráneas al percibirse como un peligro potencial, “ya que quieren transformarlos para poderlos controlar” (p. 54-55).

Pese a las suspicacias que va generando la alianza con la iglesia católica desde sus inicios, el plan desarrollado por el SAIPE logró concretarse satisfactoriamente, y fue presentado a la agencia de cooperación alemana de la que se obtuvo financiamiento (Espinoza & Iberico, 2021). Si bien dicha alianza fue una respuesta ante el avance de cultivos de coca, ésta progresivamente se fue convirtiendo en una plataforma durable para el desarrollo económico y político del Alto Marañón, la cual tiene vigencia hasta el día de hoy.

Durante los años noventa, el SAIPE promovió el cultivo de diversos productos tradicionales (plátano, maní y cacao) e introdujo nuevos frutos a la zona (camu camu, pijuayo, carambola), e impulsó proyectos en avicultura, apicultura y ranicultura³¹. Asimismo, apoyó proyectos de titulación de comunidades y ampliación territorial impulsados por las organizaciones y federaciones indígenas; por otro lado, fomentó la capacitación para la gestión de iniciativas económicas, y para líderes comunitarios y políticos, así como el fortalecimiento de las organizaciones indígenas y la formación de nuevas generaciones de líderes. También promovió el fortalecimiento de la identidad

³¹ Es interesante ver como algunos de mis interlocutores recuerdan estas experiencias durante los años noventa, sobre todo resaltando las oportunidades de viaje que tenían para las capacitaciones y formación técnica

étnica y los valores culturales adaptados a las necesidades y la realidad del mundo de hoy (Espinoza & Iberico, 2021).

En el año 1995, se inició un intenso proyecto de desarrollo llamado “Plan Binacional de Desarrollo de la Región Fronteriza Perú-Ecuador”³² como plataforma institucional para articular diversas iniciativas en las zonas de frontera entre ambos países (y sus distintos niveles de gobierno) que, “además de promover la labor del SAIPE, permitió la entrada en la región de nuevas instituciones y ONG —nacionales e internacionales— con agendas de desarrollo local y regional, y con capacidad de financiar proyectos sociales, económicos y productivos³³” (Espinoza & Iberico, 2021, p. 305). El trabajo del SAIPE y de estas entidades se ha valido del involucramiento de las organizaciones y comunidades indígenas en los programas y agendas de desarrollo creados por ellos.

Desde los años ochenta, las agendas e intereses del desarrollo y la cooperación internacional han estado enfocadas en la lucha medioambiental, medio por el cual empezaron a tener especial interés por el territorio amazónico (Ulloa, 2001; Smith, 2003; Viola, 2013). En el Perú, fue desde los años noventa³⁴, durante el gobierno de Fujimori, que el panorama se transformó radicalmente, por un lado, marcando el inicio del periodo neoliberal que abrió las puertas y promovió ampliamente el ingreso a las compañías petroleras, madereras y mineras extranjeras, amenazando aún más a los territorios indígenas amazónicos y a quienes lo habitan; y paralelamente (¿o como consecuencia?), se dio un importante auge del activismo y de la lucha medioambiental global en el contexto peruano (Espinoza, 2010; Greene, 2009)³⁵.

³² El proyecto binacional inició tras “La guerra del Cenepa”, entre Perú y Ecuador en 1995, donde 65 awajún combatieron como parte del ejército peruano y tras los acuerdos de paz de Brasilia de 1998 (Espinoza & Iberico, 2021).

³³ Algunas de estas fueron la *Cooperative for Assistance and Relief Everywhere* (CARE) Perú, UNICEF, el Instituto Peruano de Educación en Derechos Humanos y la Paz (IPEDEHP), Conservación Internacional, etc. (Espinoza & Iberico, 2021).

³⁴ Luego de las políticas estructurales reformistas del gobierno de Velasco (1968-1975), los siguientes gobiernos durante los años ochenta frenaron significativamente el proceso de titulación de tierras, a la par que aumentaba la degradación ambiental, el mal manejo burocrático de las reclamaciones de tierras, las invasiones de colonos y, como consecuencia, la fragmentación de los territorios amazónicos (Greene, 2009).

³⁵ Durante los noventa, los awajunes lograron duplicar la titulación de sus comunidades nativas que en las décadas previas (de 1970 y 1980), en parte, gracias a las alianzas que habían establecido con el Estado, las ONG y otros organismos de desarrollo; sobre ello, Greene (2009) relata lo siguiente: “funcionarios del Ministerio de Agricultura (...) fomentaban la consolidación territorial citando la ahora idea global de los amazónicos como conservacionistas naturales (...) un funcionario del PETT [Programa especial de titulación de tierras (PETT), en ese entonces, a cargo

Así, los instrumentos legales que abrían una ventana de oportunidades para disputar y negociar por los derechos territoriales de los pueblos indígenas, estaba estrechamente ligado a la conservación ambiental del bosque amazónico. Entonces, una forma de “acostumbrar” la indigenidad ha sido adoptar estas herramientas y posibilidades legales para defender sus derechos territoriales e intereses como colectivo³⁶. Como señala Greene (2009):

En este contexto neoliberal etnoambiental que los awajunes, al igual que otros pueblos indígenas amazónicos, han hecho su entrada por todo lo alto en el escenario mundial y terminado por ocupar un lugar dentro de las instituciones más poderosas de la legislación internacional y el desarrollo sustentable (en la ONU, Banco Mundial, etc.). Las promesas de más y mejor empoderamiento eco étnico están por todas partes mezcladas con la seguridad de más y mejor capitalismo. (p. 198)

Así, estamos en un periodo caracterizado por una confluencia de múltiples actores y organismos en el escenario político nacional e internacional, tanto organizaciones civiles y multilaterales, como organizaciones indígenas, instituciones religiosas y estatales.

Hacia finales de la década los noventa, el SAIPE tuvo un importante rol en la consolidación de las diversas instituciones indígenas, mediante las capacitaciones y formación de dirigentes, líderes y asesorías técnicas para la preparación de proyectos; estas organizaciones o espacios nuevos surgieron tras varios debates y disputas políticas dentro y fuera del Consejo Aguaruna Huambisa:

El SAIPE colaboró con entidades como la Organización Central de Comunidades Aguarunas del Alto Marañón (OCCAAM), la Organización de Comunidades Fronterizas de Cenepa (ODECOFROC), la Federación Aguaruna Domingusa (FAD), la Federación de Comunidades Nativas del Río Nieva (FECONARIN), la Federación de Comunidades Nativas del Río Santiago (FECONARSA) y la Organización Regional de Pueblos Indígenas de la Amazonía Norte-Perú (ORPIAN-P). (Espinoza & Iberico, 2021, p. 307)

del Ministerio de Agricultura] me dijo simplemente <los nativos protegen el bosque mejor que los colonos> (p. 197)

³⁶ Ello no anula las serias falencias de las políticas e instrumentos legales para proteger las formas de territorialidad y territorio integral indígenas, de la que ya hemos hablado previamente.

Otra de las acciones centrales del SAIPE fue su labor como facilitador y mediador del acuerdo para la creación de la Zona Reservada Santiago-Comaina dándose finalmente en 1999. El CAH ya había hecho esta propuesta varias veces al gobierno central entre 1989 y 1995. Sin embargo, recién “tras numerosas negociaciones, en las que participaron los líderes indígenas, se logró delimitar el territorio que la conformaba y reconocerlo como propiedad de las etnias nativas” (Espinoza & Iberico, 2021, p. 308). De lo anterior, se puede concluir que el SAIPE era considerado por los líderes y organizaciones indígenas como una institución facilitadora de los procesos de desarrollo y negociación con el Estado y organismos internacionales.

Posteriormente, se instauraron otras organizaciones que, en mayor o menor medida, estuvieron co dirigidas por jesuitas en alianza con líderes indígenas. Entre estas se encuentran la Asociación Indígena para la Educación, Promoción y Defensa de los Derechos Humanos-BIKUT (IDEAPAH-BIKUT), la radio Kampagkis, entre otras.

En suma, esta nueva etapa de la misión jesuita se caracterizó por el interés activo y explícito que tuvo en la promoción y el apoyo directo a los líderes awajún y a sus organizaciones, y por tanto, a sus luchas reivindicativas por sus derechos colectivos (Espinoza, 2016a).

4.3. El involucramiento de la iglesia católica en la compleja y heterogénea política awajún (2000 en adelante)

A partir del siglo XX, las tensiones y disputas entre las organizaciones indígenas y el Estado se agudizaron debido al desinterés sistemático de los gobiernos en la protección e implementación de los derechos territoriales de los pueblos indígenas amazónicos. Como señala Espinosa (2009):

la relación entre el Estado y las comunidades indígenas se caracteriza por la ausencia de políticas públicas adecuadas a los principios y estándares internacionales de respeto a los derechos indígenas (...) que incluyen el derecho a sus bosques y territorios, así como al diseño de sus propios modelos de desarrollo (p. 152)

Contrario a ello, las políticas económicas de los últimos gobiernos, y particularmente del segundo gobierno de Alan García (2006-2011), han estado basadas en la promoción de

las actividades extractivas mineras o de hidrocarburos (Espinosa, 2009), las cuales vulneran los derechos de los territorios y formas de vida indígenas, así como la preservación y sostenibilidad del ecosistema amazónico.

En ese contexto nacional, en el nivel local y con respecto a la misión jesuita, **el SAIPE tuvo un papel importante en el acompañamiento de la lucha awajún y wampis de la región del Alto Marañón durante las protestas de los años 2008 y 2009, conocidas como el “Paro Amazónico”³⁷**, mediante pronunciamientos públicos, donaciones, asistencia técnico-legal, etc. (Arellano-Yanguas, 2014; Espinosa, 2018, Espinoza & Iberico, 2021). Este conflicto se detonó a partir de la aprobación de los decretos legislativos por el gobierno de Alan García en el año 2008 (conocido popularmente como “Ley de la Selva”), los cuales “debilitaban extremadamente los procedimientos de consulta a las comunidades indígenas y desmantelan casi por completo los mecanismos de protección de sus propiedades” (ODECOFROC, 2009, p. 8). Frente a ello, como relata Espinosa (2009):

Entre el 2008 y 2009 se presenciaron en el Perú dos grandes movilizaciones organizadas por indígenas amazónicos. El primer paro masivo de protesta se realizó en agosto de 2008, luego de una serie de protestas locales y regionales que se venían desarrollando desde fines de 2007, y concluyó con la derogación de dos decretos legislativos cuestionados. El segundo paro indígena a nivel nacional comenzó en abril de 2009, luego del incumplimiento del gobierno de derogar el resto de decretos cuestionados, y terminó en junio de 2009, pocos días después de los trágicos sucesos ocurridos cerca de la ciudad de Bagua el 5 de junio de este mismo año. (p. 125)

El 5 de junio de 2009 sucedió la llamada masacre de Bagua el cual representó el quiebre final de las movilizaciones indígenas pacíficas a nivel nacional. Este evento se dio a conocer como el “Baguazo”, debido a que tuvo lugar en la provincia de Bagua, en el departamento de Amazonas, a 6-8 horas aproximadamente por carretera de Santa María de Nieva. Grupos awajún y wampis protestaron en la estación 6 de Petroperú, lo cual

³⁷ Es preciso aclarar que la solidaridad con las protestas indígenas no fue exclusiva de la misión jesuita en el Alto Marañón, sino que esta se dio por parte de las diversas instancias de la iglesia católica. Para mayor información sobre los procesos y cambios de alcance nacional, leer sección 1.1. del presente documento.

derivó en un enfrentamiento con la policía que tuvo un saldo de 33 personas fallecidas (23 policías y 10 nativos) y 1 desaparecido; “la falta de una comunicación efectiva por parte del Gobierno habría detonado la revuelta y violencia que se expandió desde una zona despoblada hasta ciudades cercanas” (Zambrano, 2017, como se cita en Romio, 2021, p. 363).

Asimismo, al año siguiente del Baguazo, directores del SAIPE organizaron talleres en Santa María de Nieva, donde participaron agentes pastorales de la misión, integrantes del equipo del SAIPE y líderes indígenas, con el fin de preparar una estrategia de acción reflexiva para la misión del Vicariato frente a la nueva realidad, más aguda y drástica, que están atravesando los pueblos awajún y wampis del Alto Maraón. En los talleres, se destacó “la necesidad que tenían las comunidades indígenas de adecuarse a los rápidos cambios en el territorio, para lo cual la Iglesia podría ser un acompañante clave” (Espinoza & Iberico, 2021, p. 312).

En ese marco, una de las acciones clave del SAIPE ha sido la creación de “un área de cultura y política dentro del centro social que asumieran sostenidamente la formación de liderazgos indígenas y la promoción de la identidad cultural awajun-wampis en el contexto de cambio local” (p. 313). Así, se diseñó un nuevo programa de formación de líderes en el 2012.

Para ello, el SAIPE ha forjado una estrecha alianza con el Consejo Permanente de los Pueblos Awajún y Wampis (CPPAW)³⁸, el cual pasó a ser, desde el 2010, una plataforma de trabajo continuado para las necesidades de los pueblos awajún y wampis; y desde el 2017 aproximadamente, pasó a ser únicamente Consejo Permanente del Pueblo Awajún (CPPA) luego de que el Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis (GTANW) se constituyera y los wampis decidieran optar por una organización propia³⁹ (Vega, 2018; Espinoza & Iberico, 2021). Como parte de esta alianza, uno de los ejes claves trabajados ha sido ha sido la educación y formación de nuevas generaciones de jóvenes nativos,

³⁸ El Consejo Permanente de los Pueblos Awajún y Wampis (CPPAW) surge en el año 2008 con el nombre de Comisión Especial Permanente de los Pueblos Awajún y Wampis (CEPPAW). Esta comisión se funda “en un contexto particular de agudización de los conflictos socio ambientales, el cual, posteriormente, se encarga de organizar a las comunidades indígenas en los paros amazónicos realizados en el año 2008 y 2009” (Vega, 2018, p. 37-38), del que ya hemos hablado previamente.

³⁹ Evidentemente, entre otras razones vinculadas a las divisiones y disputas dentro del movimiento indígena amazónico.

posicionándose frente a las industrias extractivas a favor de la defensa del territorio y fomentando la agenda del *tajimat pujut* awajún, una alternativa distinta de “desarrollo” a la que propone la visión progresista y extractivista del Estado:

el *tajimat pujut* implica una forma de vida con autonomía por parte de los pueblos indígenas, que parte del control y cuidado del territorio; involucra la exigencia de leyes y políticas públicas que respeten los derechos al territorio y la vida sana en las comunidades; mantener las prácticas de obtención de la visión a través de la toma de plantas; la defensa de los lugares sagrados del territorio ancestral; la no aceptación de la realización de actividades petroleras y mineras en el territorio, así como su defensa pacífica y organizada. (CPPAW y SAIPE, 2017, como se cita en Vega, 2018, p. 50)

Hasta ese momento, vemos una iglesia católica y sus distintas instancias activamente involucradas y brindando apoyo directo a las luchas reivindicativas de los pueblos indígenas amazónicos; sin embargo, este tipo de acciones también ha despertado suspicacias y rechazo por otro sector de la población awajún. El involucramiento de la misión jesuita en las causas y justicia social de las poblaciones nativas ha llevado a que, inevitablemente, se vean involucrados en las divisiones, competencia y pugnas políticas del interior del grupo étnico.

Sobre todo, después del evento del Baguazo, las posiciones y posturas de los awajunes respecto al ingreso de industrias extractivas, la economía de mercado y la defensa del territorio indígena se ha vuelto cada vez más compleja, relativa y matizada, y con ello, generando una mayor heterogeneidad y fragmentación al interior de la política y el movimiento indígena en la zona del Alto Marañón. Por ejemplo, Garra señala que el CAH, “en el transcurso de los últimos años, ha adoptado una posición ambigua, incluso abiertamente conciliadora, frente a las políticas neoliberales del Estado y a los proyectos de extracción minera y petrolera” (2019, p. 268). En esa línea, Vega (2018) señala que el programa de “Escuela de Líderes”, coordinada por el SAIPE, se constituye también en respuesta a “algunos sectores de la propia población awajún que han venido organizándose para facilitar la entrada de proyectos extractivos, y que buscan establecer alianzas con empresas para facilitar los procesos de explotación de los recursos naturales en el territorio” (p. 44).

Es que, tal como señala Greene (2009) manifiesta: “si los awajunes manifiestan distintas preferencias y se hallan fragmentados internamente, lo mismo sucede con las formas de expansión capitalista y las formas de arte de gobernar que uno encuentra en esas latitudes” (p. 205).

Esto se vincula con el hecho que el “Baguazo” atrajo la mirada de diversos sectores de la sociedad: la prensa nacional e internacional, los organismos internacionales de derechos humanos, la cooperación internacional, la academia, la iglesia, etc., haciendo un llamado de atención sobre la urgencia de establecer mecanismos efectivos de diálogo y negociación entre el Estado y los pueblos indígenas (Espinosa, 2010, 2016a; Cavero, 2011; Zambrano, 2017; Romio, 2021). De este modo, se ha buscado establecer puentes de negociación y flexibilidad por parte de ambas partes, tanto el Estado y empresas transnacionales como de las organizaciones indígenas.

En ese marco, varias organizaciones de base, representando cada una a un grupo de comunidades, se disputan entre ellas la posición a mantener frente al Gobierno y las empresas. De hecho, según Castillo (2016) han sido después de los sucesos ocurridos en Bagua en el 2009, cuando se empezó a evidenciar una división mucho más notoria entre las organizaciones indígenas awajún y wampis, diferenciándose aquellas que apoyaban el desarrollo de actividades extractivas en el territorio, y aquellas que se posicionaron en contra de estas actividades.

En ese contexto, en el año 2015, se reportan diversas noticias en la prensa local de Amazonas que dan cuenta de cómo la acción de la misión jesuita y de las ONG mencionadas a continuación, comienzan a ser percibidas como una amenaza por parte de un sector de la población awajún y de su organización política:

En 2015, 16 federaciones indígenas solicitaron el retiro de diversos padres jesuitas y sus allegados por atentar contra las demandas de los pueblos indígenas, por difundir su supuesta oposición a las actividades productivas en la zona, negarles atención en salud y velar únicamente por sus intereses individuales. En reciente asamblea desarrollada en Santa María de Nieva, provincia de Condorcanqui, región Amazonas desarrollada los días 21 y 22 de septiembre, las 16 federaciones indígenas de las 5 cuencas (ríos), acompañados de 55 apus de comunidades, tomaron la decisión de exigir el inmediato retiro del

sacerdote jesuita Carlos Diharce Aguirre, el sacerdote jesuita Evaristo Odar, la teóloga Bridgit Weiler, así como del señor Ismael Vega; denunciándolos de estar constantemente organizando eventos para lograr la división del pueblo indígena, utilizando las ONG. (Bagua Perú, 2015)

De acuerdo con el portal de noticias Bagua Perú (2015), el Vicariato fomentaría conflictos entre los pueblos indígenas para hacerse de los fondos adquiridos por las distintas ONG que se encuentran bajo su dirección, es decir, el CAAAP, SAIPE y el Instituto de Defensa Legal (IDL). Si bien no se trata de información que haya sido confirmada por la orden jesuita, las críticas sobre este modelo de corrupción son respaldadas por diversas organizaciones indígenas.

Además, es necesario indicar que este tipo de noticias se dan en el marco de una competencia entre “diversas organizaciones indígenas, representando cada una a un grupo de comunidades, por el acceso a fondos de desarrollo” (Garra, 2019, p. 33). En relación a ello, Garra (2019), quien desarrolló su trabajo de campo entre 2009 y 2014, señala que la misión jesuita de Santa María de Nieva ha sido “objeto de críticas tenaces en la región debido a su posición política y su rol en la gestión de fondos destinados al desarrollo” (p. 268). Garra (2019) reporta el caso de cómo un proyecto de salud intercultural promovido por un misionero jesuita representó una amenaza y una competencia para el CAH, quienes también tenían un proyecto sobre el mismo tema, aunque desde otra perspectiva. Sin embargo, pese a tener enfoques distintos, generó una sensación de competencias por el acceso a fondos para el desarrollo por parte de varios awajunes.

No obstante, esta noticia, y las dinámicas y pugnas políticas que se generan a nivel interno de la población awajún, son temas que merecen mucho mayor análisis y profundización. Lo que interesa mapear y resaltar aquí, para fines de esta tesis, es la complejidad de las relaciones entre jesuitas y awajunes, resaltando la heterogeneidad de este grupo étnico.

En síntesis, los jesuitas mantienen presencia en Santa María de Nieva y continúan tejiendo alianzas con distintos grupos locales, lo que ha generado fricciones con las agendas de organizaciones indígenas que se posicionan de manera distinta. Aún así, es innegable la participación que han tenido y siguen teniendo en la formación de líderes

awajún, así como en el fortalecimiento del movimiento indígena de la zona del Alto Marañón.

4.4. Síntesis

Volviendo al punto de partida, el rol que ha jugado la misión jesuita en i) la provisión de la educación oficial en el Alto Marañón, ii) el surgimiento de nuevos liderazgos indígenas adaptados a su nuevo posicionamiento en la sociedad y campo político a nivel nacional e internacional, iii) y a la promoción de proyectos y organizaciones para el desarrollo local, ha sido tremendamente crucial a lo largo de la historia de la misión, empezando porque la propia Santa María de Nieva, nuestro lugar de campo, se refunda como puesto misional del Vicariato en 1949, donde se implementan los primeros internados escolares jesuitas, y se brindaron títulos de propiedad en este centro poblado y alrededores. Paralelamente, comenzaron a asentarse comerciantes, y posteriormente, sobre todo desde los ochenta, varios awajunes.

Es preciso mencionar que la iglesia evangélica (el ILV) fue el actor que avanzó mucho más hasta los años 70, adentrándose a varias comunidades del Alto Marañón y brindando mayores oportunidades de viaje de estudios a diversos awajunes que luego se convirtieron en maestros y líderes políticos; sin embargo, los jesuitas también fueron partícipes de ese proceso. Además, después en los ochenta, los jesuitas renovaron su presencia, a través de cambios internos en la misión, y en el marco de grandes cambios a nivel nacional e internacional. De ese modo, empezaron a trabajar codo a codo con líderes indígenas y sus organizaciones, mediante las ONG, fondos económicos para el desarrollo y asociaciones civiles. Estos son elementos del contexto histórico cruciales para comprender el imaginario social de la población local al día de hoy sobre los actores mencionados.

Finalmente, es preciso evidenciar que la presencia jesuita siempre ha despertado apoyo, pero también críticas, tensiones y desencuentros, desde sus inicios, con la población awajún y otros actores, como el ILV y el grupo DAM.

CAPÍTULO V. MIRADA ETNOGRÁFICA: LOS RUMORES QUE CIRCULAN EN SANTA MARÍA DE NIEVA SOBRE LOS PADRES JESUITAS, SU GRUPO DE “FAVORITOS” Y SU LABORATORIO PARA LA CAPTACIÓN DEL DINERO EXTRANJERO

En este capítulo, se analizan los principios que atraviesan los juicios valorativos y las emociones que moviliza la difusión de los rumores entre algunas personas awajún de Santa María de Nieva. Estos rumores estarían basados en una expectativa de “repartición justa”, además de asociación la concentración de poder con actos de brujería y poderes extraordinarios.

Nos centramos más específicamente en los discursos de dos mujeres, pero también incorporaremos, de manera consistente, en sus narrativas, las opiniones, juicios valorativos y emociones expresados por otros interlocutores de la zona. Estas dos mujeres son: i) una dirigente de la ocupación irregular en una propiedad eclesiástica (sección 5.2), y ii) una lideresa local quien tiene una opinión crítica con respecto a una ONG fundada por los jesuitas (sección 5.3). Luego, se analiza la figura de un personaje que aparece en los discursos de varios interlocutores: un antiguo misionero jesuita, quien reside en Nieva desde hace muchas décadas, y se le atribuye la posesión de poderes extraordinarios y de realizar actividades sospechosas y peligrosas (sección 5.4).

Para comprender estos discursos resulta necesario, previamente, explicar el contexto de crecimiento y pobreza urbana en el que se sitúa la circulación de los “rumores” durante el periodo del trabajo etnográfico (sección 5.1).

5.1 Santa María de Nieva y las dos caras del crecimiento urbano

Santa María de Nieva es una ciudad ubicada en el corazón del territorio ancestral del pueblo awajún y actualmente atraviesa un acelerado proceso de expansión urbana. Las ocupaciones y compraventa de terrenos, la especulación del suelo, el crecimiento del comercio, el aumento de la demanda de vivienda y una mayor coexistencia con vecinos migrantes o de origen foráneo (los denominados “mestizos” o *apach*) son algunas de las

cosas que vienen ocurriendo. De hecho, durante el tiempo de mi estadía, la familia que me recibió tuvo una reunión donde participaron dos hermanos, uno que vino de Lima y otra de Bagua, tres hermanos que residen en Nieva y la madre para discutir el futuro de las propiedades ubicadas cerca al puerto del barrio Juan Velasco, las cuales encuentran en un punto urbano clave y “céntrico” en la, aún, pequeña ciudad. Se acordó por mayoría familiar, mediante la firma de un acta, que se destinarán a proyectos de construcción vertical y con material noble para potenciales alquileres de negocios comerciales.

La familia que me hospedó cuenta con un importante capital económico, social y simbólico en la zona. Lucía, la madre, es una mujer awajún que estudió en el internado de las Misioneras del Sagrado Corazón en Santa María de Nieva, y fue una de las primeras en asentarse en el barrio Juan Velasco, cuando recién se estaba formando entre los años setenta y ochenta. Es preciso aclarar que Santa María de Nieva comenzó a crecer como núcleo urbano, a partir de la década de los 50, con el creciente asentamiento de comerciantes foráneos y de indígenas que habían estudiado en los internados de la Iglesia Católica que estaban a cargo de la misión jesuita y de las religiosas de la Compañía Misionera del Sagrado Corazón.

Lucía me cuenta que un “paisano” le regaló esas tierras luego de que ella quedara viuda siendo madre de seis hijos. Sin embargo, en Santa María de Nieva, se rumorea que, en ese tiempo, los sacerdotes jesuitas eran dueños de muchos terrenos, y ellos los repartían entre sus preferidos o los entregaban a sus conocidos que lo necesitaban. Un sacerdote jesuita quien lleva recién 2 años en la zona, de cierta manera valida este rumor, al señalar que en Nieva, las mujeres mayores se han “mal acostumbrado” a pedir terrenos a los sacerdotes. Me cuenta la anécdota de una señora que construyó un muro entre su propiedad y la de la iglesia; sin embargo, se dio cuenta que la señora estaba haciéndolo dentro de la parte que le correspondía a la iglesia. Este sacerdote le aclaró a esta señora cuáles eran los límites, sin embargo, ella se ofendió señalando que solo era un “pedacito” que se estaba tomando y que los sacerdotes antiguos no se hubieran molestado por ello. Otras dos mujeres mayores, que también estudiaron en el internado de Nieva, me comentaron que Lucía había sido una de las beneficiadas por los antiguos sacerdotes.

Contar con una propiedad en Nieva desde esas épocas tempranas, ha beneficiado a Lucía de muchas maneras. Cuando la Municipalidad decidió mover el puerto comercial de Juan Velasco a una zona cercana al lugar donde se encuentra su casa, este cambio trajo consigo un importante aumento de valor a su propiedad, además de haber generado una favorable dinámica comercial en la zona de la cual también se beneficiaba ella. Es así que, en la actualidad, Lucía destina importante parte de su propiedad al alquiler de varios locales comerciales (dedicados a la venta minorista de artículos de ropa, limpieza, utilería y alimentación) a personas “mestizas”, llegando a ocupar toda una cuadra y una esquina entera. Al respecto, el hijo mayor de Lucía, Ernesto, me comenta que la gente le dice continuamente “oye, ¿cuánto recopila tu mamá con todos esos alquileres?, tú mamá debe ser millonaria”. Como respuesta, Ernesto me indica que su mamá no tiene dinero porque, al final, todo lo reparte entre sus hijos, que son siete.

La otra cara de la moneda es la creciente demanda de vivienda por parte de los “nuevos” residentes en Santa María de Nieva. En la casa de Lucía, siempre llegaban Marcial y Florencia, siendo el primero, un familiar consanguíneo, y la segunda, una amiga de la familia; ambos viven en sus comunidades ubicadas a 2 o 3 horas aproximadamente de Nieva en chalupa, sin embargo, pasan temporadas relativamente largas en Nieva por motivos laborales. Ernesto da trabajo a Marcial en su negocio de carpintería cada vez que él lo solicita, y Florencia ayuda en los quehaceres domésticos del hogar familiar. Ninguno tiene propiedad en Nieva, por lo que se hospedan en casas familiares, con el pago mínimo de un alquiler. Por otro lado, un funcionario de la Subgerencia de Infraestructura y Desarrollo urbano-rural de la Municipalidad Provincial de Condorcanqui me indica que, en la carretera, por donde se ingresa a la ciudad de Nieva (en la zona se conoce como la “Y”), están ocurriendo ocupaciones irregulares por colonos por necesidad de vivienda y de encontrar un lugar donde poder asentarse, pero sin saber exactamente cuáles van a ser las medidas que esta institución va a tomar al respecto. De hecho, Ernesto se encuentra bastante preocupado por la potencial ocupación de los colonos en su chacra, que está ubicada cerca de allí, en el lugar llamado Shimbuto.

Garra (2019) relata, a su vez, la fundación de barrios compuestos casi enteramente por personas awajún expulsadas de sus comunidades debido a acusaciones de brujería. Según el funcionario municipal con quien conversé, todas estas son zonas ya

consolidadas al 2022, sin embargo, hay nuevas zonas más arriba que continúan en proceso de expansión urbana de manera irregular, lo cual resulta peligroso porque hay zonas consideradas de alto riesgo para poder tener allí una ocupación de manera legal. Aun así, los terrenos disponibles se han convertido en un bien escaso, y los peligros ante riesgos y desastres naturales no son considerados con seriedad por la población. La ciudad de Nieva está creciendo, y con ella, se **van a agudizar los problemas propios de una urbe, asociados a las desigualdades sociales y económicas que se reflejan en la diferencia en cuanto al acceso al suelo y el uso que se le da.**

En este contexto, me enteré, en una visita a una conocida de Lucía donde yo estaba acompañándola, **que hacía poco, el 12 de febrero de 2022, había ocurrido la primera ocupación irregular liderada por personas awajún en Santa María de Nieva, la cual se había dado sobre una propiedad eclesiástica en el barrio de Juan Velasco.** Daniela, una de las dirigentes, era quien estaba relatando a Lucía lo que había ocurrido durante una asamblea moderada por un juez de paz, mientras yo escuchaba atentamente. Poco después, tras pedir aclaraciones, pude deducir que Lucía y Daniela estaban hablando de una asamblea que se había convocado a causa del mencionado evento. El tema central del relato de Daniela, que estaba cargado de emociones intensas, no tenía que ver directamente con el evento en cuestión, sino más bien con su angustiante temor de recibir ataques de brujería, asunto que también fue abordado en la asamblea.

Además, me era difícil entender lo que decía Lucía, ya que, además de hablar ella combinando el español y el awajún, hilvanaba sus comentarios en torno a este y a otros hechos que habían ocurrido en diferentes momentos del pasado. Así, a mi ignorancia, se sumaba la confusión. En su narración, Daniela pasaba del temor a ser agredida a través de la brujería, a la respuesta oficial de la iglesia local frente a la “invasión” de la propiedad eclesiástica, y de allí, pasó a hablar sobre un antiguo sacerdote jesuita con mucha rabia y desaprobación, y luego, inmediatamente pasó a expresar su indignación por el ejercicio del liderazgo político awajún hoy en día, y su decepción respecto a las ONG, particularmente la ONG fue fundada por los jesuitas. En su discurso, pues, existía una **vinculación directa entre los terrenos, la iglesia católica, el liderazgo indígena, las ONG y la brujería, que le resultaba perfectamente lógica.**

Esta conexión lógica era más o menos la siguiente: “La iglesia católica no tenía posibilidad de reclamar ante la ocupación <irregular> en su propiedad, debido a que por muchos años han acaparado las riquezas (entre ellas, la tierra y el dinero), siendo las ONG una suerte de laboratorio para la atracción y concentración de todo el dinero del extranjero, bajo la fachada (o como dijo, otra interlocutora de la que hablaremos a continuación: “el caballito de batalla”) de la <política indígena para el *tajimat pujut* (“el buen vivir”)>. Sin embargo, lo que realmente ha sucedido es una repartición injusta de la riqueza, beneficiando solamente a los <mal denominados> líderes indígenas, quienes, junto a sus familias, se han convertido en personas con gran capital económico, social y simbólico en la zona, y sobre todo en poderosos brujos, sin realmente haber brindado ningún beneficio de progreso material o simbólico en favor del pueblo al que supuestamente representan frente al mundo”.

En relación a ello, Amelia, quien es una mujer que estudió en el internado de las religiosas católicas y que se asentó en Santa María de Nieva desde temprana edad (al igual que Lucía), me mostró su intensa indignación por los amplios terrenos (50 hectáreas) que había recibido un “líder” awajún –actualmente fallecido– de parte de la iglesia católica cerca de la ciudad de Santa María de Nieva. Amelia no sabe exactamente cómo se ha realizado dicha transacción; sin embargo, ella asegura que ha sido un antiguo sacerdote jesuita, muy cercano a este líder, quien ha utilizado sus “contactos del extranjero” para regalarle dichos terrenos. Además, especula, que durante la época en que este líder trabajó en una de las instituciones vinculadas a los jesuitas debió de haber “capturado” mucho dinero del extranjero para así enriquecerse a sí mismo y a su familia. Yo me muestro sorprendida por la fuerte desaprobación de doña Amelia frente a este líder, puesto que, aparentemente se trataba de un líder apreciado por el pueblo awajún. Ante mi reacción, Amelia sonrío, me mira con algo de desconfianza y responde: “¿líder de los awajún? De los jesuitas, dirás. Es el <caballito de batalla>, el <títere> de los jesuitas para captar dinero del extranjero, porque saben que a los sacerdotes no les van a dar, pero a los indígenas sí”.

Es preciso aclarar que, después de los trágicos eventos del “Baguazo”, las comunidades awajún y wampis, particularmente, las ubicadas en la zona del Alto Marañón, atrajeron el

interés y la atención por parte de la prensa nacional e internacional, la cooperación internacional, los proyectos de desarrollo social y ambiental, y la academia. De este modo, se abrió una ventana de oportunidad para que líderes indígenas lograran gestionar ante la sociedad global la atracción de fondos monetarios destinados a proyectos de desarrollo social y ambiental, a través de las ONG y de las propias organizaciones indígenas. **Santa María de Nieva se erigió, en este contexto, como un lugar clave, en pleno territorio ancestral awajún, donde se establecen estas conexiones económicas con el mundo del “blanco” vinculado al dinero y el poder.**

Como se puede apreciar, entre mis interlocutores **existe una sensación de injusticia respecto a las formas como la misión jesuita ha venido interviniendo en la zona, a nivel económico, político y social.** Por ello, les parece perfectamente “justo” y “correcto” tomar las tierras que les pertenecen a estos, incluso a pesar de estar al margen de la legalidad. Diversos interlocutores me han indicado fervientemente que “un awajún jamás va a robar”, y si lo hace es porque “ya se ha contaminado con las malas costumbres de los mestizos”. Las ocupaciones irregulares en los terrenos eclesiásticos se justifican porque son un acto de justicia, y por ningún motivo, deben tomarse como un robo. Además, añaden que, en la zona, hay mucha necesidad de vivienda, y hay mucha gente que necesita terreno donde vivir, y por lo tanto consideran injusto que la iglesia católica, hasta el día de hoy, sea poseedora de grandes cantidades de tierra en las zonas aledañas a la ciudad. Particularmente, despierta suspicacia el Centro de Conservación y de Espiritualidad Tunaants, ubicado aproximadamente a 20 minutos de Nieva en peque-peque. Para los awajún resulta particularmente susceptible el hecho de que sus “paisanos” y “vecinos” no cuenten con recursos básicos para la vida, como vivienda, comida, ropa, etc. Les resulta doloroso ver el aumento de la demanda de alquiler para vivienda, de lo que concluye que “no tienen donde vivir”. Incluso, Lucía se preocupaba mucho cuando yo le decía que rentaba un departamento en Lima para tener donde vivir, pero que no tenía aún una vivienda propia; y ella me insistía en que debía adquirir un terreno propio.

Otra de mis interlocutoras, Rocío, me comentó que, entre algunos awajún de quienes ella es pariente, se había estado planeando saquear las propiedades y bienes de los jesuitas y de la ONG que estos fundaron. Me señaló que, felizmente, ella y otros aliados/as

podieron advertir de esta situación a los padres sacerdotes, quienes negociaron con las organizaciones indígenas a las que pertenecían y, finalmente, el conflicto no escaló. No obstante, ella cree que los jesuitas han venido recibiendo amenazas anónimas. Esta postura suena lógica en la medida que uno de los sacerdotes jesuitas me indicó que ellos ahora tienen que mantener todas sus puertas cerradas y aseguradas, puesto que la situación se ha puesto peligrosa y tienen miedo de recibir ataques. Esto me lo comentó a raíz de que tuve problemas para abrir la reja y alcanzar el timbre durante una de mis visitas. Él me indicó, además, que esto no debiera de haberme ocurrido, ya que los religiosos siempre están abiertos y al servicio de los demás.

En los siguientes subcapítulos, se analizará a detalle el contexto social y las lógicas indígenas que posibilitan la construcción de estos discursos e interpretaciones en torno al poder de la misión jesuita, el liderazgo indígena y la ONG, difundidos a través de rumores, en un contexto de expansión, crisis económica y precariedad urbana.

5.2. El discurso de la dirigente: Reclamando justicia frente a las tierras y riquezas mal repartidas

Mientras paseaba con Daniela por el terreno eclesiástico que había sido ocupado por diversas familias, ella me repetía varias veces: “aquí he vivido una hermosa historia, señorita”. Ella me repetía que teníamos que sentarnos un día con más tiempo a conversar con masato. Era un terreno ubicado en el barrio de Juan Velasco, frente a la ONG vinculada a los jesuitas, a la que llamaré de ahora en adelante simplemente como “la ONG”. Efectivamente, el último catastro actualizado de la Municipalidad Provincial de Condorcanqui (año 2023)⁴⁰, el terreno figura como propiedad del Vicariato (ver figura 4). Desde esta zona se puede tener una vista panorámica de la ciudad de Nieva (ver figuras 5, 6 y 7), y mientras paseaba con Daniela, ella me repitió varias veces: “qué bonita esta vista, señorita, mira, qué bonita vista, ¿no?; esto es para mis hijas, para mis <paisanos>”.

⁴⁰ Sin embargo, el funcionario de la subgerencia de Infraestructura y Desarrollo urbano-rural de la MPC a quien entrevisté, me indicó que el catastro “no está sincerado”, ya que hoy en día hay muchas ocupaciones irregulares que aún no se evidencian en este instrumento de gestión del territorio.

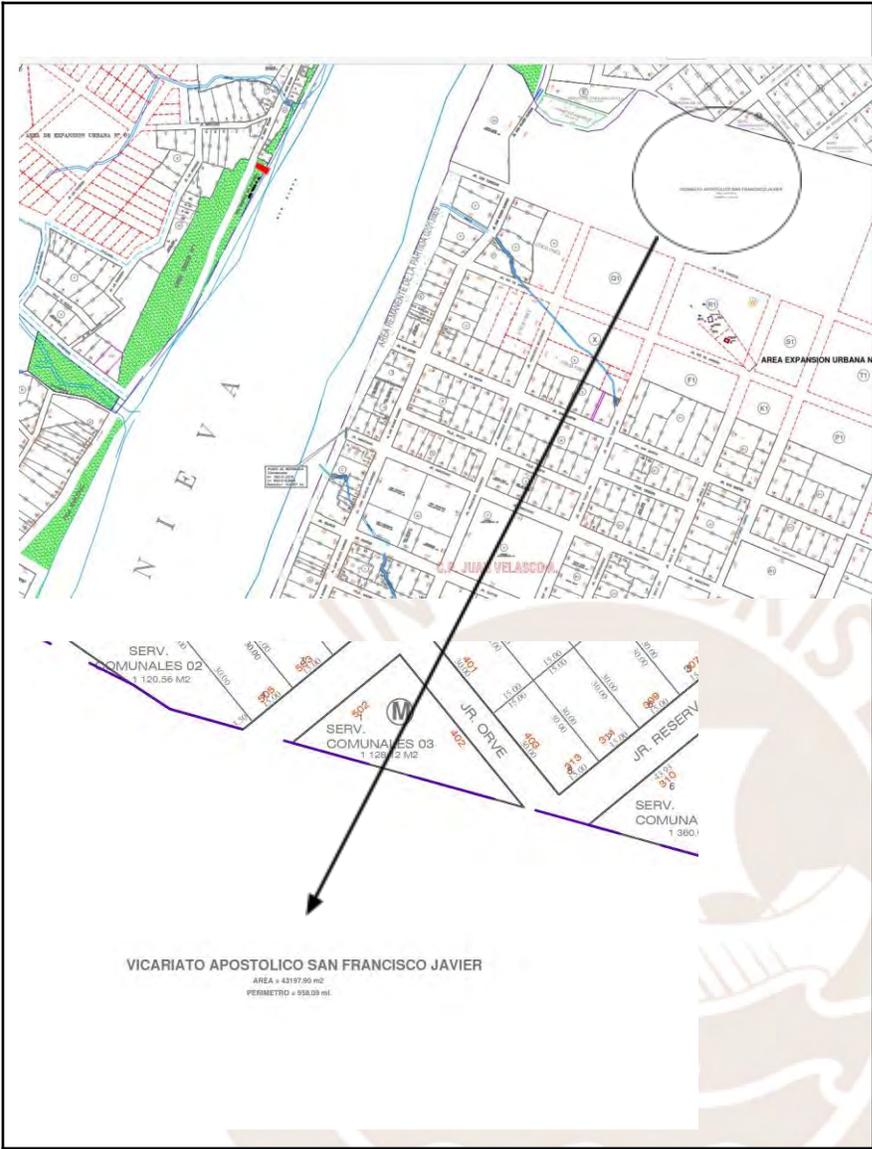


Figura 4.

Plano catastral de Santa María de Nieva.

Fuente:
Municipalidad Provincial de Condorcanqui (2023)

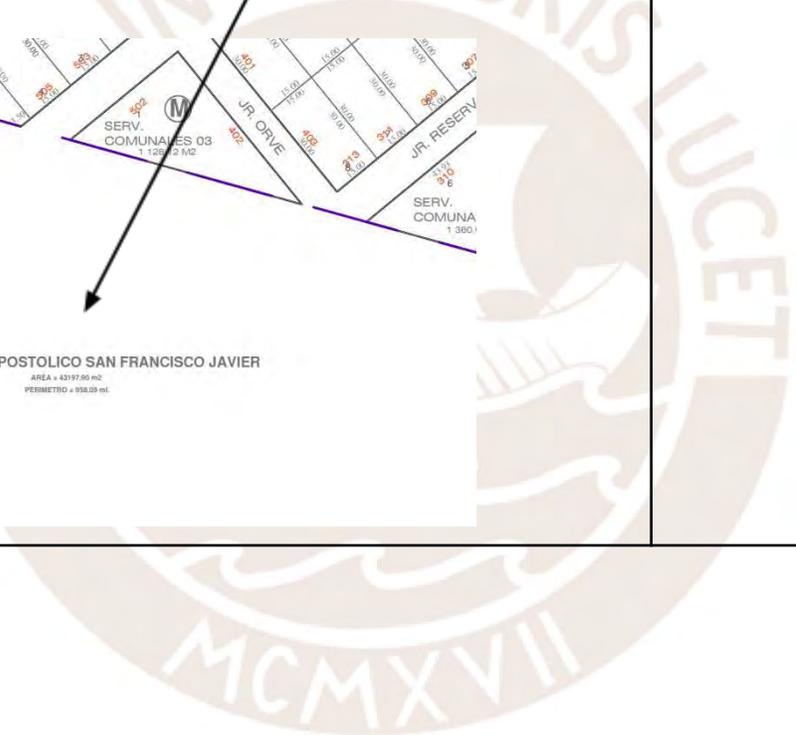




Figura 5.
Vista panorámica desde la propiedad ocupada.

Foto tomada en abril, 2022



Figura 6.
Daniela en el terreno ocupado.

Foto tomada en abril, 2022.



Figura 7.

Terreno ocupado.

Foto tomada en abril, 2022

Mientras caminábamos, yo le pregunté si la iglesia se había pronunciado al respecto, a lo que ella me respondió: “la iglesia solo ha dicho que lo va a dejar en manos de la Municipalidad, pero ¿qué puede hacer pues, señorita? A la iglesia no le conviene protestar, sino imagínese el escándalo que se armaría frente a la prensa, con titulares como <la iglesia le quita terrenos a personas necesitadas>, no le conviene”. También me mencionó que la iglesia ha indicado que el terreno invadido se venía utilizando por los estudiantes del Instituto Superior “Fe y Alegría” para realizar sus prácticas en campo. Sin embargo, ella indica con escepticismo que nunca vio nada, y que el lugar donde hacen esas prácticas es en Pampa Hermosa y en el terreno frente a este, ambos ubicados a 5-10 minutos en peque- peque de Santa María de Nieva. Esto es parcialmente congruente con la versión de los sacerdotes jesuitas entrevistados, quienes señalan que era un terreno sobre el que aún no se había definido para qué fines destinarlo, pero sí se había contemplado la posibilidad de cederlo al Instituto Superior. Otra opción era destinarlo para actividades a favor de la conservación botánica o paisajismo en la zona, considerando que ello ha ido decreciendo a raíz de la expansión urbana.

Frente a ello, Daniela añade que “aquí hay mucha gente con muchas necesidades y habiendo tanto terreno libre, señorita, no puede ser posible”. De este modo, ella expresa

el sinsentido que le parece que la iglesia mantenga desocupados estos terrenos en Nieva y alrededores, habiendo tanta demanda de suelo en la zona por nuevos residentes.

Daniela fue una de las dirigentes que impulsó y organizó el proceso de ocupación del terreno eclesiástico. Ella es originaria de Nieva, católica no practicante, su apellido paterno es “mestizo”, proveniente de una de las cuatro familias ecuatorianas que se asentaron en la zona⁴¹, y su apellido materno es originario awajún. Su familia materna es originaria de una comunidad ubicada en la cuenca del Cenepa. Ella aprendió a hablar en awajún, sin embargo, ahora prefiere comunicarse en español porque dice que ya se acostumbró por todos los años que ha residido en Lima. A los 14 años, ella decide “escaparse” de su casa, en un camión rumbo a Lima junto con otras compañeras de la escuela, donde trabajó por muchos años como empleada doméstica, y donde tuvo a su primera hija, quien ahora estudia en un instituto superior de la ciudad metrópoli. Años posteriores, también ha trabajado en las ciudades de Chiclayo y Trujillo como empleada doméstica y en atención al cliente en un negocio de abarrotes.

Actualmente, Daniela tiene 37 años, y convive con su hija de 9 años y su hijo de 5 años a quienes tuvo con su actual pareja, quien trabaja como funcionario en la Municipalidad Provincial de Condorcanqui. Ella cuenta con un terreno en el barrio Juan Velasco de Nieva, donde ha construido una casa de dos pisos de ladrillo y cemento, y donde tiene un negocio propio de abarrotes y alimentos de primera necesidad. La construcción a base de material noble es muy poco común en la zona, sobre todo para las viviendas. En ese sentido, el interés personal de Daniela para liderar la ocupación de terrenos no fue una cuestión de necesidad de vivienda, como se podría suponer rápidamente. En sus palabras:

“(…) cuando yo era empleada doméstica en Lima, y yo miraba a esos mestizos, y decía, já, pero qué bien viven estos mestizos, y yo decía para mi adentro, algún día voy a tener una casa así, como la de esos mestizos (...) aquí, señorita, [en el terreno ocupado] que ellas [mis hijas] construyan un negocio, un hotel, mire, con esta hermosa vista, que ellas hagan lo que quieran, pero no quiero que pasen,

⁴¹ En Nieva, es común escuchar que existen 4 familias mestizas originalmente provenientes de Ecuador que vinieron a la frontera en busca de oro, y se asentaron en la zona.

como mujercitas, todo lo que yo he pasado (...) ¿Sabes dónde he aprendido yo eso, señorita? En Chiclayo. Yo pensaba que quienes hacían esto eran las personas necesitadas, que no tenían su casa, pero no, yo veía médicos, señoritas, doctores, haciendo esto, y así fue como aprendí”

En su caso, la ocupación del terreno funciona como un mecanismo de acumulación de activos familiares ya que planea dejarlo como herencia para sus hijas; no obstante, este no es el caso de todas las personas que fueron parte del proceso de ocupación. Además, el discurso que Daniela construye alrededor de este evento para legitimar sus acciones incorpora una serie de elementos que complejizan el caso, los cuales están vinculados a las nociones y expectativas de i) justicia, ii) liderazgo indígena, y iii) las jerarquías sociales, como veremos a continuación.

5.2.1. ¿Robo o Justicia?: Repartiendo lo que sólo sus “favoritos” pudieron acceder

Mientras caminábamos por el terreno ocupado, Daniela y yo veíamos como varias personas ya estaban construyendo y residiendo en el lugar. Se acercó a una familia joven, compuesta por una mujer, un hombre y un bebé, y les dijo: “ya ves, ya tienes tu casa, ahora sí, ya no estás pagando alquiler en un cuartito”. La enorme sonrisa en las caras de la pequeña familia me resulta inolvidable. Daniela me cuenta que, pese a haber sido muy criticada por parte de otras personas awajún en algunos medios locales comentando que “el awajún nunca ha hecho eso, nunca haría eso”, ella se defiende diciendo que “es cierto que el awajún nunca roba, **pero esto no es un robo, es lo justo**”. Pese a que, la ocupación del terreno está al margen de la legalidad, ella alude a que es un acto de justicia, siendo una suerte de labor social y un servicio a favor de su pueblo, de sus “paisanos”.

Así, el mismo hecho puede verse desde dos puntos de vista distintos, donde ambos dan a notar los principios éticos e ideales que caracterizan la pertenencia al mismo pueblo awajún: 1) si se lee la situación como una “invasión” o “captura” de la propiedad que legítimamente le corresponde a un otro, este es socialmente sancionado y visto como un acto inmoral; en cambio, 2) si se lee la situación como una forma de repartir la tierra, un

bien necesario,preciado y escaso, de una forma relativamente más equitativa, al dárselo a quienes lo necesitan, este es visto como un acto moral y de justicia.

Además, a la argumentación de Daniela, se le añade un elemento fundamental para justificar el por qué sus acciones “son un acto de justicia”; y es su percepción sobre cómo la iglesia católica ha venido distribuyendo de manera injusta los beneficios y oportunidades que ofrece entre los awajunes de la zona.

Ella me comenta que la Iglesia “no los ha ayudado en nada”, cuando se supondría que ellos tendrían que ayudar a los más necesitados, “lo único que han hecho es darle todo a sus *favoritos*, a ellos sí les han dado educación, terrenos, trabajo, todo”. Aquí resulta interesante ver como pasa directamente a personalizar sus argumentos, con particular indignación, rabia y fastidio: “hay un antiguo sacerdote jesuita que le ha dado todo a su *amante* (se refiere a un antiguo líder awajún); a él *le ha dado todo; le ha regalado terrenos, le ha dejado tener dos mujeres, hasta se lo ha llevado a Europa a estudiar, supuestamente para que traiga progreso a su pueblo, lo han preparado para eso, <líderes> le dicen, y ¿qué ha hecho ese señor? enriquecerse bien, llenarse los bolsillos (...)*”.

Daniela hace referencia a una relación personalizada y de propiedad que existiría entre este antiguo sacerdote y líder awajún. En su discurso (ver cursivas), resalta relaciones de autoridad y control, por un lado, y de obediencia y dependencia, por el otro, que expresarán, además, una relación de protección y cuidado. Con respecto al vínculo de pareja de este antiguo líder con dos mujeres, cabe aclarar que esta es una de las prácticas que erradicaron las iglesias en el Alto Marañón, incluyendo la misión jesuita. Según cuenta el padre Guallart (1997) en sus crónicas:

Los demás que no están bautizados tienen la dificultad de la poligamia. Esta vez les abordé la cuestión con toda claridad y ninguno se atrevió a resolver este problema difícil. Todos ponían sus excusas (...) a pesar de sus repulsas no por eso he roto, ni mucho menos, con todos aquellos que se han negado a dejar a sus mujeres para hacerse cristianos. Hemos seguido tan amigos como antes. Naturalmente continué haciéndoles regalitos para atraerles más y más, y ellos han

sabido responder muy bien a mis muestras de amistad. Dios quiera que el cariño y los obsequios vayan moviendo poco a poco sus corazones infantiles. Será obra de mucho tiempo y de mucha paciencia. Afortunadamente como hay escasez de mujeres son más los que tienen una sola mujer. Unos y otros desean ardientemente hacerse cristianos y tienen mucho en que todos sus hijos lo sean, aunque ellos no lo puedan ser. (p. 89-90)

Desde la perspectiva de Daniela, el caso de este antiguo dirigente es interpretado como una excepción hecha con el “favorito” de uno de los misioneros. Aunque aquí es importante matizar que no se trata de un caso de poligamia, sino de dos compromisos consecutivos.

Este vínculo de poder y subalternidad podría ser vista desde una lógica occidental como una relación “paternal” o incluso “paternalista”; sin embargo, Daniela la interpreta desde una lógica de “amantes”. Esto podría deberse al hecho de no comprender plenamente, desde las lógicas indígenas, el celibato de los misioneros, por lo cual buscarían reemplazar la relación con mujeres con otro hombre; finalmente, también podría deberse a la existencia de rumores sobre la homosexualidad de este misionero en particular.

Frente a esta narrativa, es importante hacerse un par de cuestionamientos para seguir desglosando el análisis: el primero, 1) ¿por qué Daniela recurre a personalizar su argumento en torno a las “injusticias” cometidas por la iglesia católica, citando directamente este ejemplo entre un antiguo sacerdote y líder? ¿desde qué posición en el entramado social y de parentesco está enunciando su percepción de los hechos?; y el segundo, 2) más allá de que solo cite un ejemplo, ¿la percepción que ella tiene en torno a la distribución “injusta” y el tipo de vínculo creado entre jesuitas y awajunes la tienen también otros residentes de Nieva? ¿otros awajunes también hablan de “favoritos” y “amantes” tal como ella lo hace?

Con respecto a lo primero, es importante dar a conocer que, en la zona, han existido y existen competencias y rivalidades entre grupos familiares reconocidos como “poderosos”. Una de estas familias es la de Daniela y la otra del líder a quien ella critica. En relación a ello, uno de mis interlocutores me comentó que, antiguamente, la familia de

Daniela originaria del Ecuador se dedicaba a la extracción de oro y comercializar productos, siendo reconocidos en la zona como una familia “acomodada”. Esta antigua rivalidad se mantiene hasta el día de hoy, y se activa más aún en el contexto del poder que la familia rival ha logrado alcanzar en las últimas décadas. Conocer este dato nos permite poner en contexto y tomar en cuenta la posición social desde la cual Daniela está enunciando sus percepciones de los hechos.

No obstante, y con respecto a lo segundo, las percepciones de Daniela no resultan ser un caso aislado dentro del entramado social de Nieva; de hecho, se puede verificar que las alusión a los “favoritos” y “amantes” para referirse a los vínculos establecidos entre algunos jesuitas y sus paisanos se encuentran bastante presentes en el imaginario social de varios awajunes.

Por ejemplo, cuando se “rumorea” sobre la homosexualidad del antiguo sacerdote al que Daniela hizo referencia, existen dos posturas opuestas, o i) que **sí** es cierto porque hay varias historias de los vínculos estrechos y cercanos que tiene con varones de la región, quienes son sus “amantes” y a quienes les ofrece oportunidades laborales, económicas y/o viajes, sumado a su desenvolvimiento corporal y su forma de expresarse que no corresponde con los cánones de la masculinidad local, o ii) que **no** es cierto y se le acusa falsamente de “tocamientos indebidos a jóvenes varones” producto de la desaprobación y envidia que le tienen por “ayudar” a determinadas personas, quienes son sus “favoritos”, mientras que “a ellos no”. Lo interesante de notar aquí es que, sea cual sea la postura, la alusión a los “favoritismos” y a los “amantes” es una constante alrededor de este antiguo sacerdote.

Se escuchan historias de jóvenes varones que han recibido oportunidades de viajes a otras provincias del Perú, apoyo económico para construir sus casas o adquirir terrenos, y/o que han trabajado con él por varios años en sus “sospechosos”⁴² proyectos personales, siendo oportunidades que solo lo poseen un grupo “selecto”, de quienes algunos sospechan que son con quienes tiene relaciones sexo afectivas.

⁴² Más adelante hablaremos de ello, en el subcapítulo 5.4

Si bien los “rumores” que circulan se concentran alrededor de este personaje, es necesario reconocer cómo la construcción de este imaginario social, en realidad, se refuerza a partir de los recuerdos o experiencias de varios awajunes con los misioneros en décadas anteriores, vinculado a sus “favoritismos” y las formas que tenían de vincularse con ellos o sus parientes. Por ejemplo, una de mis interlocutoras relata lo siguiente:

“uno tiene que hacer [pretender] que no es cierto; todos tienen sus cosas, los padres [misioneros] también [tienen] sus cosas, es normal, pero no por eso lo vas a acusar pues, no por eso vas a malograrle la vida, no vas a borrar todas las otras cosas que ha hecho [que son positivas]; si tú le pides ayuda al padre, el padre te la da (...) Cuando estábamos todas en el internado, había un padre que se enamoró de Estela, pero a ella no le gustaba, entonces, se escapó, y la madre, la quería mucho, la *prefería*, de la cólera ha quemado toda su ropa, su cama, *su bicicleta que le regalaron solo a ella*, y todas nosotras rogándole a la monja que nos regale a nosotras, pero ella llorando lo ha quemado todo (...)”

En este momento de su explicación, le pregunto si no es cierto que los sacerdotes no pueden tener pareja. Ella me mira, y me dice:

“Sí pues, pero todos tienen sus cosas, eso no es posible (...) además, así somos las mujeres, bonitas, seductoras, aunque no queramos, siempre les vamos a gustar (...) De niña, Estela era bien rebelde, ella le gritaba y le decía ‘madre mala, madre mala’, *si Estela se hubiera quedado en el internado y hubiera hecho caso, docente hubiera sido, o hasta profesional pudo haber sido*, pero no hizo caso, no terminó, no hizo lo que ellos [los y las misioneros/as] querían”.

Más allá de buscar la verdad en este controvertido caso, se puede ver cómo vuelve a aparecer la alusión a personas “preferidas” / “favoritas” en el relato de la interlocutora, así como el trato de poder y subalternidad entre misioneros e indígenas, basado en una relación de control, dependencia, obediencia y protección y cuidado, a la vez. Asimismo, en el relato, se observa que esta lógica de los “favoritismos” y subalternidad se asocia tanto para los misioneros jesuitas como para las misioneras indistintamente. En esa línea, la tesis doctoral de Romio (2017) recoge testimonios de antiguos líderes awajún respecto al rol y trato de los misioneros en las escuelas, que coinciden con lo planteado:

“[...] Estos jesuitas tenían poder de decisión. Nosotros creíamos como hijos de ellos. Te hablo de quinientos niños y niñas que crecían así. Muchos terminaban su primaria allá. Las secundarias se han construido luego. Te decían “¡Mejor cástate! Te vamos ayudar. Te vamos hacer profesor”. Y el padre lo casaba. Y él lo seguía para que sea profesor. Y la gran mayoría se hizo profesor. No quiere decir que todo era pacífico. *Estos curas de miércoles te castigaban de lo peor.* ¡Eran como un ejército!” (testimonio recogido por Romio, 2017, p. 248)

Otros comentarios que también circulan entre mis interlocutores es que “los jesuitas apostaban por la formación en institutos superiores para los awajún, ya que creerían que los awajún no dan la talla para ingresar a las universidades”; sin embargo, a “sus favoritos, a ellos sí como les han dado oportunidades de estudiar hasta en universidades del extranjero”. Incluso cuando solicité a uno de mis interlocutores, quien cuenta con varios familiares laborando en la Municipalidad local, facilitarme el plano catastral de Nieva, me cuenta que su primo le preguntó: “¿Y para qué es?” y cuando se enteró que era para “desenmascarar a los jesuitas” (esta es la forma como inevitablemente algunos explican mi tema de tesis), rápidamente se comunicó con el área para solicitar el plano catastral. Mi interlocutor me dijo explícitamente lo siguiente: “es que mi primo es un resentido de los jesuitas, porque le dijeron que él no iba a ingresar a la universidad; y sí, el hombre sufrió para sacar su tesis, igual que tú, pero lo logró”.

Es necesario aclarar que no se debe asumir que lo esperado (o el principio ideal) para nuestros interlocutores es la existencia de un sistema democrático, impersonal y meritocrático para el acceso a bienes y servicios de la iglesia dirigido a la población local, tal como sí sucedería en el mundo institucional occidental. Quienes sí piensan así son los jesuitas más jóvenes, quienes apuestan por esta solución para calmar las tensiones y conflictos latentes. Uno de estos sacerdotes jóvenes, quien trabaja en la zona recién hace un par de años indica lo siguiente: “si vamos a ceder terrenos, tiene que ser para el bien común, para una institución, como la UGEL, para un colegio, o un puesto de salud; sin embargo, para personas con nombre y apellido, no podemos hacer eso. Hay que ser autocríticos con nuestras prácticas en el pasado y eso no se puede seguir repitiendo”.

Un antiguo trabajador de la ONG fundada por jesuitas me comentó confidencialmente que, una vez, transportó muchas donaciones traídas de las iglesias europeas por la temporada de navidad que los sacerdotes locales mandaron a quemar. Me señaló con gran pena que había muchos bienespreciados. Esto se debió a que los sacerdotes temían despertar malentendidos entre la población con la repartición de dichos bienes, así como de crear falsas expectativas de que tenían mucho dinero y contactos con el extranjero. Cualquier práctica que escape de la impersonalidad (como “donar”) no sería aceptada por los “nuevos” sacerdotes.

No obstante, en Santa María de Nieva, es común escuchar la crítica de que “los jesuitas de ahora ya no son como antes, ya no se involucran con las personas, son más distantes, no se les conoce mucho”. Esto se debe a que, en realidad, lo implícitamente esperado (el principio ideal) que rige a varios awajún son las relaciones basadas en el parentesco y en una ética de la redistribución, entendiendo el parentesco, no como atributos biológicos y consanguíneos intrínsecos, sino como una intensidad y cercanía afectiva en las relaciones de mutualidad y reciprocidad, donde tener parientes en diversos lugares físicos, y en diversos campos políticos, económicos y sociales, permite ampliar horizontes, oportunidades y posibilidades a toda la red familiar (Gow, 1997; Overing y Passes, 2000; Espinosa, 2016b; Codjia, 2016; Perez Gil, 2020).

Dicho de otro modo, los awajún no tienden a condenar las relaciones personalizadas, “cara a cara”, establecidas con los misioneros en décadas anteriores, sino cómo esto, desde sus percepciones, no ha supuesto un flujo cotidiano de acciones que implica la generosidad, el compartir y la redistribución de oportunidades y beneficios entre sus “paisanos” y, en lugar de ello, se ha visto reducido a un grupo de “favoritos”. Para comprender mejor cómo funciona este principio de la “redistribución”, analizaremos la opinión de Daniela con respecto a las acciones de un antiguo líder awajún, quien fue beneficiado por los jesuitas.

5.2.2. El deber del líder indígena: Traer a su pueblo los recursos y poderes del “blanco”

En el discurso de Daniela se observa su desaprobación y rechazo particularmente hacia las acciones políticas de un antiguo líder awajún que recibió ciertos beneficios gracias a sus vínculos personales con los jesuitas. El núcleo de su reclamo reside en la expectativa de una repartición más justa o equitativa, o al menos, más desconcentrada, de la riqueza y las oportunidades económicas en el territorio:

“(…) hasta se lo ha llevado a Europa a estudiar, *supuestamente para que traiga progreso a su pueblo, lo han preparado para eso, <líderes> le dicen, y ¿qué ha hecho ese señor? enriquecerse bien, llenarse los bolsillos* (...) [Dicen] que es un líder, ¡já! (se ríe sarcásticamente). Hasta *waimaku* le han dicho. Ya no hay *waimakus* ahora. Me vas a disculpar, señorita, pero yo sí le he deseado la muerte a ese *brujo*, ¡ese señor es un vividor! (alza la voz, enfatiza), un *vividor de los awajún*, yo vivo de mi trabajo, me saca el ancho, y él de mi cultura, es un vividor, *se ha enriquecido a costa de su pueblo* (...) nadie se acuerda de estas zonas, de traer educación aquí, trabajo para su gente”.

En el testimonio de Daniela hay varios elementos a desmenuzar para el análisis, además del eje transversal que es la expectativa de redistribución, tales como i) su concepción sobre el liderazgo (y la alusión al *waimaku*), ii) lo que se entiende por ser un “vividor” de “su cultura”, iii) lo que se entiende por “progreso para su pueblo”, y iv) el haberle llamado “brujo” al líder a quien critica.

Para Daniela, y varios otros awajún con quienes he conversado, lo que este líder debió haber hecho es repartir las oportunidades y beneficios que él consiguió para sí mismo y su familia, hacia el resto de sus “paisanos”. La figura de este líder es particularmente crítica, ya que, es vista por los locales como una persona que ha llegado a acumular bastante prestigio, poder y acceso a diversos bienes y servicios a diferencia de otros líderes o “favoritos”, y por tanto, siendo mayor su deber con su colectivo. Pero también se escucha desaprobación y rechazo hacia otros líderes por razones muy similares, acusándolos de “vividores” (categoría que analizaremos), por tener “varias mujeres”, y dinero para adquirir terrenos y propiedades, incluso, en otros lugares del país. En esa línea, Espinosa señala lo siguiente (2016):

la elección de los representantes o líderes políticos en las sociedades indígenas responden propiamente a la organización jerárquica de sus sociedades, legitimadas por ellas mismas, basadas en vínculos de parentesco transmitidos intergeneracionalmente. Ello se diferencia del ideal democrático asociado a la rotación y renovación de cargos de liderazgo político, basado en elecciones y un voto democrático. Existen ciertos grupos familiares donde se reconoce tales cualidades de liderazgo, **y la población espera de estas personas ciertos bienes y servicios distribuidos.** (p. 138)

En las sociedades indígenas amazónicas, se espera que existan líderes o familias con mayor estatus, que tienen el deber de compartir y repartir sus excedentes sin dejar de ocupar esa posición privilegiada en el esquema social. Exactamente, lo que se critica que es concentración y acumulación de un líder que ya se comienza a percibir como desmedida y peligrosa, cayendo en la mezquindad y egoísmo.

En ese sentido, es preciso aclarar que la expectativa de varios awajunes no vendría acompañado de un “comunitarismo perfectamente equitativo e igualitario”, tal como muchas veces se ha tendido a representar a la vida indígena; sino que este proviene de una ética basada en relaciones de reciprocidad y jerarquía, que se legitima mediante la figura de una persona con mayor poder y estatus pero que, a la vez, es generosa y cooperativa con sus “paisanos”. De hecho, como ya hemos visto, Daniela también tiene intereses personales detrás de la ocupación irregular que ha impulsado, vinculado a una búsqueda de acumulación económica intergeneracional a través de los terrenos ocupados, pero, a la vez, se justifica en que esta posición de ventaja social no implica dejar de ser cooperativa y generosa con sus “paisanos”.

Por otro lado, se observa que es común calificar de “vividor” a algunos líderes indígenas, y a diferencia de ello, Daniela señala que ella vive de su trabajo, “se saca el ancho”⁴³, y también me dice que “ve a muchos de sus paisanos luchando como ella”. En ese sentido, aparece otro principio moral en el discurso de varios awajún vinculado a una **ética del trabajo como un acto productivo, creador de valor, y de realización individual y**

⁴³ Es una forma de expresión común entre los peruanos para referirse a que se trabaja esforzada, sistemática e incesantemente.

familiar, y de haber excedentes, para lo comunal y colectivo, las cuales tradicionalmente corresponden a una ética migrante andina y/o moderna capitalista.

Según Adams & Valdivia (1991), al estudiar el surgimiento del sector urbano informal impulsado por migrantes andinos, no solo se valora el enriquecimiento sino la valoración ética del trabajo incesante, continuado y sistemático. Si bien el espíritu del capitalismo normalmente se vincula con comportamientos centrados en una dinámica individual, en contraste, los autores encuentran que el impulso empresarial de los informales peruanos involucra a grupos más extensos, relacionado al peso de lo comunal y lo familiar.

Las dinámicas que suponen habitar un espacio urbano como Nieva, tal como la condiciones típicas del trabajo asalariado y la precariedad urbana⁴⁴ así como la creciente coexistencia con “mestizos” (muchos de la sierra y costa norte del país)⁴⁵ va permitiendo que las lógicas típicas de las sociedades indígenas amazónicas, como las de parentesco, redistribución y reciprocidad, a su vez, se interrelacionen con lógicas y éticas que corresponden más a una tradicionalmente andina migrante o moderna capitalista, como hemos visto.

En esa línea, es preciso aclarar que el grupo de personas que ha dirigido la ocupación de terrenos ha estado compuesto por awajún y mestizos residentes en Nieva; por lo que la concepción de Daniela referida a sus “paisanos” y a su “pueblo” también tiene que ver por la ciudad en la que cohabitan, y por su identificación económica y social, mas no exclusivamente por el componente étnico. Si bien ahora Daniela ocupa un estatus mayor en el esquema social, como ya hemos descrito, su identificación económica y social con ellos proviene de sus vivencias en el pasado, tras haber atravesado por problemas asociados a la precariedad urbana.

⁴⁴ De todos modos, es preciso aclarar que los límites entre lo urbano y rural de las familias de Nieva son flexibles y dinámicos; es un caso raro que alguna familia no tenga su propia chacra, ubicada normalmente entre 20 minutos y 2 horas de la ciudad.

⁴⁵ Hay mucha influencia de la sierra cajamarquina en la zona, observándose, por ejemplo, a varios awajún escuchando, bailando y promoviendo el aprendizaje del huayno cajamarquino, así como a curanderos awajún (“*iwishín*”) usando la hoja de coca como parte de sus procesos de sanación, entre otros.

También Daniela hace referencia a que el susodicho líder “vive de su cultura”, es un “vividor de los awajún”, lo cual también se ha escuchado en otros awajunes de manera literal. Para comprender ello, lo cual está vinculado con las concepciones locales en torno al trabajo y *expertise* de un líder indígena, resulta ilustrativo el testimonio de Lucía sobre su rol al representar al pueblo awajún en diversas conferencias en Europa: “me escogieron a mí porque otras mujeres no saben cómo hablar, y yo era la única mujer que sabe hacerlo (...) como líder, hay que hacer teatro, hay que decir lo que ellos esperan que tú digas”. Cabe mencionar que Lucía ha estudiado en el internado católico de las misioneras y tiene una amplia trayectoria como representante de organizaciones de mujeres artesanas y lideresas indígenas.

El trabajo de líder indígena se concibe como la habilidad que éste tiene para hacer uso instrumental de la identidad étnica, a partir de la “autoexotización” y la performance de su “cultura”, para lograr los fines esperados como sujeto político, es decir, mediar por los intereses a favor del pueblo que representa. Esto se vincula con lo que los Comaroff (2009) denominaron “*Ethnicity Inc.*”, al emerger “una dialéctica lábil de, por un lado, la incorporación de la identidad y, por otro lado, la mercantilización de la cultura” (p.140), que, a su vez:

abre nuevos significados en la producción del valor, en reclamar reconocimiento, en afirmar soberanía, en dar una voz afectiva de pertenencia (...) pero también las etno-mercancías son vulnerables a los caprichos del comercio, que demanda la alienación del patrimonio, en el balance entre el exotismo y la banalización, una ecuación que comúnmente requiere <nativos> para performar a sí mismos de una manera en la que convierte su indigenidad legible para el consumo de otros. (p. 142)

Como señala Dietz (2003), en cuanto al uso político de la cultura y como un recurso, paradójicamente la construcción de la etnicidad es un proceso arbitrario, sustentado en un repertorio objetivable, a priori, de elementos culturales con sustancia propia, y esta construcción dependerá del estatus que posee el grupo étnico en la sociedad mayoritaria “global” y su capacidad para competir por los recursos frente a otros grupos que la

conforma. El abanico de estrategias de identificación depende básicamente del tipo de relaciones establecidas entre minorías y mayoría.

Cabe precisar que el uso político y como recurso de su etnicidad, a la que se tiene que recurrir, no resulta problemática para los locales, siendo, más bien, considerada como parte del trabajo rutinario y *expertise* del líder indígena en el mundo de hoy; el problema viene con la tensión entre acumular y repartir, entre ser “mezquino” o ser “generoso”, ya analizada previamente. Al ellos percibir, que su rol como líder, le ha traído beneficios materiales y simbólicos sobre todo a nivel personal y familiar, y no a nivel colectivo, esto lleva a que se le califique como “vividor de su cultura”, “de los awajún”.

También Daniela hace alusión a la categoría de *waimaku*; al indicar que “ya no hay *waimakus* ahora”, refiriéndose a la existencia de líderes “auténticos” que se hayan convertido en tales a partir de la visión del *ajútap*⁴⁶, mediante la toma de plantas maestras (toé, ayahuasca, jugo de tabaco) internados en el bosque amazónico, para poder dirigir sabiamente a su pueblo. Sin embargo, el sustrato de todo su discurso refiere a que el deber del líder en el mundo de hoy, más allá de ser un *waimaku* “auténtico”, se trataría en realidad de adquirir esa capacidad de liderazgo y de dirigir a su pueblo, mediante sus capacidades para acceder al mundo de los “blancos” para luego poder “llevarlo” a su pueblo. Esto se relaciona con lo mencionado por Greene (2009) y Romio (2016) en torno a la concepción del líder indígena actual, siendo quien emprende el viaje hacia la ciudad como un camino espiritual y adquiere su visión a través de la educación formal, para luego volver a su pueblo como figura de autoridad.

Por ello, cuando Daniela hace alusión sobre “traer progreso a su pueblo”, se está refiriendo a que un líder tendría **darle medios y facilidades a su pueblo para poder apropiarse de los recursos y acceder al mundo de los “blancos”, tal como la educación superior, trabajo profesional y asalariado, educación en el extranjero, terrenos en áreas urbanizadas**, que son oportunidades sobre las que, desde su

⁴⁶ Los *ajútap* eran “los espíritus de los guerreros muertos que habían mostrado gran valor en la lucha y habían matado a un enemigo. Para ver un *ajútap*, un joven tenía que pasar muchos meses viviendo una vida de pureza y sacrificio personal; frecuentemente el espíritu aparecía en forma de animales, como el tigre o una especie de zorro o una de varias especies de aves, o también como el rayo de luz es un cometa” (Brown, 1984, p. 29-30)

discurso y sus acciones, se puede observar que claramente reclama su acceso, expansión y “repartición” entre los suyos.

Entre los awajún es muy común la mentalidad de buscar apropiarse de los recursos y saberes de los “blancos”, “mestizos” o del “mundo occidental” (he escuchado usar esas tres denominaciones de manera alternativa, todos sinónimos de “*ápach*” en el idioma nativo), para poder incorporarlos como parte del mundo social awajún. La conversación que tuve con un señor awajún, originario de la comunidad de Isla Grande, ubicada a unas tres horas de Santa María de Nieva, resulta ilustrativa:

“(…) Yo me pregunto ¿cómo hace ese mestizo para hacer crecer su negocio? Era de Huancayo, yo me acuerdo que él ahorra y ahorra, no gastaba nada, y unos años después, cuando lo volví a ver, ya tenía varios negocios; entonces, yo me preguntaba ¿cómo hacen esos mestizos para manejar tan bien el dinero? ¿cómo hacen? Eso nos falta a nosotros, ¿cómo manejar el dinero? (...) Yo ahora estoy tratando de impulsar mi piscigranja en mi comunidad. En vez de tomar los fines de semana, lo que hago es trabajar mi piscigranja, hasta he contratado un biólogo para que me ayude, porque los pececitos se me mueren (...) Yo he tenido muchos fracasos, intenté poner también mi empresa de chalupas y le terminé debiendo al banco, hasta ahora no terminé de pagar mi deuda, estoy recontradeudado; mi empresa fracasó. Por eso, yo me pregunto ¿cómo hacen esos mestizos? Yo quiero saber, porque eso nos falta aquí, que mis “paisanos” aprendan eso, a manejar el dinero (...) **Yo he llegado a la conclusión que faltan cursos de educación financiera en las escuelas de las comunidades.** No se tiene conocimiento como manejar el dinero, cómo hacerlo crecer, eso nos falta.”

En ese sentido, adquirir las habilidades y poderes de los *ápach* no implicaría un proceso de “aculturación”; de hecho, todo lo contrario, es traer esa nueva sabiduría a su pueblo, a sus “paisanos”, para así seguir fortaleciéndose ellos como individuos y perviviendo como colectivo, al ser capaces de adaptarse a los nuevos contextos. Esto se vincula con lo que Greene (2009) denominó como “acostumbramiento de la indigeneidad” al evidenciarse en los interlocutores una búsqueda de “desarrollo de formas internas de apropiación creativa y negociación del mundo impuesto/exterior, dando significado a un conjunto de nuevas costumbres” (Paredes, 2011, p. 312). De hecho, el aprendizaje de estrategias informales

para la ocupación de terrenos y no solo por una cuestión de necesidad, sino de crecimiento económico a nivel personal y familiar, es un recurso que Daniela adquirió durante su estadía en las ciudades de los “ápach”, así, trayéndolo a su propio “espacio local” en el marco de sus propias lógicas, acciones y discursos, como ya hemos detallado.

5.2.3. Un líder indígena, “favorito” de los jesuitas, acusado de ser brujo

Daniela también menciona que “ella le ha deseado la muerte a ese brujo (...) quien se ha enriquecido a costa de su pueblo”, lo que nos lleva a cuestionarnos por qué Daniela, y de hecho, varios awajún con quienes he conversado, consideran a este antiguo líder como brujo. Para ello, es necesario remitirse a dos ejes de análisis que se relacionan con la brujería, siendo i) la acumulación de poder y ii) el conocimiento y estudio de plantas por parte de este antiguo líder.

En primer lugar, es necesario evidenciar la conexión que existe entre la “acusación de brujería” y la “acusación de mezquindad”. Como indica Teixeira-Pinto (2004), la brujería se presenta como una actitud, por parte de la persona acusada, de acción anti colectiva o de egoísmo, como una exaltación del individuo sobre el colectivo. El contraste entre “estar solo, ser egoísta y violento” y “ser generoso, recíproco, mutuo e integrado en una red de cooperación e interdependencia” se presenta como los dos grandes límites del espectro moral nativo de las posibles formas humanas de actuar.

La acusación de brujería, como reacción emocional a la mezquindad, puede ser, entonces, interpretada como un mecanismo de control social. Las acusaciones de brujería se movilizan por la activación de emociones fuertes como la envidia, la ira, el recelo, etc. producto de actitudes mezquinas (Teixera-Pinto, 2004). En una sociedad donde la justicia se imparte siguiendo la lógica de la Ley de Tali3n (por principio de reciprocidad), se busca demostrar c3mo la mezquindad hiere intensamente a otros, y genera una reacci3n o respuesta igualmente violenta.

En relaci3n a ello, el estudio de Garra (2019) sobre los acusados de brujería que han migrado a Santa Mar3a de Nieva evidencia que la venganza continúa siendo una forma

vigente de impartir justicia en el pueblo awajún, mediante los ataques de brujería o asesinato. Incluso encuentra que, para algunos awajún, “solicitarle a Dios, a través de la oración, enviar enfermedades o matar a alguien es completamente lógico, en tanto es una forma de ejercer justicia divina sobre la tierra” (p. 241). En ese panorama, es preciso interpretar el deseo de Daniela, es decir, “de desear la muerte a ese brujo”, como un deseo de que se haga justicia, lo cual implica, desde la perspectiva awajún, una forma de venganza. Por ello, no resulta extraño que ella haga referencia a la Ley de Talión durante nuestras conversaciones de manera frecuente: “ojo por ojo, diente por diente”.

Si bien la referencia a este líder como “brujo” es una denominación difundida por varios awajún, la reacción emocional de Daniela, particularmente agresiva, “de desearle la muerte”, podría responder a la antigua rivalidad que su familia mantiene con el grupo familiar al que el líder pertenece, más aún en el contexto de poder que esta última ha logrado alcanzar en las últimas décadas. Es importante recordar que, en las sociedades indígenas amazónicas, los vínculos se sostienen sobre todo a partir del parentesco, lo local y “cara a cara”, por lo que las acusaciones, opiniones y percepciones también están entrecruzadas por historias y disputas personales, y memorias emocionales.

Por otro lado, el discurso de Daniela lleva a interrogarme sobre cuál sería la concepción sobre liderazgo que maneja a partir de su propio rol dirigenal y también en su condición como mujer. A primera vista, su posición parece ser ambigua, ya que, por lo descrito en párrafos anteriores, Daniela estaría acaparando cierto poder o estatus, sin dejar de cooperar con otras personas; pero, a la vez, ella vive constantemente preocupada por posibles ataques de brujería que podrían hacer en su contra, producto de la envidia de sus paisanos ante la forma en que ella ha venido progresando.

En reiteradas ocasiones, ella me ha repetido que piensa mucho en sus hijas, porque no quiere que pasen por lo mismo que ella vivió como mujer, y que si todo lo ha conseguido es porque ha trabajado duro, se ha sacrificado y ha sufrido mucho. De esta manera, **ella establece una distancia simbólica** frente a aquellas personas que considera que han conseguido una mejor situación tras ejercer un rol de liderazgo, ya sea en términos de poder o de bienes y recursos económicos, pero que no ha pasado por el trabajo duro y

“sacrificado”, sino más bien por sus contactos o poderes extraordinarios (asociados a la “brujería”).

Como dicen Izquierdo et al. (2008), las personas temen la envidia, y su potencialidad para generar actos vengativos, porque este sentimiento lo han experimentado en carne propia, y por lo tanto entienden intrínsecamente que la ira generada por la envidia puede llegar a ser tan intensa que pueden infligir daño en otras personas. Es importante notar que estos temores, vinculaciones y acusaciones en torno a la brujería ocurren en un contexto de acelerado crecimiento urbano y autonomía de la mujer, donde ocurre una creciente aglomeración de pueblos con economías morales basadas en la generosidad y el compartir en asentamientos donde experimentan mayor desigualdad, competencia y estrés social y personal (Izquierdo et al., 2008).

Frente a ello, Geschiere y Nyamnjoh (1998) señalan que aparece una mezcla explosiva y ambigua entre intimidad y desigualdad entre los parientes, generándose así, un semillero de rumores de brujería atribuidos a los percibidos como “nuevos ricos” o “élites urbanas indígenas”. Así, se genera una situación de temor e incertidumbre con estos parientes, dudando si estas “élites” acompañarán y protegerán a su pueblo como líderes del mundo actual, o, en realidad, resultarán ser ellos mismos los brujos peligrosos.

En esa línea, se observa cómo, entre varios awajún, circulan una serie de rumores e historias sobre poderes extraordinarios alrededor de la figura de este antiguo líder, que refuerzan el hecho de denominarle “brujo”. Por ejemplo, Lucía acusa abiertamente a un antiguo líder awajún cercano a los jesuitas de ser “brujo”; para ella, gracias a los contactos con los jesuitas pudo viajar a la zona del río Morona para realizar estudios sobre plantas medicinales. Para varios awajún, el estudio de las plantas es visto de manera sospechosa, estando estrechamente vinculado a la brujería; además, existe la creencia de que en la zona del Morona viven brujos peligrosos. Ella me indica que cuando uno consume tanto la planta, “se vuelve la planta”; primero, la planta le comienza a hablar, y luego, “tú ya comienzas a hablar y pensar como la planta”. Frente a ello, Ernesto me explica, como tratando de hacerme entender a mí, alguien que es ajena a su cultura, “es como si desarrollaran un sexto sentido”.

Pero, entonces, ¿por qué “volverte la planta” resulta un asunto sospechoso y peligroso? ¿Por qué nadie me ha indicado tener la expectativa de expandir y difundir la adquisición del “poder” de los plantas, de la manera como sí se espera “repartir” las facilidades y oportunidades de acceso a los bienes y “poderes” de los blancos? Para entender esta situación, resulta necesario recurrir a las etnografías clásicas sobre el pueblo awajún. Siguiendo a Brown (1989, 1990), el chamanismo entre los pueblos chícham se caracteriza por el sistema del daño (“*waweamu*”). Para estos pueblos, el chamanismo y la brujería se encuentran inseparablemente unidos, cosa que no ocurre entre otros pueblos amazónicos. Los chamanes, a los que se llama *iwishín*, son vistos como personas ambivalentes, ya que este **obtiene su poder curativo con la misma fuerza con la que podría dañar**. Así como pueden curar, también pueden dañar. Por ejemplo, uno de mis interlocutores me contó la siguiente experiencia:

“una vez estaba comiendo con un señor y me empecé a sentir super mal, náuseas, mareos, vómitos; en eso, el señor me ha soplado tres veces por la boca e, inmediatamente, he dejado de sentirme mal; el señor me ha dicho: yo te he transmitido eso, pero también he tenido el poder de curarte, eso ha sido porque yo he sentido envidia por tí cuando me has dicho algo, y sin querer, te he hecho sentir mal. Ahora tú también tienes ese poder, cuando sientas envidia por el otro, le pasará eso, pero tú también tienes el poder de curarlo como yo lo he hecho contigo”.

En la misma línea, otro interlocutor me contó que su abuela siempre le decía de pequeño que “el mal que llevamos todos adentro son como niños traviesos, un buen *iwishín* sabe domar a esos niños traviesos, pero como todo padre/madre nunca es perfecto, ese niño en algún momento se escapa”.

En el mundo de los pueblos chícham existen dardos mágicos, llamados “*tséntsak*”, los cuales pueden dañar, curar, proteger, etc. a las personas. Estos se encuentran en continua circulación, pero no de manera libre; todo lo contrario, generalmente hay una intencionalidad en su movimiento, los cuales pueden ser enviados por humanos, pero también por espíritus y animales (Brown, 1989, Brown, 1990; Chaumeil, 2004). Entre los pueblos chícham, solo ocasionalmente se envían de manera involuntaria (Brown, 1978), a diferencia de otros grupos étnicos donde esta posibilidad es mucho más común

(Chaumeil, 2004). En ese marco, los *iwishín* tienen la capacidad de controlar los dardos, es decir, de identificarlos y extraerlos del cuerpo del afectado, de crear “barreras protectoras” con ellos, de guardarlos en sus propios cuerpos y casas, pero también de enviarlos y hacer daño a otros (y con ello, ser brujos también) (Brown, 1990).

Garra (2019), incluso menciona el caso de un padre jesuita en la región que quería promover explícitamente una especie de chamanismo público, liberado de su “velo de misterio” y expurgado de su lado oscuro, es decir, eliminando los aspectos violentos de la brujería de daño. Según este autor, este padre jesuita insistía en la importancia de las plantas medicinales y era partidario de la difusión de los saberes etnomédicos, que no dependan solo de los “especialistas”, ya sean profesionales de las ciencias médicas o chamanes; en palabras del mismo padre entrevistado por Garra:

Hay que arrancar este problema de la brujería, en lo negativo que hay, no en lo positivo. Hay que quitar el velo de misterio que hay, hacerlo más público. Cuando alguien se especializa demasiado sobre las plantas eso se vuelve peligroso. Yo curé a tres personas de tumores diagnosticados, con plantas medicinales. Que salga del ámbito del hospital, del brujo, del *iwishín*. (testimonio recogido por Garra, 2019, p. 267)

Sin embargo, algunos awajún perciben este proyecto del jesuita como una tentativa de promover la brujería, y de alimentar así los conflictos y divisiones en el seno de la población; “una vez más, la cuestión de la brujería aparece como imposible de evitar” (Garra, 2019, p. 267). De hecho, llama mucho la atención que, en diversos contextos y formas, Ernesto, el hijo mayor de Lucía, me haya repetido lo siguiente: “¿tú quieres aprender nuestra cultura? ¿Tú has oído sobre las brujas de la edad media? Ya, eso es nuestra cultura, nuestra cultura es la brujería (...) eso es como si estuviera en el ADN del awajún, eso está en nuestros genes”. De manera similar, en otro contexto, escuché comentar a un conocido de Daniela lo siguiente: “¿gripe? ¿qué se murió de gripe? [refiriéndose al Covid-19], un awajún jamás muere de gripe, si se muere, es de brujería”.

Resulta interesante ver cómo los interlocutores perciben la brujería como un aspecto intrínseco de su cultura, teniendo que ver directamente con una ontología, una forma de

vivir, ser y estar en el mundo. Esto es lo que Chaumeil (2000), denomina como “chamanismo agresivo” (p. 425). Visto desde esa perspectiva, la adquisición de este conocimiento, o mejor dicho, la transformación de este líder, tras sumergirse en “el estudio de plantas”, resulta particularmente poderoso, y por tanto, muy peligroso y de temer para los awajún, llevándolo a acusarlo como brujo.

Incluso, aunque este líder ya haya fallecido, esto no necesariamente implica que el poder que ha acumulado haya desaparecido. Se cree que la familia ha aprendido tales habilidades extraordinarias; por ejemplo, se rumorea que: “una de las esposas maneja muy bien las plantas, ella prepara, ella sabe”; y aunque no se ha escuchado historias al respecto, no hay que presuponer que la muerte física implica necesariamente la muerte de su alma. Brown (1984), explica que, según varios awajún:

los seres humanos tienen dos almas (*wákan*): i) el *íwaji*, un alma que sube el cielo después de la muerte, y ii) el *ii wakaní*, un alma que después de la muerte permanece en la tierra bajo la forma de un demonio (...) al morir, esta alma deja el cuerpo y se convierte en un demonio llamado *íwanch* que vaga eternamente por la tierra bajo diferentes disfraces(...) cuando alguien muere es común entre los parientes de la persona difunta, el descubrir señales de su *íwanch* en las cercanías de sus casas o bien son visitados por el *íwanch* en sueños. (p. 204-205)

A partir del caso analizado, se puede observar que **una acusación de brujería, si bien, no proviene** de un dictamen imparcial, visto con la objetividad científica esperada del mundo occidental, no implica, en absoluto, que esta sea una sentencia realizada a la ligera. Es el resultado de acumulación y concentración de poderes y bienes escasos y preciados en el espacio social, de acciones moralmente leídas como “mezquinas”, de expectativas sobre el deber de los líderes indígenas de hoy, de rivalidades y memorias emocionales entre familias (para el caso de Daniela), así como una ontología que justifica el poder y peligro que supone el estudio y manejo de plantas. La conexión entre brujería y control social del “igualitarismo” ampliamente señalada en la literatura aparece casi como una causalidad mecánica entre ambos; sin embargo, es necesario abrir la “caja negra” vinculada a ello, donde se pone en juego una serie de elementos ideológicos, sociales y culturales.

5.2.4. Síntesis

Volviendo al punto de partida, Daniela justifica sus acciones, siendo la ocupación irregular de los terrenos de propiedad eclesiástica, de la siguiente manera: cómo la iglesia ha creado una suerte de “élite indígena”, concentrando el poder y las oportunidades del mundo del “blanco” en un grupo reducido de awajunes, es decir, en sus “favoritos” y particularmente centralizado en la figura de un antiguo líder, Daniela se presenta a sí misma como la **justiciera** frente a esta situación, donde ella sí está tomando acción y “repartiendo” los bienes y las riquezas al servicio del pueblo y de quienes más lo necesitan.

A partir del análisis realizado, se puede ver cómo se entrecruzan nuevas identidades y sentidos de pertenencia que pasan por: (1) lógicas típicas de precariedad urbana, tal como la organización social para la ocupación irregular de terrenos y vivienda, pero también por (2) principios ontológicos y éticos asociados al mundo awajún como la forma de justificar la ocupación irregular, y de concebir los liderazgos y las acusaciones de brujería que cruzan dicha justificación; y, (3) por aspectos históricos, vinculado a la importante presencia y representación de la iglesia católica como una entidad poderosa en el imaginario social de las personas.

5.3. El discurso de una lideresa local: La desaprobación del “método ONG jesuita” y los problemas que ha ganado con ello

En diversas comidas, durante los desayunos y cenas compartidas con Lucía y su familia, esta me comentaba lo cansada y decepcionada que estaba de participar de tantos talleres organizados por las distintas ONG que llega a la zona, así como de dirigir organizaciones de mujeres indígenas y representar a las mujeres awajún en espacios políticos o culturales. En este año, por ejemplo, ella ha decidido no representar a la asociación provincial de artesanos y artesanas a la que pertenece en la exposición organizada como parte del programa Ruraq Maki⁴⁷ del Ministerio de Cultura en Lima,

⁴⁷ El programa “Ruraq Maki, hecho a mano” es una estrategia implementada por el Ministerio de Cultura del Perú con el objetivo de promover y salvaguardar el arte y la artesanía tradicional del país, en tanto ámbito del patrimonio cultural inmaterial. En el marco de Ruraq Maki, se han

porque “ya se aburrí”, pero también porque “les toca a otras mujeres hacerlo, que vayan ellas”.

Lucía es presidenta de una asociación provincial de artesanos y artesanas que articula a mujeres y hombres de la provincia de Condorcanqui, e integrante de la junta directiva del Consejo de Mujeres Awajún y Wampis del Alto Marañón. Ha sido reconocida como personalidad meritoria de la cultura por el Ministerio de Cultura del Perú, y ha representado al pueblo awajún en medios de prensa y en distintos eventos nacionales e internacionales. Adicionalmente, ha formado parte de diversas federaciones y organizaciones indígenas amazónicas.

Ella es originaria de una comunidad de la cuenca del Cenepa. Su apellido paterno es “mestizo”, proveniente de una de las cuatro familias ecuatorianas que se asentaron en la zona⁴⁸, y su apellido materno es originario awajún. Su lengua materna es el awajún, sin embargo, su vínculo con el habla hispana se dio desde temprana edad. A los 6 años fue llevada al internado de las religiosas en Santa María de Nieva, para realizar sus estudios primarios.

Como muchas de las ex alumnas del internado, se dedicó a la docencia en escuelas primarias en las comunidades awajún durante los años 70 y 80, hasta que, durante el primer gobierno de Alan García, se prohibió el ejercicio de la docencia escolar para quienes no contaban con una acreditación del Estado para ello.

Lucía estuvo viviendo en una comunidad de la cuenca del Cenepa donde ella y su pareja fueron enviados a trabajar como docentes, hasta que su pareja lamentablemente falleció al ser envenenado por una serpiente. Al enviudar y quedarse como madre soltera de 6 hijos, y sin poder ejercer la docencia, decide retornar a Santa María de Nieva a fines de los años ochenta. Frente a esta situación, solicita ayuda a sus redes de apoyo para poder conseguir un terreno donde establecerse y donde trabajar su chacra.

desarrollado estudios en profundidad, así como acciones de documentación y registro audiovisual de la artesanía peruana (MINCUL, 2023).

⁴⁸ Como ya se mencionó previamente, en Nieva, es común escuchar que existen 4 familias mestizas originalmente provenientes de Ecuador que vinieron a la frontera en busca de oro, y se asentaron en la zona.

Como ya se mencionó anteriormente (ver 5.1), Lucía me cuenta que un “paisano” le regaló terrenos donde poder residir, “cuando Nieva solo era pampa”; sin embargo, se rumorea que, en ese tiempo, los sacerdotes jesuitas eran dueños de muchos terrenos, y ellos los repartían entre sus preferidos o los entregaban a sus conocidos que lo necesitaban. Con respecto a los terrenos donde establecería su chacra ubicada a 15 minutos de Nieva en peque-peque, lo pudo adquirir mediante compra-venta, en asociación con sus primos y hermanos.

Sobre ello, su hijo mayor recuerda que fue un punto de quiebre en la historia familiar: “yo recuerdo que cuando murió mi papá, caímos en la pobreza. Cuando mi papá estaba vivo, la mesa siempre estaba llena, había pan, mantequilla, leche, mermelada, pero cuando murió, solo yuca y plátano comíamos, tenía que caminar lejos, tenía que cargar mi plátano, sacar de la chacra”.

Posteriormente, Lucía tuvo otro compromiso afectivo de breve duración, a partir del cual nace su séptimo y último hijo; desde ahí, y en sus palabras, “decidió no volver a involucrarse con ningún otro hombre”, eligiendo ser jefa de hogar y sostén económico de sus siete hijos. Esta información es importante porque muchas de sus motivaciones y propósitos como lideresa han sido visibilizar las problemáticas de mujeres awajún, buscando tejer alternativas y oportunidades económicas para ellas a través de la artesanía y cerámica.

En el marco de su rol dirigencial, se realizó un documental audiovisual y un libro titulado: “Cerámica Tradicional Awajun” editado por el Ministerio de Cultura; asimismo, se promovió y gestionó los procedimientos administrativos correspondientes para la declaratoria de la cerámica Awajún como Patrimonio Cultural de la Nación, en alianza con diversas organizaciones locales, entregándose el expediente a la UNESCO en 2019 y finalmente declarándose patrimonio en el año 2021.

La asociación de artesanas y artesanos que preside ha logrado articular a muchas mujeres de diversas comunidades de las cuencas del Cenepa, Nieva y Santiago, que trabajan en bio-joyería y cerámica de manera complementaria a sus labores cotidianas en

su chacra y en el cuidado del hogar. Lucía, además de artesana, es la acopiadora y organizadora de mercancías que llegan de las diversas comunidades de Condorcanqui, para comercializarlas mediante sus redes de contacto, con diversas organizaciones de apoyo al arte tradicional y personas foráneas que llegan a la ciudad de Nieva (su domicilio es la sede central de la asociación), normalmente por motivos de trabajo o investigaciones académicas. Principalmente difunde las artesanías a través de la tienda virtual y ferias del Programa Nacional “Ruraq Maki”.

Sin embargo, y como mencionamos al inicio, su trayectoria dirigenal la ha llevado a experimentar una serie de frustraciones y decepciones, que corresponden a i) desencuentros con sus “paisanas” y ii) desacuerdos con actores y mecanismos institucionales donde se ha visto involucrada como lideresa, que, a continuación, se busca analizar en su complejidad.

5.3.1. La envidia y recelo que genera Lucía, como parte de los “favoritos”

Lucía me cuenta, bastante desganada respecto a su rol como lideresa, que “ella no ha ganado nada con eso, más lo que ha ganado son problemas”, refiriéndose a las envidias, rivalidades y rechazo que ha despertado en otras mujeres. Por ejemplo, Lucía me cuenta que se ha distanciado de Amelia, quien era su amiga cercana desde la infancia y quien también dirige una asociación de artesanas y artesanos, porque “ella cree que está haciendo mucha plata [dinero]”. De hecho, cuando conocí a Amelia, me presenté como una estudiante de antropología que actualmente se hospeda en casa de Lucía, frente a lo cual me responde:

“Lucía es la presidenta de la organización de artesanas que representa tanto a las mujeres awajún como wampis; su organización representa a toda la provincia de Condorcanqui. Fíjate, no solo a las mujeres awajún, sino también a las wampis⁴⁹. Ella es la jefa de todas las asociaciones de artesanas de Nieva, de todo Condorcanqui, *ella es la que maneja todo el dinero*; entonces si te estás quedando con ella, ya es como hablar con Pedro Castillo. Ya para qué quieres hablar conmigo. Ella te puede dar toda la información que tú necesitas (...) *Incluso, ella*

⁴⁹ Los wampis son otro pueblo indígena u originario perteneciente a la familia lingüística chícham, con rasgos culturales similares a los del pueblo awajún. Viven mayoritariamente en las cuencas de los ríos Santiago y Morona, en las regiones de Amazonas y Loreto, respectivamente.

se ha ido a recorrer por toda Europa para vender nuestras artesanías (...) hasta ella ha sido la elegida para ver al Papa”.

Amelia reitera que la asociación de artesanía de Lucía se hace llamar “provincial”, lo que integra a todo Condorcanqui, es decir, tanto a la población awajún como wampis; sin embargo, ella no aprueba este nivel de representatividad que se le otorga a Lucía en espacios locales, nacionales, e incluso, internacionales, como lo expresa en su discurso.

Desde ese día entendí que hospedarme en casa de una familia awajún me colocaba, sin quererlo, en una posición particular dentro del entramado de conflictos latentes y tensiones entre distintas personas o grupos en la ciudad. Felizmente le expliqué pacientemente a Amelia que yo recién había llegado de Lima, y que no tenía idea de la situación que sucedía actualmente en Nieva, para así resignificar mi acercamiento y mi vínculo con ella desde otro lugar.

Es preciso mencionar que Amelia, al igual que Lucía, estudió en el internado Sagrado Corazón de Jesús y se dedicó a la docencia en comunidades awajún. Posteriormente, Amelia hizo oficial su labor docente tras culminar sus estudios en un instituto superior. Ha sido directora de la escuela en Nieva (en los niveles primaria y secundaria), así como de la UGEL de Condorcanqui. También ha participado activamente de organizaciones educativas o de apoyo a la educación a los pueblos indígenas amazónicos. En la actualidad, cuenta con un pequeño negocio de golosinas, además de dirigir una asociación de artesanía.

En ese sentido, Amelia cuenta con una trayectoria similar que Lucía, sumándole credenciales profesionales como docente, por lo que es lógico que se cuestione el por qué su “paisana” ha logrado adquirir oportunidades, alcanzar cargos representativos y tener experiencias que ella no. Conocer este dato nos permite poner en contexto y tomar en cuenta la posición social desde la cual Amelia está mirando los hechos y expresando su desacuerdo.

No obstante, la crítica de Amelia con respecto al rol de liderazgo de Lucía no es un caso aislado dentro del entramado social de Nieva; de hecho, se puede verificar que, varias

interlocutoras expresan su desaprobación y desconfianza con respecto a las gestiones de Lucía; como ella misma señala, “al final sin amigas me he quedado, que una asociada se pasa a la otra asociación porque dice que yo no le ha pagado bien, que no le gusta como trabajo yo, o me entero que dicen por ahí (otras lideresas artesanas), que yo me quedo con una parte de la plata, todo, para quitarme a mis asociadas, yo no he ganado nada con eso, más que lo que he ganado son problemas”.

Por el conocimiento acumulado, es sabido que “la hipervigilancia, crítica y desaprobación hacia los y las líderes y dirigentes es bastante común en sociedades indígenas amazónicas, pues más allá de las razones y los detalles específicos, corresponden a mecanismos de control social” (O. Espinosa, comunicación personal, 22 de mayo de 2023). Además, como ya señalaban los textos clásicos de Clastres (2014), la práctica del líder en las sociedades indígenas está sometida a un estrecho control que la misma sociedad ejerce, señalándole bajo todos los medios posibles “no eres más que los demás” (p. 219). Lo que muestran las sociedades indígenas es el “esfuerzo permanente para impedir a los jefes, ser jefes, es el rechazo de la unificación, del trabajo de conjuro de lo Uno” (p. 230). Entonces, nuevamente aquí llegamos al meollo crítico del asunto de la “envidia”, rivalidad y rechazo, percibido por Lucía de parte de sus “paisanas”, lo cual tiene que ver con la evitación de la acumulación y concentración del poder.

Siguiendo con el caso de Amelia, le pregunto, entonces, por qué Lucía ha terminado ocupando dichos cargos de liderazgo y representación del pueblo awajún, e incluso del pueblo wampis; al respecto, ella me responde: “eso pues, ¿cómo la han elegido? no sé (...) *ellos han sido pues, los de la ONG (se refiere a la ONG fundada por jesuitas)*”.

Cabe aclarar que, en numerosas ocasiones, Amelia ha repetido que la gente de la ONG elige a quienes ocupan los cargos de representación indígena, ya sea para charlas y ponencias en congresos a nivel nacional e internacional o para asumir cargos en algunas organizaciones indígenas (como la asociación “provincial” de artesanas), para ser beneficiarios/as de proyectos sociales de desarrollo, y captar personas de la zona como sus trabajadores e “imágenes públicas”. Ella insiste en que hay dirigentes locales que se han beneficiado “del dinero del extranjero que ingresa a la ONG”. Para Amelia, varios líderes, incluyendo Lucía, son “títeres” de los jesuitas, que ellos usan para captar el

dinero del extranjero, y acumularlo entre ellos y sus “favoritos”. De hecho, para diversos interlocutores, el proceso de toma de decisiones con respecto a las representaciones indígenas en la sociedad global es asumida por los padres jesuitas, o por las instituciones y organismos fundados y/o lideradas por ellos y/o sus allegados (los “favoritos”).

Esta premisa es coherente con las formas como Lucía me cuenta que ha sido elegida para representar al pueblo awajún en espacios internacionales. Por ejemplo, cuando le pregunté cómo había sido elegida para viajar a Europa, ella me contó lo siguiente: “yo no sabía, llegaron los de la ONG, y me dijeron, ya, Lucía, tú vas a ir a representarnos a Francia, tú nos vas a traer mucha, mucha plata. Yo ni sabía qué iba a hacer. Me dijeron que ya estaba todo arreglado. Que yo solo tenía que ir a hablar en unas conferencias en Francia. Decir unas pocas palabras, que iba a representar al pueblo awajún (...) Ay, lo nerviosa que yo estaba porque no sabía lo que iba a hacer”. De hecho, Lucía cuenta que cuando ella viajó a Europa, fue porque “los franceses querían una mujer. Que vaya una mujer. Entonces ellos (los de la ONG) dijeron ¿quién puede ser? no había ninguna mujer preparada, entonces dijeron, ya pues, que la Lucía vaya”. En pleno viaje ella recién se enteró del propósito del proyecto, el cual estaba vinculado, en sus palabras, “a la defensa de los bosques amazónicos”. De este modo, la artesanía no fue el motivo por el cual Lucía viajó, a diferencia del rumor que circula entre algunas mujeres artesanas de Nieva.

Específicamente, la gira europea tenía como propósito discutir la afectación de los proyectos de extracción intensiva de materias primas a la Amazonía peruana, tanto en su diversidad ecológica como en el tejido social y cultural de sus habitantes, desde una mirada de género; se buscaba proponer una “ecología con rostro de mujer”. Además, la ONG considera este tipo de actividades en su programación institucional, como parte del proceso de formación de liderazgos indígenas, donde los y las dirigentes ganan *expertise* en foros nacionales e internacionales.

El manejo de la ONG para la elección de representantes en eventos locales, nacionales y/o internacionales, co-organizados o canalizados a través de ellos, se discute y decide a nivel interno, a partir del conocimiento y capital social de sus trabajadores y directores. Por ejemplo, tuve la oportunidad de conversar con el coordinador del área de desarrollo social en el preciso momento que se encontraba proponiendo y discerniendo los

ponentes que serían invitados a participar de las capacitaciones brindadas en el marco de “escuela de líderes indígenas”, proyecto fundado y dirigido por la ONG. El coordinador me contaba que iba a reclamar por qué su superior inmediato había propuesto invitar a un líder del pueblo wampis, cuando la escuela está dirigida a los awajún. También me comentaba la lista de ponentes que él había presentado, la cual elaboró consultando a sus redes de contactos y a partir del conocimiento que él mismo tiene sobre la trayectoria de los candidatos propuestos.

Por mi propia experiencia profesional, puedo notar que éste es un mecanismo común de muchas instituciones y eventos (académicos, estatales, de cooperación internacional y ONG) para la elección de sus participantes. Si bien se considera que los “paneles” deben cumplir ciertos requisitos que aseguren una discusión enriquecedora (como equidad de género, y diversidad de disciplinas, trayectorias, sectores y/o posturas, según sea pertinente), estos se conforman a partir del criterio de sus organizadores que, evidentemente, está limitado a su capital social, conocimiento y experiencia.

Este caso muestra cómo la elección de “representantes indígenas” frente a la sociedad global también toma en consideración las relaciones y alianzas que se tienen o pueden tener con personas u organismos. Dada su historia en la región, una institución clave con la cual establecer alianzas es la misión jesuita y sus centros de desarrollo local. Por la misma razón, los vínculos con los jesuitas también dan lugar a rumores respecto a los beneficios que pueden llegar a tener ciertas personas, vistas como sus “favoritas”.

Sin embargo, por el lado del alcance de la organización de artesanas y el nombramiento de Lucía como representante a nivel “provincial”, se debería al respaldo institucional que ha conseguido a través del Ministerio de Cultura, lo cual lo ha logrado a través de sus contactos y redes de parentesco; un conocido de una de sus hijas, quien trabaja en el Ministerio de Cultura, le facilitó los medios. De este modo, no fue a través de su vínculo con los jesuitas que su asociación de artesanía ha logrado un reconocimiento a nivel nacional e internacional, a diferencia del rumor que circula entre algunas mujeres artesanas de Nieva.

Es interesante ver cómo las percepciones de las personas en Nieva se tejen en torno a la representación de la iglesia católica (y las instituciones que ha fundado, siendo el caso de la ONG) como una entidad poderosa en su imaginario social; a la par que dichas percepciones, transformados en “rumores”, críticas y desaprobaciones, responden a mecanismos típicos de control social de las sociedades indígenas para evitar la acumulación del poder por parte de sus propios líderes.

5.3.2. El sentido (frustrado) del rol de liderazgo de Lucía: Repartir las oportunidades económicas (no dadas) a las mujeres awajún

Otro tema interesante a abordar es la reflexión de Lucía, sobre el sentido individual y colectivo y sus expectativas (frustradas) en torno a su rol de liderazgo, vinculado al desarrollo de la artesanía local como modelo de negocio y medio de empoderamiento económico para las mujeres awajún, y como parte de ello, de los mecanismos de apoyo, gestión e intervención de las ONG, dirigiendo su crítica más detallada a la ONG de los jesuitas.

Lucía tenía muchos planes para el campo de la artesanía y cerámica awajún que se vieron truncados por la falta de apoyo económico. Ella buscaba realizar capacitaciones hasta en las comunidades más alejadas para el diseño de artesanías y cerámicas de acuerdo al mercado nacional e internacional, para así llevar esta oportunidad de negocio a todas las mujeres nativas posibles, a la par que ella (y su equipo de coordinación) continuaría buscando medios y alianzas para expandir los productos fabricados a diversas tiendas y mercados, además de las ferias y tienda virtual promovidas por Ruraq Maki.

Cabe precisar que, en Nieva, es común que las personas awajún que viven en la ciudad se refieran a las personas awajún que viven en las comunidades como “nativos/as”. Sobre ello, Lucía me dice que “son las mujeres nativas quienes tienen más necesidades”, refiriéndose al ejercicio de su autonomía y libertades como sujetos de derechos⁵⁰. Por

⁵⁰ Si bien, tradicionalmente, en las sociedades indígenas amazónicas, las relaciones de género han tendido a ser asimétricas, a su vez, han sido complementarias creando espacios de libertad, dominio y autonomía para cada género, acorde con las tareas y capacidades en las que normalmente cada persona es socializada (Belaúnde, 2005). No obstante, con el mayor contacto con la sociedad global y los procesos de urbanización, las desigualdades de género se han

ejemplo, ella indica que está cansada que todos los talleres sobre “empoderamiento de la mujer” se realicen en Nieva y en las comunidades próximas, y más bien, estas deberían impartirse en las comunidades más alejadas, ya que “son las nativas quienes más necesitan escuchar estas charlas”. Esto me lo menciona a raíz de una convocatoria que hubo en Nieva para la participación de mujeres líderes a un taller organizado por la ONG Flora Tristán⁵¹.

De alguna forma, Lucía está señalando que las propuestas de diversas ONG resultan repetitivas y ajenas a sus intereses, preocupaciones y agendas como líderesa indígena, por lo que no encuentra motivación para asistir a los talleres. De hecho, esta es una crítica de muchas mujeres indígenas como señala el estudio realizado por Ruiz Bravo, Espinosa y Cárdenas (2011); se encuentra “una distancia frente a las propuestas feministas que trabajan el género de una manera que desconoce la realidad local y la de los pueblos indígenas” (p. 62), en ese sentido, detrás del reclamo de Lucía, hay una demanda por su reconocimiento ciudadano:

Ellas sienten que es su derecho ser parte de las organizaciones, los movimientos y la toma de decisiones. Están convencidas de que la participación de las mujeres es un derecho que les corresponde y que van a exigir, pero también piensan que sus propuestas y sus liderazgos son necesarios para un cambio. (Ruiz Bravo, Espinosa y Cárdenas, 2011, p. 63)

En diversas ocasiones y contextos, Lucía me ha mencionado que el problema en la zona es que las “mujeres suelen ser dependientes económicamente del hombre, y por eso, reciben mucho maltrato, porque tienen que soportar a sus maridos, por lo que las mujeres necesitan más apoyo por parte de las distintas instituciones que están presentes en la región”⁵²; y continuando con su lógica, la promoción y desarrollo de la artesanía local

agudizado al entrecruzarse con lógicas típicas de precariedad urbana, donde la complementariedad se traslapa a una mayor dependencia y subordinación, reduciéndose los espacios donde las mujeres puedan desplegar autonomía y apropiación (Galli, 2012; Araujo, 2012).

⁵¹ El Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán es una institución feminista creada en 1979, que tiene como misión combatir las causas estructurales que restringen la democracia, el ejercicio de derechos y la ciudadanía de las mujeres (Centro Flora Tristán, 2023).

⁵² El factor económico es uno de los tantos elementos que están “en juego” en el ejercicio de la violencia de género en el mundo awajún contemporáneo, cruzado por estructuras sociales capitalistas; sin embargo, este es un tema bastante complejo que merece otra investigación y una

como modelo de negocio, dirigido principalmente a las mujeres awajún (con énfasis en las mujeres nativas), sería uno de los medios para contribuir a su autonomía y empoderamiento económico. De este modo, Lucía se coloca como agente de cambio de su espacio local, y posiciona su propia agenda de género a través de la artesanía.

Sin embargo, Lucía hace énfasis que la artesanía no ha recibido apoyo por parte de la ONG en cuestión, ni de ninguna institución vinculada a los jesuitas; y considerando el gran poder que ocupa la iglesia católica local en el imaginario social de las personas de Nieva, no contar con este respaldo material ni simbólico resulta un elemento crítico para la expansión y crecimiento de alguna iniciativa local.

Lucía me cuenta que fue a pedir apoyo a la ONG para el trabajo realizado con su organización, pero no se la dieron. Ella pedía ayuda económica y/o logística para poder viajar a las comunidades para realizar sus reuniones de coordinación entre las y los asociados, capacitaciones y/o recopilar las artesanías de las distintas personas que vendían a través de su organización. Es preciso aclarar que el acceso a la mayoría de comunidades es a través del río, y el costo de viaje puede llegar a ser bastante elevado; además, la mayoría de comunidades no tiene conexión a internet y, a veces, tampoco señal telefónica.

Ella me cuenta que la ONG le decía que no trabajaban de esa manera, sino que los fondos tenían que desembolsar como parte de un proyecto. Sobre ello, conversé con dos trabajadores de esta ONG, quienes me indicaron que “el tiempo que ellos han venido trabajando no han visto proyectos vinculados a la promoción de la artesanía”.

A partir de lo expuesto, se observan similitudes entre los discursos de Daniela y Lucía. Ambas insisten en la importancia de brindar medios y facilidades a su pueblo, y en el caso de Lucía, específicamente a las mujeres nativas, para acceder y conseguir los bienes y recursos del mundo de los “blancos”. En este caso, acceder al mercado y al dinero, y con ello, siguiendo su lógica, a una mayor autonomía e independencia como

discusión más fina. Aquí nos centramos específicamente en describir el hilo argumentativo de Lucía sobre el tema.

mujeres en relación al hombre; en un contexto donde el dinero es un bien escaso y normalmente son los hombres quienes lo consiguen⁵³.

De este modo, el propósito y sentido colectivo de Lucía para convertirse en una lideresa artesana estaba vinculado a acceder, expandir y “repartir” lo máximo posible entre los suyos, los beneficios y las oportunidades económicas que podría traer la organización que lidera; lo cual está estrechamente relacionado con la “ética de la redistribución tradicional indígena” que analizamos en el subcapítulo anterior.

No obstante, y similar al caso de Daniela, esto no es excluyente a que Lucía también cuente con intereses personales detrás de la organización que ella ha impulsado y ha tratado de ampliar, vinculado a una retribución y crecimiento económico a nivel individual y familiar. Como ya se dijo, se asume como algo normal que existan líderes o familias con una mejor posición económica, sin embargo, estas tienen el deber de compartir y de ser generosas; lo que se critica es la concentración y acumulación que puede ser percibidas como desmedidas o peligrosas, y que son propias de personas consideradas como mezquinas o egoístas .

Finalmente, y aunque no sea el eje del presente trabajo, vale la pena hacer una breve reflexión crítica respecto a la producción de artesanías como modelo de desarrollo. Por un lado, como señala Zavala et. al. (2007), tras analizar el discurso de mujeres shipibas en Lima, la artesanía ha sido una estrategia de empoderamiento para las mujeres indígenas y un mecanismo de resistencia frente a las desigualdades interseccionales y desventajas estructurales que atraviesan, evidenciándose cómo se usan actos performativos y un lenguaje que permite a las mujeres desplegar su agencia en importantes espacios de discusión local, además de aportar a la economía del hogar.

No obstante, si analizamos la producción de artesanías como una lógica rentable y sostenible de ingreso económico para mujeres indígenas, hay varios elementos en esta

⁵³ El factor económico es uno de los tantos elementos que podrían contribuir a la autonomía y libertad de la mujer en el mundo awajún contemporáneo, cruzado por estructuras sociales capitalistas; sin embargo, este es un tema bastante complejo que merece otra investigación y una discusión más fina. Aquí nos centramos específicamente en describir el hilo argumentativo de Lucía sobre el tema.

propuesta que deberían considerarse, tal como el modelo económico y las posibilidades reales de generar ingresos, la folklorización o exotización de los pueblos indígenas, etc. Como señala Espinosa (2017), muchas veces el fracaso de la actividad turística se explica por una mala gestión o falta de infraestructura adecuada, motivos vinculados a la oferta, cuando también habría que evaluar la demanda del mercado, es decir, las propias expectativas de los turistas, la cantidad de dinero que están dispuestos a gastar, etc. También habría que tomar en cuenta que promover la artesanía inevitablemente supone una mercantilización de la cultura, ya que implica responder a los gustos y preferencias de una demanda turística, siendo “las propias comunidades las que aprenden, ya sea por la experiencia o por los talleres de capacitación, a autoexotizarse, para atraer los turistas y los ingresos monetarios que éstos significan” (p. 137).

5.3.3. La tensión entre el indicador de logro del sistema de cooperación internacional (de la ONG jesuita) vs. el principio moral awajún (la repartición)

Volviendo al tema de la ONG, Lucía indica que ésta solo apoya proyectos vinculados al sector agropecuario, y al liderazgo político para la defensa del territorio y de los bosques amazónicos. Con respecto a los proyectos agropecuarios, Lucía muestra repetidas veces su desaprobación con respecto a cómo la ONG gestiona sus proyectos, ya que, “solo beneficia a algunos y *no reparte a todos*”. Por ejemplo, en un proyecto vinculado a la crianza de gallinas, ella señala: “lo que debieron haber hecho es usar ese dinero para comprar suficientes gallinas para *repartirlo a todas las comunidades*, hasta las más alejadas, que ahí es donde tienen más necesidades”. Una vez más llegamos al principio ético de la “redistribución”; esta vez mediante la percepción de Lucía sobre el éxito (o no) de los proyectos de desarrollo.

Tal como señala Wright (2009), tras estudiar el “Proyecto de Arte Baniwa” coordinado por una ONG brasileña (descrito en el estado del arte, ver 1.2), **desde la perspectiva indígena, el indicador de logro de los programas y proyectos deben verse en relación a la inclusión por quienes fueron “dejados fuera” hasta la fecha**; el indicador de logro está en que “más comunidades puedan aprovechar de los beneficios de la nueva era” (2009, p. 224).

La actual coordinadora del área de desarrollo agropecuario de esta ONG, con quien tuve una breve entrevista, confirmó lo señalado por Lucía. Los proyectos vigentes trabajan a nivel de hogares, siendo beneficiarios las personas que cumplen con determinados criterios como contar con ciertos insumos y/o experiencia previa en apicultura, crianza de aves o transformación y comercialización de plátano, que son los rubros en los que esta ONG está interviniendo. Se busca potenciar las capacidades y activos de un grupo específico que ya tiene cierto avance o potencialidad en cuanto al acceso y/o competitividad en el mercado local, y de esta manera, se deja de lado al resto.

En realidad, este es un criterio técnico bastante típico para la focalización de los beneficiarios de proyectos, tanto desde el Estado como desde las ONG, que tiene como propósito optimizar los recursos presupuestales y asegurar un balance adecuado en cuanto a la relación costo-resultado de impacto, siendo este último su indicador de logro; sin embargo, no toma en cuenta el impacto local que puede traer con respecto a las personas excluidas.

Un antiguo trabajador de esta ONG nos cuenta que no siempre se tuvo este criterio de focalización; de hecho, expresa que, durante el tiempo que él laboró, “se entregaron muchas palmeras a un montón de comunidades para la producción de aceites” en el marco de un proyecto. La actual política corresponde a un proceso de tecnificación y profesionalización de la ONG, la cual corresponde a políticas implementadas por la cooperación internacional y las agencias de desarrollo que financian a las ONG latinoamericanas, por lo que son decisiones que exceden el espacio local.

Por otro lado, Lucía y su familia también ponen en tela de juicio la forma cómo la ONG viene gestionando los fondos monetarios recibidos del extranjero en el marco de los proyectos desarrollados, vinculados a la defensa del territorio y de la Amazonía. Al respecto, el hijo mayor de Lucía comenta lo siguiente, sobre lo cual ella asiente:

“Ninguno de [la ONG] tiene un verdadero interés por salvar los bosques, la Amazonía; si eso ya es inevitable que van a ir desapareciendo por todos los mestizos que están invadiendo y construyendo sus casas, y ellos saben eso; los que sí piensan así de manera sincera son algunos nativos, los que viven en comunidades, pero si tu viajas por las comunidades, tú les hablas de la ONG, y

nadie te da razón, nadie los conoce y, muchos menos, como defensores de la Amazonía. Ellos solo usan ese discurso *porque saben que así van a captar dinero del extranjero, porque saben que así van a conseguir toda la plata, y usan la ONG, los proyectos (...) sus dirigentes se dan la gran vida, mientras el resto escarba para sacar de lo que puedan vivir*".

Cabe aclarar que cuando el hijo de Lucía hace referencia a sus "dirigentes", precisamente se está refiriendo a los líderes indígenas que han ocupado cargos de dirección, participado en la fundación de la ONG y/o han sido allegados a los jesuitas fundadores, en otras palabras, a los "favoritos".

Frente a ello, diversos autores han hablado de las limitaciones y peligros de la "cooperación para el desarrollo internacional"; por ejemplo, Sogge (2004) va introduciendo las diferencias de poder entre donantes y receptores, donde los "periféricos" deben jugar en el marco de las reglas establecidas por el "centro", como la acumulación de objetivos que se le han ido colgando a la ayuda (sostenibilidad ecológica, tecnologías apropiadas, impulso del crecimiento con equidad, igualdad de oportunidades entre los sexos, deuda externa, buen gobierno democrático, etc.), lo que ha producido que el instrumento "ayuda" creado como una pequeña parte de la solución a la desigualdad global, se haya convertido en parte del problema de la asimetría mundial Norte-Sur.

De este modo, se puede crear una gran distorsión entre los discursos "etnificados" de las "agencias para el desarrollo" y las expectativas reales y condiciones de vida de las "bases indígenas" (Bretón, 2011); es preciso reconocer:

de qué manera modas intelectuales ajenas a los pueblos indígenas y a los países andinos —modas primermundistas, por más señas— pueden ejercer una fuerte influencia sobre las políticas de desarrollo en la región, considerando la receptividad de las agencias de cooperación internacional a imágenes estereotipadas que se proyectan sobre determinados grupos (especialmente si son indígenas). (Bretón, 2011, p. 20)

Esta situación hace referencia a la construcción por occidente del “buen salvaje ecológico” o el “nativo ecológico”. Como señala Ulloa (2001):

desde los años 70, alrededor del mundo, los indígenas han comenzado a ser situados como actores importantes dentro del discurso ambiental con la proliferación de documentos de las Naciones Unidas, las ONG y los programas ambientales. Los indígenas ahora son vistos por la comunidad académica, las organizaciones en pro del medio ambiente, los medios masivos de comunicación y el público en general como los guardianes de la naturaleza, eco-héroes o nativos ecológicos que protegen el medio ambiente y dan esperanza a la crisis ambiental global. (p. 5)

En esa línea, Ramos (1994) analizó el proceso a través del cual, a partir de los años ochenta diversas ONG ecologistas o neoindigenistas del Brasil habían construido y difundido la imagen de un indígena “hiperreal” que encajaba mucho mejor con las expectativas de las contrapartes y las agencias gubernamentales del Norte de las cuales obtenían su financiamiento: de esta manera, dichas ONG, ante el dilema de optar por las demandas de los indígenas de “carne y hueso” o de satisfacer las fantasías exotistas de la cooperación internacional habrían seleccionado un producto acomodado a los prejuicios y estereotipos de sus patrocinadores (como se cita en Viola, 2013).

Al igual que el caso previamente citado en Brasil, las organizaciones indígenas y las ONG locales entre los awajún han aprendido a aprovechar esta ventana de oportunidad, acoplándose a este tipo de discursos impuestos por la agenda de desarrollo internacional, para así lograr el financiamiento de sus proyectos y subsistir como organización; como dice Ulloa, “ellos han usado esas identidades conferidas como una estrategia esencialista” (2001, p. 28).

Como ya se mencionó previamente, el uso político y como recurso esencialista de su etnicidad (en este caso, como el “nativo ecológico”) no resulta problemática para los locales, siendo, más bien, considerada como parte del trabajo rutinario y *expertise* del líder indígena, y de las organizaciones que dirige, en el mundo de hoy. La crítica de la población local llega cuando esos “fondos” recibidos no son utilizados de formas esperadas, focalizando a sus beneficiarios y no pudiendo tener una intervención “masiva”

y “redistributiva”, como ya se explicó previamente. Nuevamente aparece el tema de la hipervigilancia, rechazo y desaprobación hacia líderes y dirigentes indígenas, y las organizaciones vinculadas (como la ONG), que corresponden a mecanismos típicos de control social de sociedades indígenas amazónicas para evitar la acumulación y concentración del poder.

Sin embargo, y si bien hay mucho de “estratégico” en el uso del discurso ecologista por algunos líderes y organizaciones locales, no se puede dejar de lado el hecho de que muchos de estos “fondos” permiten a las organizaciones indígenas avanzar en la protección de sus territorios, al negociar las leyes y/o las políticas sociales que permitan la defensa de los derechos indígenas en su conjunto. Como señala Sogge (2004), si bien el sistema de “ayuda” padece serias deficiencias, peor es eliminar este instrumento de relación internacional; en cambio, habría que reformularlo profundamente. Asimismo, es necesario evidenciar dos lógicas que se yuxtaponen en los discursos de los interlocutores awajún, i) las necesidades inmediatas de las comunidades locales y la lógica de redistribuir lo más posible los beneficios de los proyectos de desarrollo económico (tal como la producción de cacao, artesanía, crianza de aves, etc.); y ii) las necesidades más amplias del movimiento indígena, a nivel de la política y leyes nacionales.

A partir de lo analizado, se evidencia que, en realidad, la crítica y desaprobación de Lucía y su familia (y de hecho, varios otros awajún), está dirigida al sistema de cooperación internacional para el desarrollo; no obstante, en el espacio local, esto se tiende a personalizar, y quien termina representando y “proponiendo” (o incluso, imponiendo) estas reglas del juego es la ONG y sus dirigentes, los “**favoritos**”. Una vez más es interesante ver cómo las percepciones locales se tejen en torno a la representación de la iglesia católica (y las instituciones que ha fundado, siendo el caso de la ONG) como una entidad poderosa en su imaginario social.

5.3.4. Síntesis

Volviendo al punto de partida, Lucía, su familia y “paisanas” (quienes le critican) desaprueban el método “ONG jesuita” porque sus mecanismos para: (1) la elección de

representantes en eventos nacionales e internacionales, (2) medir el impacto y logro de los proyectos sociales, y (3) el uso y destino de los “fondos económicos” recibidos, no son compatibles con el principio de “redistribución” del poder y de los recursos que atraviesan sus percepciones, y la de varios awajún.

Y de hecho, las “reglas del juego” de la ONG en cuestión corresponden a mecanismos típicos del sistema de cooperación internacional para el desarrollo que muchas otras ONG latinoamericanas y proyectos de desarrollo deben acoplarse; sin embargo, en el espacio local, estas se atribuyen exclusivamente a la susodicha ONG y a sus dirigentes, los “favoritos”, considerando la importante presencia y representación de la iglesia católica como entidad poderosa en el imaginario social de las personas.

5.4. Las sospechas que genera la figura de un antiguo misionero jesuita, en un contexto de “acoso” a la selva

En Santa María de Nieva, es común escuchar diversos rumores sobre un antiguo sacerdote jesuita quien ha residido en esta ciudad por varias décadas. Este antiguo sacerdote también es conocido por su interés por las plantas medicinales, la espiritualidad indígena y la conservación del ecosistema amazónico. De hecho, en una breve conversación que tuve con este antiguo misionero, me planteó lo siguiente: “a mí hálame de plantas, no de Antropología (...) La Antropología (se queda pensando) es una carrera muy difícil la que tú has escogido, porque el hombre cambia constantemente, se transforma, pero las plantas no. A mi hálame de botánica, de eso nos podemos quedar toda la tarde conversando, no de Antropología”.

Así, me animé a preguntarle sobre las plantas alucinógenas; él no me ocultó en absoluto su conocimiento y fascinación por este campo de la botánica. Me indicó que el toé (*brugmansia suaveolens*), una planta tradicional de la zona, la considera peligrosa y que prefiere el uso de la ayahuasca para fines espirituales; luego de ello, me preguntó si conozco el centro Takiwasi⁵⁴ en Tarapoto, indicándome que el proyecto le parece

⁵⁴ Takiwasi, o “La Casa que Canta” en idioma quechua, es una asociación civil sin fines de lucro (ONG), ubicada en la ciudad de Tarapoto en la Alta-Amazonía peruana, la cual combina el uso de la psicoterapia y plantas medicinales para el tratamiento de la salud mental (Centro Takiwasi, 2023).

excelente y lo valora bastante. Además de resaltarle las propiedades curativas de diversas plantas, me indicó cómo es posible prevenir y curarse del COVID-19 solamente con estas; señala que: “la mayoría de gente de acá, de la zona, así se ha curado”.

El caso de este antiguo misionero despierta muchas sospechas y rumores entre los awajún; por ejemplo, una persona me comentó lo siguiente:

“Yo he llegado a la conclusión que él es del servicio de inteligencia. Conversando con él, lo estaba observando y estudiando, y me di cuenta que eso de venir como padre fue solo una excusa, pero, en realidad, él responde al servicio de inteligencia de su país (...) ¿Por qué él no es de acá, sabías no? ¿quién se alejaría de su familia de esa forma? ¿de su tierra, para venirse hasta acá? Yo me puse a pensar y llegué a esa conclusión.”

Ante este testimonio, le pregunté a mi interlocutor por qué creía que quisiera el servicio de inteligencia venir a Nieva a investigar. Su respuesta inmediata fue:

“Aquí en la zona, en la selva, esto es selva virgen, de las pocas que quedan, aquí hay muchos recursos que muchos quieren, mucho oro, (...) muchas plantas y animales que la ciencia todavía no ha descubierto (...) [Este misionero] se dedica a estudiar eso, a averiguar todo eso (...) También yo he llegado a la conclusión que él quiere sacar espermatozoides de los awajún, porque [dicen que] él tiene relaciones [sexuales] con hombres, y los vende en el mercado negro. Yo creo que también quieren clonar awajunes, nos quieren clonar”.

No es la primera vez que los pueblos indígenas amazónicos señalan la aparición de seres malignos, que procuran robar sus fuerzas de vida (que en este caso surgen a partir de la alusión a “*extraer espermatozoides*”) o introducir sustancias patógenas en sus cuerpos. Por ejemplo, Santos y Barclay (2010, p.26) comentan cómo, durante la década de 1980, “en el marco de los agresivos proyectos de colonización, deforestación y construcción de carreteras impulsados por los gobiernos de Fernando Belaúnde y Alan García, circularon en la región amazónica una serie de historias sobre ‘pishtacos’ y ‘pelacaras’, personajes

con apariencia de gringos que, según se decía, mataban a los indígenas para extraer su grasa o su piel con una variedad de propósitos”.

En esa línea, varios awajún de Nieva me cuentan que “los gringos han declarado esta zona como de alto riesgo, ya que los nativos los matan porque los confunden con pelacaras”. También, durante mi estadía en campo, se ha escuchado rumores sobre “pelacaras” en las comunidades de la cuenca del río Domingusa; uno de mis interlocutores me dice:

“ahora en Domingusa hay un tema delicado sobre pelacaras que vienen en una especie de drones y que sacan los intestinos, son traficantes de órganos, por lo que ahora mejor hay que avisar a los líderes cuando alguien extraño quiere entrar a esa zona, y mejor si llevas nombre de conocidos, que conoces a la familia de Lucía”.

En ese contexto, es importante notar cómo la figura estereotípica del “misionero jesuita” también se entrecruzan con las otras características que lo representa, como ser de origen “extranjero”, fenotípicamente “blanco” y tener contactos con el mundo “extranjero”.

Estas ideas se articulan con otras experiencias donde se extraen recursos o conocimientos de la Amazonía y sus pueblos indígenas: “de recursos naturales (como oro), de conocimiento y poderes que otorga el contacto con la selva (las plantas y animales)”. Por ello, hay que **mirar este discurso desde el contexto de la violencia capitalista que se ha venido intensificando en la Amazonía en las últimas décadas**, frente a la entrada de las industrias extractivas transnacionales respaldadas por el Estado. Como indican Santos Granero y Barclay (2010):

La relación entre indígenas y blancos se ha basado, al igual que aquella entre humanos y no humanos, en una competencia por fuerzas de vida en la que hasta ahora se ha mantenido cierto balance que ha posibilitado la supervivencia y reproducción de ambas partes. El problema en la actual coyuntura es que los asháninka, awajún y wampis sienten que este balance se ha roto. Desde su perspectiva, los blancos -crecientemente identificados con los proyectos estatales y las empresas extractivas- (...) están explotando a los indígenas, tal como han

venido haciéndolo desde hace mucho tiempo, y despojándolos de sus recursos y fuerzas de vida. (p. 43)

De este modo, algunas personas awajún interpretan la presencia de misioneros extranjeros como otro intento de los “blancos” de apropiarse de los saberes y poderes de la Amazonía y de los indígenas; frente a ello, varios awajún indican que “a los gringos y blancos les gusta mucho acosar a la selva”.

También, a algunos awajún, les parece sospechoso el interés de este antiguo misionero por la apicultura. Se sabe que contrata personas para que lo ayuden con esta labor, la cual supervisa casi diariamente. En algunos casos se menciona que “el padre ya pueda comunicarse con ellas [las abejas]”. Como se ha mencionado antes, la comunicación con seres no humanos, como las plantas y, en este caso, los animales, son capacidades extraordinarias que pueden llegar a ser vistas como peligrosas.

En relación a ello, algunas personas creen que este antiguo misionero está buscando “la receta de la inmortalidad”, y por eso, está trabajando con las abejas, ya que ha encontrado una forma de hallar esta receta mediante la comunicación con estos animales. Este pensamiento apunta a reforzar una percepción de esta persona como alguien que podría llegar a acumular mucho poder en algún momento, incluso ante la muerte misma. Sin embargo, también es cierto que no he escuchado que se le haya acusado de brujería a esta persona, aunque esto podría ocurrir eventualmente en el futuro.

CONCLUSIONES

La presente investigación ha tenido como interés comprender en profundidad la asociación que varios awajún de Santa María de Nieva tienden a establecer, en sus discursos, entre Iglesia católica, riqueza material, liderazgo indígena, las ONG y acusaciones de brujería, el cual normalmente se evidencia en los rumores que son expresados, repetidos y difundidos sobre eventos y personajes específicos vinculados a estas dinámicas y procesos locales.

Para ordenar el análisis, se propuso la siguiente pregunta-guía de investigación: ¿Bajo qué lógicas y supuestos morales y ontológicos los awajún residentes de Santa María de Nieva perciben el control y manejo del poder de la iglesia católica local, particularmente de la misión jesuita?

Tomando como principales referentes: (i) una revisión histórica de la relación establecida entre la iglesia católica, particularmente la misión jesuita, y el pueblo awajún del Alto Marañón; (ii) una aproximación etnográfica y a las propias ontologías y éticas que caracterizan a varios awajún residentes de Nieva, teniendo como eje de análisis el discurso de dos lideresas clave, en el marco de estas dinámicas locales; así como (iii) haber considerado el balance bibliográfico y las categorías teóricas de la disciplina antropológica para el estudio del “poder” y el “rumor” en sociedades indígenas amazónicas; se puede concluir lo siguiente:

En cuanto a la **revisión histórica**, se pone en evidencia el rol tremendamente crucial que ha jugado la misión jesuita en i) la provisión de la educación oficial en el Alto Marañón, ii) el surgimiento de nuevos liderazgos indígenas, adaptados a su nuevo posicionamiento en la sociedad y campo político a nivel nacional e internacional, iii) y a la promoción de proyectos y organizaciones para el desarrollo local, a lo largo de la historia de la misión, empezando porque la propia Santa María de Nieva se refunda como puesto misional del Vicariato en 1949, donde se implementan los primeros internados escolares y se brindaron títulos de propiedad en este centro poblado y alrededores. Paralelamente, comenzaron a asentarse comerciantes, y posteriormente, sobre todo desde los ochenta, familias awajún.

Es preciso mencionar que la iglesia evangélica (el ILV) fue el actor que tuvo un rol predominante hasta los años 70, adentrándose a varias comunidades del Alto Maraón y brindando mayores oportunidades de viaje de estudios a diversos awajunes que luego se convirtieron en maestros y líderes políticos; sin embargo, los jesuitas también fueron partícipes de ese proceso. Además, después en los ochenta, los jesuitas renovaron su presencia, a través de cambios internos en la misión, y en el marco de grandes cambios a nivel nacional e internacional. De ese modo, empezaron a trabajar codo a codo con líderes indígenas y sus organizaciones, mediante las ONG, fondos económicos para el desarrollo y asociaciones civiles. Estos son elementos del contexto histórico cruciales para comprender el imaginario social de la población local al día de hoy sobre los actores mencionados.

En cuanto al **análisis etnográfico**, sobre todo nos hemos centrado en el análisis de los discursos y experiencias de dos lideresas clave en cuanto a su intervención y relación con la misión jesuita, para así comprender a profundidad los rumores que circulan en la zona. Así, se observa que lo implícitamente esperado (el principio ideal) que rige a varios awajún son las relaciones basadas en el parentesco y en una ética de la redistribución, entendiendo el parentesco, no como atributos biológicos y consanguíneos intrínsecos, sino como una intensidad y cercanía afectiva en las relaciones de mutualidad y reciprocidad. En ese sentido, los awajún muestran su desaprobación al no percibir en la intervención de la misión como un flujo cotidiano de acciones basadas en la generosidad, el compartir y la redistribución de oportunidades y beneficios entre sus “paisanos”; y en lugar de ello, se ha visto reducido a un grupo de “favoritos”, que es el trabajo dirigido hacia líderes y organizaciones indígenas.

Esto, porque los líderes criticados e hipervigilados por los locales son vistos como personas que han llegado a acumular bastante prestigio, poder y acceso a diversos bienes y servicios del mundo “occidental” (sobre todo vinculado a estudios profesionales, cargos de trabajo representativos, experiencias de viaje, propiedades y dinero; también se menciona de “mujeres” en el caso de los varones), gracias a sus vínculos con los jesuitas, pero sin haber cumplido con su deber con el colectivo, al no haber distribuido dichos bienes y servicios entre los suyos. Esta expectativa proviene de una ética basada en relaciones de reciprocidad y jerarquía, donde se legitima que una persona goce de mayor poder y estatus pero que, a la vez, sea generosa y cooperativa con sus “paisanos”.

Entonces, precisamente lo que se critica, es la concentración y acumulación de un líder que ya se comienza a percibir como desmedida y peligrosa, cayendo en la mezquindad y egoísmo.

En ese marco, las acusaciones de brujería a ciertos líderes (o el temor de ser acusado como tal) es el resultado de i) las reacciones emocionales, como la envidia, ira y recelo de sus paisanos, en tanto mecanismos de control social para evitar la acumulación desmedida y peligrosa del poder, buscando demostrar cómo la mezquindad hiere intensamente a otros y genera una reacción o respuesta igualmente violenta; así como ii) del conocimiento y estudio para el uso de plantas medicinales, el cual es promovido por algunos padres jesuitas muy entusiastas del tema, en el marco de una ontología que justifica el poder y peligro que supone el uso de plantas, asociado con dominios chamánicos. Los chamanes son vistos como personas ambivalentes, ya que obtienen su poder curativo de la misma fuerza con la que podrían dañar.

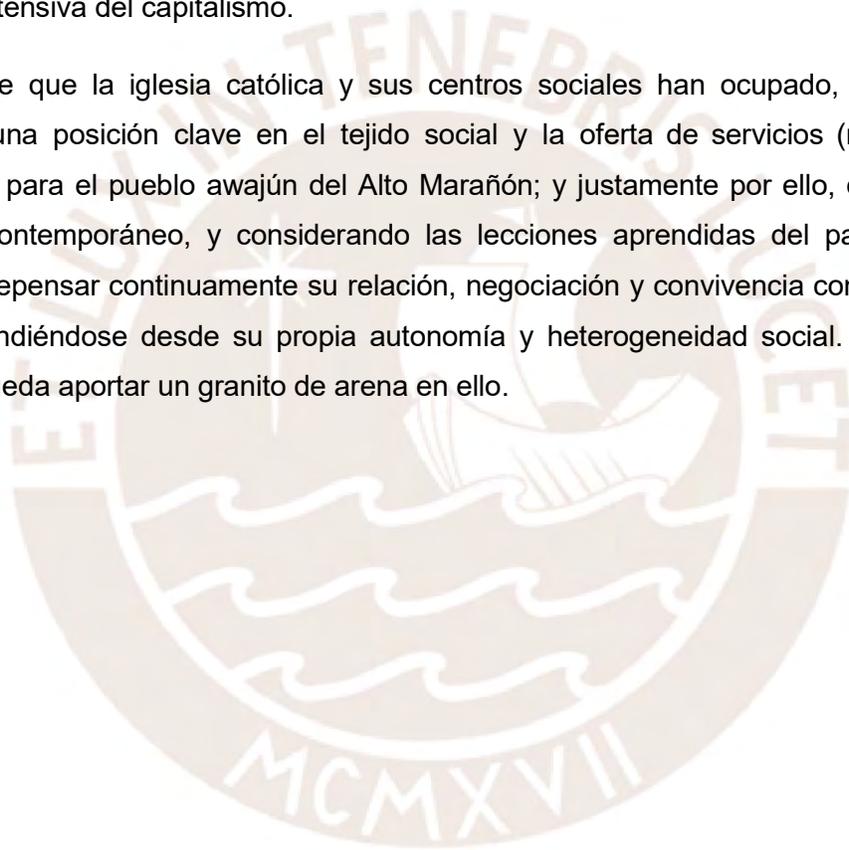
De igual manera, se observa la desaprobación de las formas de operar de la ONG fundada por jesuitas porque sus mecanismos para: (i) la elección de representantes en eventos nacionales e internacionales, (ii) medir el impacto y logro de los proyectos sociales, y (iii) el uso y destino de los fondos económicos recibidos, no son compatibles con el principio de redistribución del poder y los recursos que tienen los awajunes. En cambio, las reglas del juego de la ONG corresponden a mecanismos típicos del sistema de cooperación internacional para el desarrollo, a los que muchas otras ONG latinoamericanas y proyectos de desarrollo deben supeditarse.

Frente a ello, también se evidencia cómo estos rumores, juicios, acusaciones y rechazos de los locales se recrean en el marco de (i) un contexto de presencia intensiva de capitalismo, entendido como el “acoso a la selva” y los “blancos extranjeros” que lo personifican, y (ii) de incremento de carencias, aglomeraciones y desigualdades urbanas, suponiendo lógicas de migración y coexistencia con otros “paisanos” no awajunes, de ocupaciones informales, de ideales, oportunidades y modelos de negocio, entre otros; todo ello, incrementa el temor e incertidumbre así como altas expectativas (normalmente no suplidas), entre las personas.

Finalmente, y tal como lo pone en evidencia la revisión histórica, es preciso evidenciar que la presencia jesuita siempre ha despertado apoyo pero también críticas, tensiones y desencuentros, desde sus inicios, con la población awajún y otros actores que han intervenido en la zona; tal como cualquier relación humana de armonía y conflicto.

Sin embargo, este tipo de conflictos se han ido transformando conforme también la sociedad awajún y la misión jesuita ha ido cambiando, en el marco de cambios sociales, económicos y políticos más amplios. De este modo, la tesis busca evidenciar las percepciones, discursos y lógicas culturales que se tejen entre los awajún en torno a ello, en contextos actuales de pobreza y carencias urbanas, desigualdades históricas y de presencia intensiva del capitalismo.

Es innegable que la iglesia católica y sus centros sociales han ocupado, y continúan ocupando, una posición clave en el tejido social y la oferta de servicios (materiales y espirituales) para el pueblo awajún del Alto Marañón; y justamente por ello, que, en este escenario contemporáneo, y considerando las lecciones aprendidas del pasado, sería importante repensar continuamente su relación, negociación y convivencia con este grupo étnico, entendiéndose desde su propia autonomía y heterogeneidad social. Espero que esta tesis pueda aportar un granito de arena en ello.



BIBLIOGRAFÍA

Adams, N. y Valdivia, N. (1991). *Los otros empresarios: ética de migrantes y formación de empresas en Lima*. Instituto de Estudios Peruanos.

Arellano-Yanguas, J. (2014). Religion and Resistance to Extraction in Rural Peru: Is the Catholic Church Following the People? *Latin American Research Review*, 49, 61-80.

Araujo, W.-R.-M. (2012) Trabalho doméstico e servidão: trajetórias, gênero e identidade de mulheres indígenas em Manaus/AN. *Revista EDUCAmazonia – Educao, Sociedade e Meio Ambiente, Humaitá*. 8(1), 8-25.

Bacigalupo, A. (2009). The Re-Invention of Mapuche Male Shamans as Catholic Priests: Legitimizing Indigenous Co-Gender Identities in Modern Chile. En A. Vilaça y R. Wright (Eds.), *Native Christians: Modes and Effects of Christianity among Indigenous Peoples of the Americas* (pp. 89-107). Ashgate.

Barclay, F. y Santo Granero, F. (1980). La conformación de las comunidades Amuesha: la legalización de un despojo territorial. *Amazonía Peruana*. 3(5): 43-74.

Belaúnde, L.-E. (2005). *El recuerdo de la luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Berjón, M. & Cadenas, M.A. (2009) La inquietud “se hizo carne...” y vino a vivir entre los kukama. Dos lecturas a propósito de los pelacara. *Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid*, 44, 425-437.

Bonhomme, J. (2016). *The Sex Thieves: the anthropology of a rumor*. Hau Books.

Bretón, V. (2011). *Saturno devora a sus hijos. Miradas críticas sobre el desarrollo y sus promesas*. Icaria.

Brightman, M, Fausto, C. & Grotti, V. (2016) *Ownership and Nurture: Studies in Native Amazonian Property Relations*. Berghan Books.

Brown, M. (1978). From the hero 's bones: three aguaruna hallucinogens and their uses. En: R., Ford, R. (ed.), *The nature and status of ethnobotany. Anthropological papers*, 67, 118-136. Museum of Anthropology, University of Michigan.

Brown, M. (1984). *Una paz incierta. Historia y cultura de las comunidades aguarunas frente al impacto de la carretera marginal*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

Brown, M. (1989) The dark side of the shaman. *Natural history magazine*. 8-11.

Brown, M. (1990) El malestar del chamanismo. *Amazonía peruana*, 10(19), 63-88.

Brown, M. (2014). *Upriver. The Turbulent Life and Times of an Amazonian People*. Harvard University Press.

Cárdenas, N., Espinosa, O., Ruiz Bravo, P. (2011). *Construyendo agendas: Género y pueblos indígenas*. OXFAM.

Castillo, M. (2016) *Disputa de Representación de los pueblos awajún y wampis en la región Amazonas – Perú*. CooperAcción - Acción Solidaria para el Desarrollo.

Cavero, O. (2011). *Después del Baguazo: informes, diálogo y debates* (Cuaderno de trabajo n°13, núm. 1 de la serie Justicia y Conflictos). Pontificia Universidad Católica del Perú.

Chaumeil, J.P. (2000) Una manera de vivir y actuar en el mundo: estudios de chamanismo en la Amazonía. En: C.I. Degregori et al. (eds.), *No hay país más diverso. Compendio de Antropología Peruana II* (pp. 411-424). Instituto de Estudios Peruanos.

Chaumeil, J.P. (2004) Del proyectil al virus: el complejo de dardos-mágicos en el chamanismo del oeste amazónico. En: G., Fernández Juárez (ed.) *Salud intercultural en América Latina. Perspectivas antropológicas*. Ediciones Abya-Yala.

Ceriani, C. (2008) Vampiros en el Chaco. Rumor, Mito y Drama entre los Toba Orientales *Indiana*, 25, 27-49.

Chirif, A. (1980) Colonización e invasión: el despojo institucionalizado. *Amazonía Indígena*. 1(1), 15-24.

Chirif, A. (2015). *Querido Perico. Pedro García Hierro, defensor de los derechos de los pueblos indígenas*. Grupo Internacional de Trabajo sobre asuntos indígenas. https://www.iwgia.org/images/publications/0736_PERICO_eb.pdf

Clastres, P. ([1974] 2014). *La sociedad contra el Estado*. Virus.

Clastres, P. ([1980] 2001). *Investigaciones en antropología política*. Gedisa.

Codjia, P. (2016). Los Apus y la ciudad: construcción y ejercicio del liderazgo en las comunidades wampís. En: A. Surrallés, O. Espinosa, & D. Jabin (Eds.), *Apus, Caciques y Presidentes. Estado y política indígena amazónica en los países andinos* (pp. 81-96). IWGIA.

Comaroff, J. L. & Comaroff, J. (2009). *Ethnicity, Inc*. The University of Chicago Press.

Costa, L. (2016). Fabricating necessity: feeding and commensality in western Amazonia. En: M. Brightman, C. Fausto & V. Grotti (Eds.), *Ownership and Nurture: Studies in Native Amazonian Property Relations*.(pp. 81-109) Berghahn.

Costa, L. (2017). *The Owners of Kinship: Asymmetrical relations in indigenous Amazonia*. Hau Books Chicago.

Cuesta, M. (1983). *Jaén de Bracamoros. Volumen II*. Librería Studium.

Drucker-Brown, S. (1993). Mamprusi Witchcraft, Subversion and Changing Gender Relations. *Africa: Journal of the International African Institute*, 63(4), 531-549. <http://www.jstor.org/stable/1161005>

Della Porta, D. y Keating, M. (2013). *Enfoques y metodologías de las ciencias sociales. Una perspectiva pluralista*. Ediciones Akal.

Dietz, G. (2003). *Multiculturalismo, interculturalidad y diversidad en educación. Una aproximación antropológica*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Enríquez, F. (2017). *La integración del mundo amazónico awajún en el Perú actual*. [Tesis de fin de grado, Universidad de Sevilla].

Espinosa (2004). *Indigenous Politics in the Peruvian Amazon. An Anthropological and Historical Approach to Shipibo Political Organization*. [Tesis de doctorado, New School University]

Espinosa, O. (2009). ¿Salvajes opuestos al progreso?: aproximaciones históricas y antropológicas a las movilizaciones indígenas en la Amazonía peruana. *Anthropologica*, 27(27), 123-168.

Espinosa, O. (2010) Cambios y continuidades en la percepción y demandas indígenas sobre el territorio en la Amazonía peruana. *Anthropologica*. 28(28), 239-262.

Espinosa, O. (2015). The Catholic Church, Indigenous Rights, and the Environment in the Peruvian Amazon Region. En M. Shuck y J. Crowley-Buck (Eds.) *Democracy, Culture, Catholicism: Voices from four continents* (pp. 189-202). Fordham University Press.

Espinosa, O. (2016a). La Iglesia Católica y los pueblos indígenas de la Amazonía peruana en los siglos XX y XXI. En C. Romero (ed.), *Diversidad religiosa en el Perú, miradas múltiples* (pp. 41-60). Pontificia Universidad Católica, Instituto Bartolomé de las Casas, Centro de Estudios y Publicaciones.

Espinosa, O. (2016b) Clientelismo, élites y pragmatismo político indígena en la Amazonía contemporánea: revisando algunas categorías de análisis político. En: F. Correa, A. Surrallés y P. Erickson (Eds.). *Política y poder en la Amazonía: estrategias de los pueblos indígenas en los nuevos escenarios de los países andinos* (pp. 129-144), Universidad Nacional de Colombia.

Espinosa, O. (2017). El turismo como escenario de negociación intercultural: el caso de las comunidades Asháninka y Yánesha de la selva central peruana. En: A-G. Bilhaut y S. Macedo (Eds.) *Iniciativas empresariales y culturales. Estudios de casos en América indígena* (pp. 107-144). Abya-Yala.

Espinosa, O. (2018). La relación de la Iglesia católica y las Iglesias evangélicas con las organizaciones indígenas en la Amazonía peruana: la experiencia del pueblo achuar. *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 47(3), 267-292.

Espinosa, O., Romio, S. y Ramírez, M. (2021) *Historias, violencias y memorias en la Amazonía*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú

Espinosa, O. (2021) Las memorias asháninkas del conflicto armado interno y el recuerdo de Sendero Luminoso como experiencia maligna. En: O. Espinosa, S. Romio y M. Ramírez (Eds), *Historias, violencias y memorias en la Amazonía* (pp. 95-116), Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú

Espinoza, J. M. & Iberico, R. (2021). *Más en las obras que en las palabras. Historia de los centros sociales de la Compañía de Jesús en el Perú*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú y de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya.

Fessler, D. and Haley K. (2003). The Strategy of Affect: Emotions in Human Cooperation. En: Hammerstein, P. (Ed.) *Genetic and Cultural Evolution of Cooperation* (pp. 7-34) Cambridge, The MIT Press.

Fausto, C. (2001). *Inimigos Fiéis: historia, guerra e xamanismo na Amazônia*. Fondo editorial de la Universidad de Sao Paulo.

Fausto, C., Arhem, K., Karadimas, D., Kohn, E., Lagrou, E., Langdon, E. J. (2007). Feasting on people: eating animals and humans in Amazonia. *Current Anthropology*, 48(4), 497-530.

Favier, I. (2014). *La convoitise des confins. Luites foncières et redéfinition du national dans le Haut Marañon Peruvien (1949-2009)* [Tesis de doctorado, Universidad de Paris 8].

Ferraro, E. (2008). Kneading life: Women and the celebration of the dead in the Ecuadorian Andes. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 14(2), 262 - 277. <https://raonline.wiley.com/doi/10.1111/j.1467-9655.2008.00504.x>

Galli, E. (2012). *Migrar transformándose: Género y Experiencias Oníricas Entre Los Runas de la Amazonía Ecuatoriana*. Abya Yala.

Gayubas, A. (2010). Pierre Clastres y los estudios sobre la guerra en sociedades sin Estado. *Revista Chilena de Antropología*, 22, pp. 99-123.

Garra, S. y Riol, R. (2014). Por el curso de las quebradas hacia el 'territorio integral indígena': autonomía, frontera y alianza entre los awajún y wampis. *Anthropológica*. 32(32), 41-70.

Garra, S. (2019). *Los brujos sentenciados. Chamanismo y mutación en el mundo awajún (Amazonas, Perú)*. Ediciones Abya-Yala.

Geschiere, P. & Nyamnjoh, F. (1998) Witchcraft as an Issue in the "Politics of Belonging": Democratization and Urban Migrants' Involvement with the Home Village. *African Studies Review*, 41(3), 69-91. <http://www.jstor.org/stable/525354>

Gow, P. (1997). O parentesco como consciencia humana: o caso dos Piro, *Mana*, 3(2), 39-65.

Gow, P. (2009). Christians: A Transforming Concept in Peruvian Amazonia. En A. Vilaça y R. Wright (Eds.), *Native Christians: Modes and Effects of Christianity among Indigenous Peoples of the Americas* (pp. 33-52). Ashgate.

Greene, S. (2009). *Caminos y carreteras. Acostumbrando la indigenidad en la selva peruana*. Instituto de Estudios Peruanos.

Grotti, V. (2013). Christian Bodies, Other Bodies: Processes of Conversion and Transformation in Northeastern Amazonia. En S. Botta (Ed.), *Manufacturing Otherness: Missions and Indigenous Cultures in Latin America* (pp. 177-190). CSP, Newcastle.

Guallart, J. M. (1990). *Entre pongos y cordillera. Historia de la etnia Aguaruna-Huambisa*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

Guallart, J. M. (1997a). *El Vicariato de San Francisco Javier del Marañón*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

Guallart, J. M. (1997b). *La tierra de los cinco ríos*. Pontificia Universidad Católica del Perú - Instituto Riva Agüero, Fondo Editorial del Banco Central de Reserva del Perú.

Izquierdo, C.; Johnson, A. and Shepard Jr., G.H. (2008) Revenge, envy and cultural change in an Amazonian society. En: S. Beckerman and P. Valentine (Eds.) *Revenge in the Cultures of Lowland South America* (pp. 162-186). University of Florida Press.

Jociles, M. (2005). El análisis del discurso: de cómo utilizar desde la antropología social la propuesta analítica de Jesús Ibáñez. *Revista de Antropología*, 7, 1-25.

Jorion. P. (1983). Emic and etic: two anthropological ways of spilling ink. *The Cambridge Journal of Anthropology*, 8(3), 41-68.

Kapfhammer, W. (2009). Divine child and trademark: Economy, morality, and cultural sustainability of a guaraná project among the Sateré-Mawé, Brazil. En A. Vilaça y R. Wright (Eds.), *Native Christians: Modes and Effects of Christianity among Indigenous Peoples of the Americas* (pp. 211-228). Ashgate.

Larson, M. & Dodd, L. (1985). *Treasure in clay pots*. Persons to Person Books.

La Serna, J.C. (2008). Reflexiones sobre la presencia misionera adventista entre los asháninka de la selva central peruana. En F. Armas Asín, C. Aburto Cotrina, J. Fonseca Ariza y J. Ragas Rojas (Eds). *Políticas divinas: Religión, diversidad y política en el Perú contemporáneo* (pp. 55-90). Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva Agüero.

La Serna, J.C. (2009). *Más allá de la parusía: el enfrentamiento al demonio en el bosque: religión, política y sociedad asháninka a través de la presencia misionera adventista en la selva central peruana (1920-1990)* [Tesis de maestría, Universidad Nacional Mayor de San Marcos].

La Serna, J.C. (2011). Viviendo con el diablo en casa. La enfermedad, hechicería infantil y violencia entre los asháninka desde la perspectiva misionera adventista. *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 40(1), 81-121. <https://doi.org/10.4000/bifea.1580>

Lebner, A. (2012) A Christian Politics of Friendship on a Brazilian Frontier. *Ethnos*, 77(4), 496-517. <https://doi.org/10.1080/00141844.2011.610512>

Martinez, I. (2007). Eduardo Viveiros de Castro: De Imaginación, Traducción y Traición. *Anales de Antropología, Revista de la Universidad Nacional Autónoma de México*, 41(2), 239-262.

Mauss, M. ([1923] 1979). *Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas*. Tecnos.

Mc Callum, C. (1996), Lenguaje, parentesco y política en la Amazonía. En F. Santos Granero (Eds.), *Globalización y cambio en la Amazonía indígena* (pp. 47-88). Abya-Yala y FLACSO.

ODECOFROC (2009). *Crónica de un engaño: Los intentos de enajenación del territorio fronterizo awajún en la cordillera del cóndor a favor de la minería* (Informe IWGIA N° 5). IWGIA.

Overing, J. y Passes, A. (2000). *The Anthropology of Love and Anger. The aesthetics of conviviality in Native Amazonia*. Routledge.

Paredes, M. (2011) La Construcción de la Indigeneidad en la Amazonía Peruana. *Contracorriente*. 8(3), 311-317 www.ncsu.edu/project/acontracorriente

Pérez Gil, L. (2020). Sobre la mezquindad, la envidia, los parientes y los otros: chamanismo y violencia en la Amazonía peruana. En: Calavia, O. (coord.), *Ensayos de etnografía teórica. Tierras bajas de América del Sur* (pp. 175-216). Nola editores.

Reátegui, R. (2019). *Aproximación a la construcción de liderazgos indígenas amazónicos y su interrelación con el Estado peruano moderno. Estudio del caso del pueblo awajún con base en historias de vida de dos líderes indígenas: Juan Manuin y Eduardo Nayap*. [Tesis de maestría, Pontificia Universidad Católica del Perú]

Romio, S. (2014). Entre discurso político y fuerza espiritual. Fundación de las organizaciones indígenas awajún y wampis (1977-1979). *Anthropologica*, 32(32), 139-158.

Romio, S. (2016). El viaje hacia la ciudad: caminos de vida, camino para el poder. La nueva forma del ritual de iniciación entre los Awajún (1930-1960). En: En: A. Surrallés, O. Espinosa, & D. Jabin (Eds.), *Apus, Caciques y Presidentes. Estado y política indígena amazónica en los países andinos* (pp. 61-80). IWGIA.

Romio, S. (2017). *Suivre le chemin: La construction de l'identité politique des Awajún d'Amazonie péruvienne (1920-1980)* [Tesis de Doctorado, CESPRA-EHESS-Paris].

Romio, S. (2018). La voz de Dios y la respuesta awajún. El caso de la Iglesia Bíblica Awajún en el Alto Marañón (Amazonía peruana). *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 47 (3), 247-266. <http://journals.openedition.org/bifea/10148>

Romio, S. (2018). El “pre-Baguazo” y sus historias: anatomía de un conflicto (mayo-junio 2009), *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, s.d., <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.72918>

Romio, S. (2021). ¿Shall we kill again?: Violencia e intimidad entre los “nuevos líderes” awajún de la frontera peruana nororiental. *Íconos*, 25(70), 59-77, <https://doi.org/10.17141/iconos.70.2021.4709>

Romio, S. (2021). Soñé que iba a correr sangre: Baguazo, memorias de violencia y recuerdos oníricos entre los awajún de la Amazonía peruana. *Confluente*, 13(2), 361-400, <https://doi.org/10.6092/issn.2036-0967/12378>

Sagayo, S. (2014). El análisis del discurso como técnica de investigación cualitativa y cuantitativa en las ciencias sociales. *Cinta moebio*, 49, 1-10, www.moebio.uchile.cl/49/sayago.html

Sahlins, M. (1988). *Islas de Historia*. Gedisa.

Santos Granero, F., & Barclay, F. (2010). Bultos, selladores y gringos alados: percepciones indígenas de la violencia capitalista en la Amazonía peruana. Percepciones indígenas de la violencia capitalista en la Amazonía. *Anthropologica*, 28(1), 21-52.

Smith, B.C. (2003). *Understanding Third World Politics. Theories of Political Change and Development*. Palgrave MacMillan.

Sogge, D. (2004). *Dar y Tomar ¿Qué sucede con la ayuda internacional?* Icaria-Antrazyt.

Surrallés, A., Espinosa, O. & Jabin, D. (2016). *Apus, caciques y presidentes. Estado y política indígena amazónica en los países andinos*. Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, Instituto Francés de Estudios Andinos, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Surrallés, A. (2009). Entre derecho y realidad: antropología y territorios indígenas amazónicos en un futuro próximo. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*. 38(1), 29-45.

Taussig, M. (2002). *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje: un estudio del terror y la curación*. Editorial Norma.

Taylor, A.-C. (1996), La riqueza de Dios: los achuar y las misiones. En F. Santos Granero (Ed.), *Globalización y cambio en la Amazonía indígena* (pp. 219-259). Abya-Yala y FLACSO.

Taylor, A. C. y Descola, P. (1981). El conjunto jivaro en los comienzos de la Conquista española del Alto Amazonas. *Bulletin Français D'Études Andines*, 10(3-4), 7-54.

Teixeira-Pinto, M. (2004). Being Alone among others: Sorcery and Morality among the Arara, Carib, Brazil. En: N. Whitehead, N. & R. Wright (Eds.), *The Anthropology of Assault, Sorcery and Witchcraft in Amazonia* (pp. 215-243). Duke University Press.

Turner, V. (1974). *Dramas, Fields, and Metaphors*. Cornell University Press.

Ulloa, A. (2001). El Nativo Ecológico: Movimientos Indígenas y Medio Ambiente en Colombia. En: M. Archila & M. Pardo. (Eds.), *Movimientos sociales, estado y democracia en Colombia* (p. 2-32). ICANH-CES-Universidad Nacional de Colombia.

Varese, S. ([1968] 1973). *La sal de los cerros: una aproximación al mundo campá*. Retablo de Papel Ediciones.

Vega, P. (2018). *De joven a joven líder: procesos de formación del liderazgo indígena en jóvenes awajún de las comunidades de la provincia de Condorcanqui, departamento de Amazonas*. [Tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Perú]

Verán, A. (2017). *Los afectos en las relaciones de enamorados y matrimonios en la sociedad awajún: la manera de entablar y vivir estas relaciones en la comunidad nativa Belén del Río Santiago (Amazonas)*. [Tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Perú]

Viola, A. (2013) Discursos “pachamamistas” versus políticas desarrollistas: el debate sobre el sumak kawsay en los Andes. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 48, 55-72.

Vilaça, A. (2002). Making Kin Out Of Others In Amazonia. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8(2), 347–365. <https://doi.org/10.1111/1467-9655.00007>

Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena. En: A. Surrallés & P. García Hierro (Eds.) *Tierra adentro: Territorio indígena y percepción del entorno*, IWGIA

Wright, R. (2009). The Art of Being Crente: The Baniwa Protestant Ethic and the Spirit of Sustainable Development. *Identities. Global Studies in Culture and Power*, 16(2), 202-226. <https://doi.org/10.1080/10702890902739410>

White, L. (2000). *Speaking with Vampires: Rumor and History in Colonial Africa*. University of California Press.

Zambrano, G. (coord.), Berganza, I, Cuentas, V., Hurtado, E. (2017) *Bagua: entendiendo al derecho en un contexto culturalmente complejo*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Universidad Antonio Ruiz de Montoya, Konrad-Adenauer-Stiftung e.V. (KAS).

Zavala, V., & Bariola, N. (2007). Discurso, género y etnicidad en una comunidad de shipibos en Lima. *Debates en sociología*, 32, 50-67.

Recursos web

Bagua Perú (2015, 25 de setiembre). *Acuerdan expulsar a jesuitas que dividan a nativos awajún*. <http://www.baguaperu.com/2015/09/acuerdan-expulsar-jesuitas-que-dividan.html>

Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (2020, 2 de noviembre). Presentación. <https://caaap.org.pe/quienes-somos/presentacion/>

Ministerio de Cultura (2023, 23 de setiembre). Programa nacional Ruraq Maki. <https://ruraqmaki.pe/>

Ministerio de Cultura (2023, 15 de agosto). Base de datos de Pueblos indígenas u originarios. Awajún. <https://bdpi.cultura.gob.pe/pueblos/awajun>