SHUPIHUI

EXTRAORDINARIO
Números 23–24

7

HOMENAJE

AL PADRE JESUS VICTOR SAN ROMAN

CETA

BIBLIOTECA

SHUPHUI

Revista trimestral del Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía

VOL. VII - Julio - Dic. 1982 Nos. 23-24

Director: Joaquín García Sánchez.
Secretaria General: Bibiana Daigle Pelletier.
Consejo de Redacción: Antonio Aladro, Gastón Harvey, Jaime Regan, Jesús Carballo, José María Arroyo, Basilio Mateos.
Colaboradores: Maximino Cerezo, Róger Rumrrill, Alberto Chirif, Juan Marcos Mercier, Carlos Dávila, Francoise Barbira, Alberto Pontoni, Gaston Villeneuve, Francisco García, Guido Pennano, César Villanueva, Alejandro Camino.
Administración: Julia Ramírez y Marta Pinedo.
Documentación: Alejandra Schindler
Composición IBM: Alva Isern y Rosín Azán A.
Corrección de Pruebas: Julia C. Ramírez C.
Montaje: Humberto Ampuero.
Offset: Madinson Flores.

Edita: Publicaciones CETA.
Imprime: Talleres del Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía.
Redacción y Administración: Putumayo 355, Teléfono: 23-35-52, Iquitos Perú.
Suscripción:
PERU: 1 No. S/. 1,500.00
4 Nos. 5,500.00
AMERICA LATINA: $ 15.00
ESTADOS UNIDOS: $ 18.00
EUROPA:..... $ 20.00



BIBLIOTECA

NUMERO EXTRAORDINARIO
EN HOMENAJE
A LA MEMORIA DEL
P. JESUS VICTOR SAN ROMAN **AGUSTINO**
(1933–1982)



SHUPIHUI

CONTENIDO

Presentación

Datos Biográficos del P. Jesús Víctor San Román (1933 1982) 237
Bibliografía del P. Jesús Víctor San Román 239
Jesús, Una Llamarada que se Apaga en la Amazonía, *Róger Rumrrill* 241
Tres Viajes para una Despedida, *Joaquín García Sánchez* . . 245
Bosques Amazónicos: Ecología y Desarrollo Rural, *Marc. J. Dourojeanni*. 251
La Plebe y la Aristocracia: Autogestión en las Fiestas Populares de la Selva, *Jaime Regan* 269
Alienación y Resistencia: Reflexiones sobre una Alternativa de Desarrollo Amazónico Nativo, *Jürg Gasché, Alberto Chirif, José López Parodi*. 283
Políticas Petroleras del Perú de 1980 a 1982, *Alberto Pontoni* 313

Hacia una Interpretación de la História de las Misiones en América Latina, *P. Joaquín García Sánchez; OSA* 329
Masacre en Uchuracay: Muchos más que ocho muertes, *Alberto Chirif* 351
Panorama de la poesía en la Selva, *P. José María Arroyo, OSA* 367
La Serpiente Interminable: Siete Canciones a Jesús San Román que amó a la Amazonía, *Humberto Morey Alejo*. 375
2 Narraciones breves: Pregúntenle a Orestes Apagüeño, y Deca, *Igor Calvo Cánepa*. 387
El Doctor Cáceres, *Jaime Vásquez Izquierdo*. 393
Problemas de la Amazonía: Criterios Objetivos y Estrategias que deberán orientar la acción gubernamental y privada frente a los mismos, *Jesús V. San Román*. 399

PRESENTACION

Hace pocos meses que Jesús Víctor partió desde sus tierras de España hacia la casa del Padre por el mismo camino apacible por donde había llegado a la vida. Con él se han ido sueños, proyectos, afanes y uno de los testimonios más veraces del acontecer amazónico en las dos últimas décadas.

A nuestra generación, la de Jesús, la de Shupihui, la de otros que llegamos a esta parte del Perú en el preciso momento en que se producían grandes transformaciones en la Iglesia y en la conciencia general de los pueblos latinoamericanos, le cupo la bendición de sentir hasta lo profundo la agonía de una arriesgada aventura: la de intuir nuevos caminos y abrir el horizonte no sin desgarramiento y dolor. San Román vino, vió, oyó, padeció y empujó con ambas manos toda esta caminata con intensidad humana y apostólica excepcionales. Por eso su figura apacible y serena es inseparable de todos y cada uno de los personajes de la época - tan corto tiempo parece una época - y de cada tarea emprendida. Con él se cierra un capítulo de importancia histórica. ¡Cuántas que son hoy lozanas realidades fueron antes sueños inyectados por su fuerza creadora! ¡Cuántos proyectos en marcha son hijos de su mente intensa, lúcida y simple como la de un niño! ¡Cuántos ríos que nacieron pequeños se van haciendo torrenciales después del "golpe helado" de su partida! Siempre tiene que morir alguien, si se quiere que no venza la muerte.

SHUPIHUI ha llamado a lo más selecto de sus amigos y colaboradores para dedicar un homenaje a quien formara parte de su Consejo de Redacción. Se trata de levantarle por encima del aire azul de su amada Selva un monumento de árboles y ríos, de magias y ensueños, de dolor y esperanza, de poemas y análisis. Queremos con su nombre alzar un hito visible y orientador a cuantos hayan optado por el fragor de esta batalla a favor de la identidad indígena, de los recursos naturales, de la libertad de los grupos humanos, en una palabra, de la vida misma. Su figura será siempre una lección de paciente perseverancia, que ayude a mantenerse en la brega sin animosidad y que levante los ánimos desalentados.

No están en las siguientes páginas las firmas de cuantos fueron y siguen siendo sus amigos. Es interminable la hilera de quienes buscaron su talento científico y su humana sabiduría flúida y tierna.

De alguna manera sin embargo los trabajos que presentamos son voz y pensamiento de todos aquellos que le quisieron y admiraron. Unida a este acopio de temas va una síntesis de las líneas maestras del pensamiento amazónico de Jesús Víctor. Hallamos el manuscrito el mismo día de su muerte entre sombríos papeles y planes que parecían tristes por no poder llegar a ser lo que quisieran al morirles el padre. También es esto una señal de que el testigo fiel nos sigue acompañando y está, resucitado, en medio de su pueblo. Será la última palabra sensible que lleve su firma en nuestras páginas, aunque su sangre más fecunda correrá para siempre, con la misma pasión que le arrancó la vida, por el fondo de todas nuestras ilusiones.

SHUPIHUI

DATOS BIOGRAFICOS DEL P. JESUS VICTOR SAN ROMAN (1933–1982)

NACIO en Castellanos de Sanabria (Zamora-España) el 9 de febrero de 1933.

Siguió estudios de Secundaria en Valencia de Don Juan (España) (1947–50) Estudios de Filosofía en Valladolid y Becerril de Campos (1950–1953). Hizo la carrera de Teología en Valladolid (1954–58).

Tomó el hábito de agustino el 25 de septiembre de 1953. Emitió sus votos como religioso en Valladolid el 25 de septiembre de 1954.

Fue ordenado sacerdote en la misma ciudad el 13 de julio de 1958.

Ese año se trasladó a Roma para hacer la carrera de Sociología en la Universidad Gregoriana, obteniendo a los cuatro años el título de Doctor con Medalla de Oro por su tesis.

Durante dos años (1963–65) ejerce su ministerio sacerdotal como Capellán Castrense. Al final de este período se incorpora como Profesor Ordinario de Sociología al Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid.

En 1967 participa en la Gran Misión de Lima. Desde allí se incorpora al Vicariato Apostólico de Iquitos, eligiendo como residencia la Parroquia del Sto. Cristo de Bagazán, donde habría de trabajar hasta el fin de sus días.

En 1970 inicia el proyecto Investigación y Promoción de la Amazonía (IPA) realizando con un equipo de expertos un amplio estudio socioeconómico de las cuencas del Bajo Amazonas y el Napo.

En 1973 es cofundador del Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP) siendo hasta su enfermedad Jefe del Departamento de Investigaciones con sede en Iquitos.

En 1975 el CETA publica su obra clave, **Perfiles Históricos de la Amazonía Peruana.**

En 1980 decide fundar el **Instituto Amazónico de Medicina Tradicional y Etno-Farmacología (IAMTEF)**, proyecto que no llegó a culminar por sorprenderle la muerte.

Durante el tiempo de su residencia en Iquitos desarrolló una intensísima labor como conferenciante experto en problemática amazónica, a nivel nacional e internacional. Sacerdote ante todo, dedicó gran parte de su tiempo a asesorar familias, jóvenes, grupos juveniles y comunidades de base, además de desarrollar otras actividades propias del ministerio, como atención a enfermos, visita a comunidades rurales, elaboración de programas radiofónicos, etc.

Desde 1976 participa activamente en la vida del CETA e integra el Consejo de Redacción de SHUPIHUI.

En marzo de 1981 contrae la leucemia.

Muere en su pueblo natal el día 20 de julio de 1982, al lado de sus padres y hermanos.

BIBLIOGRAFIA DEL P. JESUS VICTOR SAN ROMAN

Burocracia y Profesión. Conflicto de una doble pertenencia. En ARCHIVO TEOLOGICO AGUSTINIANO, I (1966) pp. 67–70. Breve introducción a los problemas derivados del conflicto entre las instituciones burocráticas y las profesiones liberales. La burocratización constituye una maquinaria de fijación del poder, mientras que el profesionalismo tiende a la constante revisión crítica y a la impaciente búsqueda de nuevas condiciones en la sociedad.

Un nuevo modelo de familia. En ARCHIVO TEOLOGICO AGUSTINIANO, II (1967) 303–318. Análisis desde una perspectiva socio-sicológica de los fenómenos de cambio en la estructura familiar. La era industrial y el fenómeno del urbanismo traen consigo tales alteraciones sociales, que la familia se ve transformada en su misma razón de ser. Lejos de ver el hecho como un deterioro del sistema de valores étnicos, hay que apreciarlo como la alborada de una nueva etapa, donde variarán las relaciones y se delinearán nuevos proyectos de vida común.

Perfiles Históricos de la Amazonía Peruana. Ediciones Paulinas -Publicaciones CETA, Lima-Iquitos (1975) 240 pp. 20.5 cm.- Una visión global del proceso histórico de dominación en la Amazonía Peruana. El libro desarrolla siete etapas a partir de la época precolombina, pasando por momentos cuajados de sangre, tragedia, como el del caucho, hasta las presiones neocoloniales actuales del país sobre la Selva.

Estudio socio-económico de los ríos Amazonas y Napo. 2 Vls. IPA– Investigación y Promoción de la Amazonía. Publicaciones CETA. Iquitos, 1977. (Vol. I, 136 páginas; Vol. II: 238 páginas). 29 cm. Un equipo de investigadores, bajo la dirección de Jesús San Román, refleja en estos dos tomos el fruto de un largo estudio social de las comunidades de los ríos Napo y Amazonas en la parte peruana, una micro región-tipo de la mayor parte de los grupos ribereños de la Selva Baja. Se señalan algunas pistas científicamente determinadas para una mejor comprensión de los procesos de cambio y se apuntan alternativas.

Visiones, curaciones y brujerías (Hablan los brujos). AMAZONIA PERUANA, 4 (1979) pp. 5–32. Entrevistas con diversos brujos amazónicos sobre sus iniciaciones a la especialización, técnicas de curación y otros recursos mágicos. Este trabajo deriva de la gran amistad que el autor mantenía con los curanderos y chamanes más prominentes de la región.

Dominación y personalidad. AMAZONIA PERUANA, 4 (1979) pp. 141–162. A partir del análisis del proceso histórico, se interpretan las actitudes básicas del hombre amazónico y se define un primer perfil de su personalidad y sus comportamientos sociales.

Perspectiva histórica de la familia en la Amazonía. SHUPIHUI, 14 (1980) pp. 171–181. Desde un punto de vista socioeconómico se trata de descubrir cuáles han sido los patrones de la estructura familiar a lo largo de cuatro siglos de dominación.

Mercantilismo y penetración capitalista en la Selva. SHUPIHUI, 16 (1980) pp. 464–471. Ponencia presentada al Primer Coloquio sobre la nueva conquista de la Amazonía. Una de las fuerzas más agresivas contra la región amazónica ha sido el movimiento mercantilista con una dolorosa serie de consecuencias en la vida, cultura y hábitat del hombre amazónico. El neomercantilismo agudiza las presiones y se convierte en adelantado y propagandista de las actuales políticas de penetración.

JESUS, UNA LLAMARADA QUE SE APAGA EN LA AMAZONIA

ROGER RUMRRILL

AUNQUE todos estábamos preparados a recibir un día la infausta noticia de su muerte porque un mal todavía incurable por la ciencia corroía su salud, pero todos al mismo tiempo esperábamos un milagro que le diera la vida.

Pero el ineluctable destino humano no sabe de prórrogas ni milagros. Jesús Víctor San Román ha muerto en España y su desaparición física apaga una de las pasiones más lúcidas que en la última década alumbró el bosque de la realidad amazónica.

Porque Jesús era un sacerdote con una pasión iluminada. Yo lo recuerdo vivamente, como esa moneda irrepetible de la metáfora lorquiana, en un encuentro casual en el aeropuerto, cuando él regresaba a su Amazonía luego de uno de sus chequeos rutinarios.

Estaba emocionado por la creación del Instituto de Investigaciones de la Amazonía y como científico que era, confiaba de que esta institución podría convertirse en un instrumento del desa-

rrollo regional. Me habló en esa ocasión de una saga fílmica sobre la historia del pueblo amazónico y de sus proyectos de libros, en perpetua gestación como el reciclaje eterno de la naturaleza tropical.

PERFILES DE SU VIDA Y SU OBRA

Ahora, luego que sus sueños se han convertido en cenizas, sólo nos queda su obra y posiblemente el aliento que insufló en el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP) que él animó desde su base de operaciones en Iquitos.

De su obra de historiador y científico social, dos son las contribuciones más importantes, a nuestro juicio: *Perfiles Históricos de la Amazonía* y *Estudio socio-económico de los ríos Amazonas y Napo.*

Perfiles... es sin duda uno de los más serios y logrados intentos de sistematización de la historia regional, a partir de una periodización en siete etapas correspondientes a todo el proceso de la historia amazónica, desde la remota prehistoria hasta los días actuales.

Uno de los aspectos que más me sorprendía de ese libro –se lo decía al mismo Jesús cada vez que hablábamos de *Perfiles*– es que había sorteado con éxito el lugar común en que caen la mayor parte de los textos históricos de origen eclesial: la direccionalidad mesiánica de la historia humana.

No es que Jesús hubiera renunciado absolutamente a esta visión, pero como científico no podía ignorar, como lo hace en su análisis del período cauchero, a las fuerzas sociales protagónicas y al rol que le cupo al imperialísmo inglés en esta etapa clave de la historia regional y nacional.

Jesús era muy consciente de que hay una especie de vocación hagiográfica para escribir la historia en este país: cuando los protagonistas históricos no son santos, son héroes, presidentes, gamonales u obispos. Los verdaderos y auténticos protagonistas están casi siempre ausentes del panteón histórico.

En este camino de *desprovidencializar* la visión de la historia, la cultura y la política regional, Jesús se había dedicado durante largos y fatigosos años al estudio de las poblaciones ribereñas del Napo y del Amazonas. En este proceso de rigurosa investigación científica descubrió, por ejemplo, la extraordinaria vitalidad de los *quichua* del Napo, que resistieron a pie firme la más bárbara de las opresiones durante el sangriento ciclo del caucho.

El impulso que ahora aparece en relación a la investigación de la resistencia indígena a todas las oleadas de penetración a nombre de la civilización occidental y cristiana y la revalorización de los movimientos histórico-regionales en los sucesivos ciclos económicos son, en buena medida, parte de la energía y la lucidez de este sacerdote español que había ligado su destino a la Amazonía.

LA IGLESIA Y SU COMPROMISO

Esta Amazonía que históricamente ha conocido también todas las peripecias temporales e intemporales de la Iglesia católica desde las oleadas catequistas que acompañaron a los arcabuces de Orellana y Pedro Ursúa, pasando por la experiencia autárquica de los jesuitas, hasta la Iglesia de hoy en la Amazonía, con un declarado compromiso a favor de las causas populares.

"No es un mea culpa con relación a nuestros errores del pasado la posición de la Iglesia católica de hoy en la Amazonía, me dijo un día Jesús cuando le recordaba que muchas veces la Iglesia había callado ante las atrocidades cometidas contra las poblaciones indígenas y en muchas ocasiones se había puesto de lado de los opresores del pueblo.

Pero esa misma Iglesia a la que han conmovido y conmueven los poderes temporales es la Iglesia que hoy día en la Amazonía —Jesús se sentía muy orgulloso de esa actitud— tiene los dos más importantes centros de investigación y difusión cultural, el CAAAP y el Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (CETA) y aporta la visión científica de la realidad amazónica.

Todo lo contrario de lo que ha ocurrido con las iglesias de origen norteamericano que, cuando asomaron a principios de si-

glo en la Amazonía, expandieron una cierta concepción de modernidad capitalista. Hoy en día las iglesias protestantes de origen norteamericano localizadas en la Amazonía son la quintaesencia de la ideología más conservadora y representan la avanzadilla más eficaz y poderosa de la penetración imperialista.

Jesús era un digno hijo de esa Iglesia que sin abjurar de sus errores del pasado, pero sin renunciar al presente y abdicar al futuro se ha puesto, en la Amazonía, al lado del pueblo, con la pasión y la claridad de sus mejores hijos. Jesús era uno de ellos.

Por eso la muerte de Jesús es como una llamarada crepitante que hoy se apaga y nos deja en la penumbra.



TRES VIAJES PARA UNA DESPEDIDA

JOAQUIN GARCIA SANCHEZ

I. La paciencia de un luchador

ME temblaban las manos cuando aquella mañana soleada del verano limeño golpeé ligeramente la puerta del cuarto donde Jesús se debatía con la terrible enfermedad. Creo que no había transcurrido una semana de haberse declarado la leucemia. Tenía miedo de hallarle deprimido en medio de tan desesperada lucha por vivir. Abrí levemente la puerta y por la rendija le vi recostado con la misma mansedumbre de siempre. Dándome ánimo para el buen humor, fingí la voz y dije ser un famoso personaje que no muchos días atrás, en un importante encuentro organizado en Iquitos por el Banco Central de Reserva, nos había anatematizado a los dos con aires apocalípticos. No recuerdo incluso si aquel inefable troglodita político había pedido nuestras cabezas ante lo más granado del Parlamento Nacional. Desde entonces no nos habíamos vuelto a ver. Sólo una llamada telefónica me trajo su voz angustiada con la noticia de que los leucocitos de su sangre se habían vuelto locos.

Jesús Víctor, al percatarse de la broma, no pudo contenerse y estalló en un alarido de risa. El incidente había hecho demasiado impacto en su vida. Lo volvimos a recordar, a reelaborar, a adobarlo con imaginaciones seguramente; hasta me atreví a reproducirlo en una suerte de sketch grotesco. Hablábamos los dos muy de prisa. Nos ausentábamos del tema y volvíamos de nuevo a él, obsesivamente. Ahora pienso que sin decirlo, uno y otro estábamos convencidos de que aquello era un triste presagio. Así de alguna manera olvidó él por unas horas la amenaza que se amasaba en su sangre, transfigurado por el recuerdo de las cosas que corrían por sus venas más que otro flúido: la Selva.

Hasta la memorable batalla campal del 3 de marzo del 81 en el Holly Day Inn, ni él ni yo habíamos caído en la cuenta de lo que las posiciones de la Iglesia estaban representando para amplios sectores gobiernistas. Fue como un relámpago que nos hizo ver con nitidez el precio de estar de parte de las causas más débiles: los indígenas y campesinos, sus tierras y bosques; el drama de las ciudades emergentes y la miseria de grandes sectores de la población regional. De repente oímos que se defendía como teoría el colonialismo avasallador de la Selva; que los indios estaban llamados o a morir o a ser muertos para no impedir el paso triunfal de la cultura; que los árboles deberían morir para generar riqueza; que debiéramos morir todos para dar paso libre a las pirañas con capital que llegaban de otros mundos; y, en fin, que en este suelo patrio no había más que una sola manera de pensar, y el resto era subversión. Y para discriminar lo bueno y lo malo estaban los santones inquisitoriales, dueños absolutos no sólo de las propiedades sino también de la verdad.

Me dí cuenta de la firmeza que encerraba aquella cara desvanecida y transparente que reía conmigo. Era como si hubiese aparecido ante mí un gladiador fuerte que no requería de gesticulaciones ni gritos para la pelea. 15 años de batalla no habían apaciguado lo más mínimo la llama de sus ojos; ni siquiera la cercanía increíble de la muerte.

Prefiero ver en él un testigo cabal de todo un período convulsionado a todos los niveles: desde la Iglesia hasta aquel ensayo de Revolución que apareciera en el Perú hacia fines del 68. Todo se ha probado, han llovido teorías y son miles los intentos de

transformación de la realidad; todo color de grupos y alianzas han puesto sus tiendas en la Amazonía. Mas tanta cosa ha sido efímera. San Román ha aguantado pacientemente el paso de la caravana y probablemente sea uno de los pocos discursos coherentes y continuados en la interpretación de este complicado mundo. Si algún amazónico ha existido en estas dos últimas décadas es él. Por eso su pensamiento continúa palpitante haciendo nuevas batallas.

Es probable que su amor por lo amazónico haya sido la pasión que aceleró el ritmo de su sangre. Tenía prisa por hacer realidad tantos sueños.

II. Ante todo un corazón humano

Una misteriosa coincidencia nos juntó en aquel viaje de regreso a España. Habían transcurrido más de quince años desde que San Román decidiera romper con el viejo mundo para correr la aventura de América. Eran tiempos en que fluía lava por la Iglesia: Camilo Torres, Pablo VI en Colombia, Medellín, la Revolución peruana, Chile... por punas, pampas, llanos y selvas se propagaba la llama sagrada de la renovación. La gran Misión de Lima fue la puerta de acceso. Ahora Jesús, herido de muerte y todo, regresaba más que nunca cargado de vida, sabio por la rica experiencia de sus años amazónicos, maduro como una piña de arenal. Llegué a creer que con tanta energía acumulada mataría a toda costa su enfermedad.

Cuando el vuelo del DC–10 nos sumergió en la blanda noche del Atlántico, primero hablamos precipitadamente, como en la clínica. Luego nos llenamos de silencio. No creo que nadie sospechase algún rictus de dolencia en aquel hombre, ungido de sobriedad y sosiego. Ni un gemido, ni una queja, ni sombra de desaliento. He intentado varias veces dibujar sus contornos y nunca sé si quedarme con el oculto guerrero medieval, con el gallego calmado y persistente o con el arcángel empapado de ternura humana. Probablemente sea una combinación de todo esto.

Tanto me habló y le hablé aquella noche de travesía que ni siquiera me percaté de que él iba perdiendo fuerzas y color sin proferir una sola palabra. Pretendí atenderle y me dijo lacónica-

mente que no era nada y se echó a dormir sonriente sobre la pol trona del avión.

Caí en la cuenta entonces de que no fue la ciencia lo que el pueblo más amó en Jesús: fue su humanidad rendida y generosa, su capacidad inagotable para dar tiempo, respuestas, acogida a cada persona que le buscaba. A tal grado que nadie cree que se haya ausentado. Se habla de él como si temporalmente hubiese partido a algún lugar cercano. Lo mismo que pensé yo cuando en la mañana nos despedimos en Barajas para disfrutar cada uno de sus vacaciones, sin esperar que, el buen Dios se las habría de dar tan largas.

III. Muerto y resucitado sobre su propia tierra

La cordillera de Galicia tiene color verde mar entre brumas. Los pueblos como Castellanos ondulan hasta muy lejos sobre una orografía lenta de rocas y encinares. El lago de Sanabria sumido en un valle ancho parece apretar en sus aguas frías toda la reciedumbre del paisaje. Allí arribamos la mañana del 21 de julio para decir adiós al amigo que un día antes muriera, sin hacer el más leve ruido, en la casa solariega que le vio nacer a la sombra de cerezos y rosales en flor. Vestía, además de la misma sonrisa de siempre, sus ornamentos de sacerdote para el rito de su propio sacrificio. Bajamos la hondonada donde reposa el pueblo, subimos en procesión por una empinada cuesta y llegamos a una viejísima Iglesia de piedra oscura y espadaña para celebrar con Jesús Víctor la última Eucaristía.

Como por instinto miré hacia el oeste, por donde a esa misma hora la Iglesia de Iquitos celebraba la misma Eucaristía por el amigo entrañable. En medio de la pesadumbre, algo misterioso nos hizo sentir en paz. Y tuvimos palabras para hablar a la gente en nombre de la Iglesia local a la que Jesús estaba injertado por designio de Jesucristo. Y dijimos que nos habían entregado a un Jesús vivo y les devolvíamos a un Jesús resucitado; que por la pasión y la muerte del trabajo y el dolor de la enfermedad había alcanzado la plenitud de su sacerdocio en la vida nueva de Cristo; que en gratitud dejábamos bajo la tierra pizarrosa de aquel nido de águilas, algo que era propiedad de los pueblos amazónicos; y

que aquel rincón sería el lugar de encuentro invisible en el Cuerpo Místico de iglesias y pueblos que jamás se conocieran antes; que la muerte de San Román no había sido otra cosa que una lenta inmolación en nombre de la fe a favor de la vida de los hombres.

Fue el último viaje que hice con él: sobre las calles empinadas donde nació y aprendió a vivir para los demás. En la misma ermita donde algún día soñó ser anunciador del Reino en lugares remotos. Y donde quizá ofreciese en holocausto su propia vida para la liberación de los demás.

Allí quedó su cuerpo reposando apaciblemente sobre la loma llena de luz mirando hacia el horizonte por donde se llega a la Selva.

EL rostro científico de San Román no es, ni mucho menos, todo lo que San Román fue en vida. Pastor por encima de todo, echó raíces en la parroquia popular del Sto. Cristo de Bagazán, al lado de su pueblo. Animó grupos juveniles, formó comunidades cristianas de base, dedicó con una paciencia inagotable días y noches a la escucha de matrimonios en crisis, de jóvenes desorientados; recorrió las salas de los hospitales vecinos de su casa; y, sobre todo, acompañó a la gente, la quiso, vivió con ella sus penas y sus alegrías, sin límite de energías ni de tiempo. Dicen que nadie hay imprescindible. Pero me pregunto ahora si habrá cómo sustituir a un hombre misionero que rompió con todas las posibilidades para elegir como destino total de su existencia la encarnación como agustino en una tierra difícil, donde encontró la plenitud profesional unida a la apostólica.

Boletín Informativo de la
Provincia Agustiniana del
Smo. Nombre de Jesús de Filipinas.
No. 42, p. 19/223)

BOSQUES AMAZONICOS: ECOLOGIA Y DESARROLLO RURAL

MARC J. DOUROJEANNI

I. INTRODUCCION

EN la Amazonía, como en otros bosques tropicales húmedos del planeta, existe un permanente conflicto entre el desarrollo agropecuario y el desarrollo forestal en el que este último, siempre pierde. Es así, como el hacha y el fuego consumen, cada año, largamente más de un millón de hectáreas de bosques y muchos millones de metros cúbicos de madera, en beneficio de una producción agropecuaria nimia, además de efímera.

Como casi siempre cuando el hombre destruye su patrimonio natural, la devastación de los bosques amazónicos también es una consecuencia de una arraigada injusticia social que conlleva pobreza y, obviamente, ignorancia y desaprensión. Los países amazónicos, dentro de su proceso histórico, están atacando y controlando cada vez mejor las causas de esta situación. Pero este proceso es lento, mucho más lento que el demoledor impacto de

la pobreza y de la ignorancia sobre los recursos naturales renovables, de tal modo que cuando dichas naciones alcancen al fin un razonable equilibrio social enfrentarán las fuerzas, poderosamente desestabilizadoras, de la falta de dichos recursos para sostener su presente y para asegurar su futuro.

Por eso es urgente tomar medidas inmediatas que, pese a las difíciles condiciones sociales y económicas prevalecientes, sean aceptables para los pueblos afectados. Ello se puede lograr si se da, por lo menos a nivel gubernamental, cierta comprensión de la problemática y cierto compromiso para limitar la anarquía que hoy existe en el uso de los recursos naturales renovables amazónicos.

En este contexto es mucho lo que el sector forestal puede ofrecer. Las nuevas tendencias del mercado mundial, ligadas al inexorable agotamiento de la energía fósil, brindan extraordinarias posibilidades para que la forestería pase de un rol secundario a un papel estelar en el desarrollo rural amazónico. Para ello deberá cambiar la actitud de los responsables del desarrollo forestal a nivel internacional y nacional tanto como a nivel público y privado, los que deben idear fórmulas nuevas que transformen a las hordas de campesinos pobres y analfabetos que hoy destruyen los bosques en aliados de un desarrollo forestal que les aporte esperanzas concretas de una vida más digna.

En este trabajo se trata, precisamente, de reunir algunas de esas ideas, nuevas algunas pero en su mayoría viejas y olvidadas, que en el fondo significan establecer una simbiosis mutuamente provechosa entre la agricultura y la forestería.

II.– LOS RECURSOS NATURALES AMAZONICOS

La cuenca amazónica se extiende sobre unos 605 millones de hectáreas de las que corresponden 64 o/o al Brasil, 16 o/o al Perú y 12 o/o a Bolivia y el resto a Colombia, Ecuador, Venezuela y, en muy pequeña proporción a las Guayanas. El área de América del Sur que originalmente estuvo cubierta de bosques tropicales húmedos es mucho mayor (quizás tanto o más de 1000 millones de hectáreas) pero corresponde también a las cuencas del Orinoco, del Paraná, del Paraguay, del Magdalena, del Pacífico colombiano y ecuatoriano y a otras menores de las Guayanas y del Brasil.

La amazonía, pese a su aparente homogeneidad, es un ámbito extraordinariamente variado, cuya cuenca alta está delimitada por un divorcio de agua entre 3000 y 4000 m.s.n.m. en la cordillera de los Andes y cuya cuenca baja se extiende en un llano de más de 5,000 km. de longitud entre Iquitos, a unos 100 m.s.n.m., y la desembocadura del río Amazonas en el Atlántico brasileño. Muy a *grosso modo,* en la cuenca amazónica están representadas seis provincias biogeográficas (Udvardy 1978), de las que las más características son la Amazonense y la Madeiraense. Las Yungas, aunque corresponden en un 100 o/o a la cuenca amazónica, tienen características muy propias por su situación en los flancos andinos y otro tanto ocurre con las demás provincias (Cuadro 1).

a. Los suelos

Si bien ya está casi olvidada la imagen de una amazonía pletórica de suelos fértiles propicios para la agricultura y la ganadería, aún queda en debate la medida en que dichos suelos, pobres como son, pueden producir cosechas agropecuarias en forma que sea a la vez económicamente rentable y sostenida. Para unos, sólo un escaso 3 a 4 o/o de los suelos pueden soportar cultivos agrícolas anuales o en limpio y, quizás otro 7 al 10 o/o podrían soportar cultivos agrícolas permanentes y ganadería. Para otros, tomando en cuenta los aportes de la tecnología moderna, podría cultivarse en limpio el 34 o/o y tener cultivos permanentes y praderas sobre otro 32 o/o (Nelson 1975) o, aún más, poder dedicar el 77 o/o de la amazonía a actividades agropecuarias (Sánchez 1979).

El primer criterio es soportado por la contundente evidencia del fracaso de prácticamente todos los programas de colonización emprendidos en la amazonía y que se miden en términos de condiciones de vida frecuentemente infrahumanas, en la bajísima producción y productividad alcanzadas y, en especial, en términos de un costoso dispendio de recursos naturales renovables, en especial bosques. Los estudios de capacidad de uso mayor de los suelos amazónicos del Perú revelaron que el 3 o/o de ellos son de aptitud agrícola, el 8 o/o de aptitud pecuaria y/o para cultivos permanentes y que el 89 o/o restante son de aptitud forestal y que, de éstos, el 35 o/o no son aprovechables para extracción de madera (Zamora 1974, Dourojeanni 1976). Los estudios del Proyecto RADAM, complementados por los de EMBRAPA, en Brasil, demostraron que el 85 o/o de los suelos de la amazonía de ese país son latosoles fácilmente lixiviables, de baja fertilidad, alta acidez y escasa pro-

fundidad, características que con algunas variantes se aplican a muchas otras partes de la amazonía.

Sin embargo, otros estudios hechos en Brasil revelan también que de las tierras de la llamada Amazonía Legal, sólo serían racionalmente aprovechables para cultivos de ciclo corto y largo el 5.4 o/o si se aplican técnicas agrícolas primitivas y nada menos que el 69.2 o/o, si se aplican técnicas agrícolas avanzadas (Dourojeanni 1980). Resulta pues evidente que los sistemas de clasificación de tierras con capacidad de uso mayor son tan afectados por las tecnologías agrícolas que se aplican, que más vale discutir únicamente la viabilidad económica y social de éstas, en las condiciones actuales y a mediano plazo. Como se verá más adelante, al discutir la situación de la agricultura y la ganadería, todo indica que por lo menos hasta fines del presente siglo no será económicamente viable obtener cosechas sostenidas de productos agropecuarios en tierras de la amazonía que no sean unas pocas buenas y, lo que es aún más determinante, que la extrema pobreza y el bajo nivel de educación de las masas campesinas que llegan a esa región convierten en utópicos los intentos de implantar tecnologías avanzadas, tanto más si se tiene en cuenta la vigencia de sistemas sociales de explotación del hombre por el hombre en buena parte de la amazonía.

Consecuentemente, sólo puede esperarse que la *"visión optimista"* sobre los suelos amazónicos incentive el ya impresionante ritmo de destrucción de los recursos naturales renovables.

b. Los bosques

Los recursos forestales son, sin lugar a dudas, el principal recurso de la amazonía. Aunque están lejos de ser tan valiosos como los bosques de otras partes del mundo y en especial de las regiones templadas, debe admirarse disponer de un bosque de esa importancia sobre suelos tan pobres. La razón, ya bien conocida, es que el bosque tropical húmedo ha creado un sistema extraordinariamente eficiente para nutrirse y desarrollarse sobre el suelo pero no dentro de éste, el que usa esencialmente como un soporte. El suelo amazónico, en efecto, participa muy poco en el ciclo de los elementos que, en su mayoría, están en la biomasa viva o muerta.

La primera característica de los bosques amazónicos es su diversidad. Se estima que tan sólo las especies forestales pueden sumar unas 4,000, de las que muchas son aún desconocidas para la

ciencia. En el Perú, por ejemplo, sólo se conocen botánicamente unas 1000 especies arbóreas de las 2500 a 3500 que se estima existen en su territorio amazónico. La diversidad conlleva otra característica importante que es la bajísima representación de cada especie por unidad de superficie, siendo común encontrar apenas 1 a 8 ejemplares por cada 10 ha. y, por otra parte, tanto como 50 a 80 especies diferentes por hectárea. El máximo número de árboles de una misma especie por hectárea sería, en general, inferior a 10.

El volumen de madera (a partir de un diámetro a altura de pecho de 25 cm.) oscila entre 40 y 200 m^3/ha. pero el volumen comercial promedio se estima en unos 100 m^3/ha. (Malleux 1975). Ello contrasta con la fitomasa aérea que para diferentes lugares de Colombia (Salas 1973, 1978), de Brasil (Klinge 1972) y de Panamá (Golley *et al* 1969) oscila entre 182 y 380 TM de materia seca por hectárea o hasta 989.9 TM de materia fresca total por hectárea en Manaos (Brasil), según Klinge *et al* (1975), quienes señalan que, además, hay 283 TM de materia orgánica muerta (peso seco) por hectárea.

Otra característica digna de tenerse en cuenta es que la mayor parte de las maderas amazónicas son de muy alta densidad y de crecimiento lento, exigiendo turnos de 40 a 100 años o más, aunque otras especies podrían manejarse en turnos más cortos.

Las características señaladas dan una idea de las grandes dificultades que se presentan para el aprovechamiento convencional de los bosques amazónicos. Por una parte, la mayoría de las especies son aún botánicamente desconocidas y, en cualquier caso, difíciles de reconocer en el bosque. Además, sus características fsicomecánicas y químicas y, por ende, sus usos, son completamente ignorados en el caso de la inmensa mayoría de las especies y, aunque éstos se conozcan, todavía se tiene que vencer la natural resistencia de los mercados a la introducción de nuevas especies. Por otra parte, la gran dispersión de las especies hace difícil atender pedidos de especies determinadas y obliga a un trabajo complejo de clasificación y agrupación de especies de propiedades similares para lo que el pre-requisito es costoso y largos estudios. Por si eso fuera poco, la mayor parte de las especies no flotan, exigiendo mayores costos para su transporte. A estas dificultades deben añadirse otras, como las inherentes a las operaciones de extracción, el desconocimiento de la fenología y de la silvicultura aun de las especies actualmente más cotizadas (que son unas 50) y, en general, de las posibilidades de manejar los bosques natura-

les y, finalmente, el costo del transporte desde remotos lugares de la amazonía hasta los centros de consumo internacional o aun, allende los Andes.

Pero estos inconvenientes, por importantes que sean, no deben hacer olvidar varios hechos que obligan a mucho optimismo sobre el futuro desarrollo amazónico: 1) la amazonía y los bosques tropicales húmedos de América Latina, en general, constituyen una de las mayores reservas forestales del planeta, 2) la necesidad mundial de productos forestales convencionales aumenta enormemente y su atención por los países tradicionalmente productores es cada vez más costosa y podría rebasar límites prudenciales de extracción, 3) el bosque tropical puede proveer sostenidamente muchos de los productos que la falta de petróleo convertirá en críticos en las próximas décadas y, 4) las tecnologías para fabricar tales productos eliminan la mayoría de los inconvenientes que dificultan el aprovechamiento forestal convencional.

En el cuadro 2 se brinda una idea de la magnitud de los recursos forestales de la amazonía. Los datos consignados corresponden a los bosques tropicales densos de los seis países amazónicos y de Paraguay, por lo que la extensión total de 5'704,000 km² debe ser reducida a algo más de 4 millones de kilómetros cuadrados para atenerse estrictamente a los bosques densos de la cuenca amazónica. De ser así, la amazonía poseería todavía una disponibilidad de unos 3'200,000 km² de bosques productivos lo que, considerando la existencia de un volumen comercial de unos 100 m³/ha., significa unos 32,000 millones de metros cúbicos de madera para usos más o menos convencionales pero varias veces más para usos no tradicionales, como los que se avizoran para la amazonía.

Debe indicarse, sin embargo, que varios autores (Sommer 1976, Myers 1980, U.S. Interagency Task Force on Tropical Forests 1980) parecen considerar que los bosques amazónicos tienen actualmente una superficie sensiblemente más reducida que la que Lanly y Gillis (1980) y el autor de este artículo consideran más probable.

c. La Fauna

La fauna silvestre amazónica es muy rica en especies pero bastante pobre en biomasa. Esta ha sido estimada por Fittkau y Klinge (1973) en unos 200 kg/ha. de la cual la mitad es fauna del

suelo (mayormente ácaros y colémbolos) y el resto otros invertebrados, sobre todo termitas y hormigas. La biomasa de vertebrados en la amazonía debe oscilar entre 10 y 30 kg/ha., lo que es muy poco comparado, por ejemplo, con la biomasa de herbívoros salvajes de las sabanas africanas. Sin embargo, el aporte de la fauna silvestre a la alimentación del habitante rural de la amazonía es sumamente importante, alcanzando en el Perú de 52 a 460 gr. de carne fresca por día por habitante (Pierret y Dourojeanni 1966, 1967, Ríos *et al* 1973) y en Brasil de 25 a 260 gr. de carne fresca por día y habitante (Smith 1976 Dourojeanni, 1978).

En general, más del 80 o/o de las proteínas animales de los pobladores rurales de la amazonía provienen de la caza y de la pesca, siendo esta última ligeramente más importante que la primera y algo menos susceptible a los disturbios causados por la actividad humana.

Además, la fauna amazónica es un rubro muy importante desde el punto de vista de la producción de cueros y pieles, animales vivos para investigación biomédica y como mascotas, entre otras formas de uso, siendo muy grandes las posibilidades de manejarla racionalmente en forma extensiva, intensiva o a través de la piscicultura y de los zoocriaderos (Dourojeanni 1968, 1972, 1980, Ojasti 1978). Igualmente trascendente es el rol económico de la fauna a través del turismo en la naturaleza y del sistema de parques nacionales amazónicos (Jorge Padua y Coimbra-Filho 1979, Dourojeanni y Ponce 1978, Gondelles *et al* 1977).

d. Otros recursos

La amazonía dispone de mucho menos recursos minerales y energéticos que otras partes de América del Sur, como los Andes, pero tampoco es totalmente carente de ellos. Entre los principales recursos minerales están: oro, hierro, manganeso, magnesio, zinc, molibdeno y naturalmente bauxita. El petróleo es un recurso importante y obviamente, la región tiene grandes potencialidades hidroenergéticas. Sin embargo la distribución de la mayoría de estos recursos, como el petróleo, la hidroenergía, el oro, el zinc y el magnesio, entre otros, se circunscribe esencialmente a la amazonía alta es decir a las últimas estribaciones de la cordillera de los Andes o en el llano próximo a ésta.

III.– LA AGRICULTURA Y LOS BOSQUES

Como es lógico, en la amazonía, la expansión de la agricultura y de la ganadería se hace reduciendo la superficie de los bosques naturales. Este proceso se realiza a partir de las super-pobladas regiones andinas principalmente de Colombia, Ecuador y Perú, pero también de Bolivia y de la igualmente muy poblada región nordestina del Brasil, entre otras de este gran país. En los países andinos la colonización suele ser espontánea y sus impactos mayores se han producido tanto a lo largo de las carreteras construidas por los gobiernos como, en las partes más altas, por simple expansión de las praderas y de las actividades agrícolas alto-andinas sobre los bosques amazónicos de altura. En estos países también existen numerosos proyectos estatales de colonización pero ninguno se ha mostrado capaz de orientar efectivamente los asentamientos humanos. En el Brasil, el extraordinario ritmo de construcción de caminos y la intensa actividad colonizadora del Estado, hacen que una proporción mayor de los asentamientos humanos fueran o sean dirigidos pero, al igual que en los países andinos, una proporción muy grande del área ocupada por la agricultura y la ganadería lo es por iniciativa privada o individual y frecuentemente incontrolada, como ocurre ahora en Rondonia.

Se ha estimado, para toda América Latina, que tanto como el 77 o/o de las tierras nuevas incorporadas cada año a la producción agropecuaria provienen de la denominada agricultura migratoria, que se practica fundamentalmente a costa de los bosques tropicales húmedos. La agricultura migratoria se inicia tanto en los asentamientos espontáneos como en los dirigidos por el Estado, cuando éste pierde el control, como siempre ha sido el caso tarde o temprano. Esta forma de agricultura ha sido ampliamente descrita por Watters (1971), entre muchos otros autores y sólo se recordará que es debida a la pobreza de los suelos y que se caracteriza por el uso de la tierra por periodos de cosecha cortos, de 2 a 4 años, separados por largos periodos de descanso, que pueden variar de 5 a 20 años o más en que, si los periodos de descanso se acortan y la operación es en gran escala, o en fuertes laderas, el bosque puede terminar no regenerándose nunca más, siendo reemplazado por un herbazal o por un chaparral incapaz de dar lugar a nuevas cosechas agrícolas, salvo que medien costosas inversiones en restaurar la fertilidad.

La única forma de agricultura estable, en la amazonía, es la de tipo perenne como el café, el cacao, el té y diversos frutales y,

en los suelos aluviales más fértiles como el de las varzeas brasileñas, algunos cultivos anuales como el arroz. Los pastizales establecidos para la ganadería bovina son también relativamente estables, aunque su capacidad de carga es bajísima (0.5 unidades por hectárea y sólo excepcionalmente 1.0 ó 1.5). El resto de la tierra ocupada por la actividad agropecuaria está cultivado principalmente con maíz, yuca, plátano y frijoles. Pero, como se verá luego, la mayor parte de las tierras de las que se han extirpado los bosques no producen nada. Están abandonadas o en descanso.

Lanly y Gillis (1980) han intentado calcular la deforestación media anual en los bosques densos tropicales de América Latina, de lo que se muestra los datos correspondientes a los países amazónicos en el cuadro 3. Según estos autores se han destruido anualmente 3'200,000 ha. de bosques densos entre 1976 y 1980, en todo el territorio de los países amazónicos y del Paraguay. Sin incluir el Paraguay y considerando que en tales países la expansión de la frontera agraria se realiza, en términos de superficies, casi exclusivamente en la amazonía, puede afirmarse que, en dicha región, se han deforestado alrededor de 3 millones de hectáreas anuales en los últimos 5 años, es decir más de 8000 ha. diarias. Muchas referencias son menos optimistas que las de Lanly y Gillis e implican un ritmo de deforestación mayor (Myers 1980, U.S. Interagency Task Force on Tropical Forests 1980).

El cuadro 3 también revela, si se lo compara con el 2, que el ritmo de deforestación es mayor en los bosques improductivos, es decir en los bosques de protección que en general están ubicados en los empinados flancos andinos, que en los bosques productivos.

Esto también ha sido demostrado en el Perú (cuadro 4) donde se observa que el 91 o/o de la deforestación en bosques tropicales húmedos de dos departamentos se ha realizado en los bosques de colinas fuertes (colinas III) y en los de protección, es decir donde los suelos son más erosionables y donde es indispensable preservar la cobertura vegetal para fines hidráulicos y otros.

La madera es íntegramente quemada o desperdiciada. Sin embargo, puede ocurrir que se extraigan, antes de la tala, los ejemplares de las especies forestales más valiosas lo que en cualquier caso significa el aprovechamiento de no más del 1 al 2 o/o del volumen total de madera existente. Los míseros cultivos anuales que sustituyen esta materia prima, aún considerando una producción

sostenida durante 4 ó 5 años, no cubren el valor de la madera que se desperdicia. La situación es tal que se ha demostrado, en la amazonía peruana, que aun en tierras de buena calidad se trabaja anualmente sólo el 25 o/o del área deforestada (Dourojeanni 1981) pero que, en tierras pobres sólo se trabaja del 7.8 al 14.2 o/o de lo deforestado (Dourojeanni 1981) y que, en todo caso, el promedio peruano de intensidad de uso agropecuario de las tierras en la mazonía es muy inferior al 20 o/o. Es decir, que el desperdicio de recursos es extraordinario.

La agricultura amazónica, en términos globales, se caracteriza por: 1) una baja producción y una bajísima productividad; 2) una insignificante participación en el producto bruto interno nacional; 3) absoluto predominio de la agricultura migratoria, es decir de subsistencia; 4) una tendencia creciente a las actividades de ganadería extensiva pese a su baja rentabilidad; 5) el uso de tecnologías inapropiadas, en especial por parte de los campesinos procedentes de otras regiones; 6) condiciones de vida campesina por debajo de los niveles de los campesinos de otras regiones de los mismos países y en todo caso muy bajas y; 7) subsistencia de sistemas de explotación del hombre por el hombre.

Todas estas características apuntan a demostrar que la actividad agropecuaria amazónica, con excepción de la que se puede desarrollar en las tierras con aptitud para esos fines (un 10 a 15 o/o del ámbito), es de escaso o ningún beneficio económico y social y que, más aún, su enorme costo ambiental amenaza severamente el futuro de los países involucrados.

Al respecto conviene recordar que la destrucción de casi 6 millones de hectáreas de los bosques tropicales muy húmedos en la amazonía alta del Perú, de unos 20 millones de hectáreas en los diversos bosques densos de Colombia (que sólo en parte son amazónicos) y probablemente de unos 26 millones de hectáreas de bosques amazónicos del Brasil (Myers 1980) ya han tenido consecuencias nefastas, entre ellas: 1) erosión galopante de los suelos; 2) provocación de deslizamientos y aluviones que cada año destruyen pueblos, carreteras y siegan vidas humanas; 3) aumento de los picos de inundación y alteración de los hidroperíodos; 4) creciente dificultad en la navegación fluvial; 5) reducción del potencial hidroenergético; 6) creciente escasez de productos forestales en áreas de ocupación humana antigua; 7) reducción de la productividad de los recursos ictiológicos; 8) pérdida definitiva de cuantiosos recursos genéticos útiles o potencialmente útiles para la fores-

tería, la agricultura, la ganadería, el manejo de la fauna, la piscicultura, el control biológico de plagas y enfermedades, la fitofarmacia y para el avance de la ciencia en general; 9) graves alteraciones climáticas locales y riesgos de desertificación; etc.

IV.– LA EXPLOTACION FORESTAL

Los países amazónicos tienen una producción forestal exigua si se la compara con los recursos que poseen. En 1979, estos países produjeron unos 279 millones de metros cúbicos de madera en rollo, de lo que se estima que apenas un 15 o/o corresponde a la producción de sus territorios amazónicos. El Brasil, que como se ve en el cuadro 5 aporta por si solo el 76 o/o de la producción de los citados países, produce unos 12 millones de metros cúbicos de madera en rollo en su región Norte (que corresponde a los estados Rondonia, Acre, Amazonas, Roraima, Pará y Amapá, es decir a la amazonía) lo que es apenas el 7.3 o/o de la producción forestal en ese país (Brasil. Fundaçao Instituto Brasileiro de Geografía e Estadística 1978). En Venezuela casi toda la madera es producida al norte del río Orinoco; en Colombia y Ecuador, gran parte es producida en las vertientes del Pacífico y en el Perú y en Bolivia se estima, respectivamente, que el 60 o/o y el 70 o/o de la producción de madera en rollo proviene de la amazonía. Estos estimados son lógicos si se tiene en cuenta, como lo muestra el cuadro 5, que el 82 o/o de la producción de madera en rollo es destinada a leña y carbón y que este consumo se hace esencialmente en los Andes y en las regiones áridas, donde radica la mayor parte de la población. En la amazonía brasileña (*op. cit*) el 50 o/o de la producción de madera en rollo se usa como leña y a nivel de todo ese país, se destina el 78 o/o a leña. La producción de carbón es ínfima en todos los países.

La primera característica de la forestería amazónica es pues, su baja producción y, como se verá luego, su baja productividad. Se estima, en efecto, que sólo se extraen de 1 a 10 M^3/ha. de madera en rollo para fines industriales y que el promedio es apenas del orden de los 3m^3/ha. Esto es lógico si se tiene en cuenta que se aprovechan en promedio unas 40 especies arbóreas y quizás tanto como 200, como máximo, en regiones determinadas con mercados excepcionalmente favorables. En el Perú, en 1979, se aprovechaban unas 170 especies amazónicas para fines industriales pero sólo 9 especies significaban más del 75 o/o de la producción de madera aserrada, de madera laminada y de contrachapados de esa región (Perú. Dirección General Forestal y de Fauna 1980).

La explotación forestal amazónica es, pues, extraordinariamente selectiva. Durante décadas sólo se interesó en especies de gran prestigio mundial como el cedro *(Cedrela)* y la caoba *(Swietenia)* y, si bien la tendencia es nítidamente a usar un mayor número de especies, este proceso es aún lento.

Otra característica de la forestería amazónica es que, con la única excepción de la Reserva Forestal de Ticoporo (que, en realidad, está en la cuenca del Orinoco), en Venezuela, no se aplica ningún tipo de manejo a los bosques explotados. En teoría, existen planes de manejo para los Bosques Nacionales Alexander von Humboldt en Perú y Tapajoz, en Brasil, pero no son aplicados como tampoco lo son para ninguno de los varios miles de pequeños y grandes contratos de extracción forestal o concesiones forestales que existen en la amazonía, en los que, no obstante, de acuerdo a las legislaciones forestales nacionales deben acatarse meticulosos planes que aseguran la regeneración de los recursos.

Las causas de esta situación son muchas y varían de acuerdo a los países. La que más se señala es la falta de conocimientos para manejar el bosque pero esta es falaciosa pues es obvio que no hace falta mucho investigar para saber que, después de una extracción tan selectiva como la que se practica, basta con esperar un turno para poder, cuando menos, restaurar el volumen extraído. Las causas verdaderas serían más bien, entre otras, la pequeña escala de las operaciones de extracción, el divorcio entre la industria y la extracción, la presión de la agricultura migratoria sobre los bosques que la extracción forestal ha rendido accesibles mediante la construcción de caminos forestales para hacer cumplir las regulaciones vigentes, la falta de conciencia pública sobre la problemática forestal y, por ende, la ausencia de prioridad política al sector forestal.

La agricultura migratoria y en general la agricultura y la ganadería son quizás, los principales responsables de que no se practique manejo en los bosques explotados de la amazonía, en especial en los países andinos. El manejo forestal, en particular el basado en métodos extensivos y sencillos como los que deben aplicarse al principio en la amazonía, requiere de largos plazos y, cuando posible, de grandes extensiones. En países con tan poca tradición forestal como los amazónicos, el concepto de riqueza y de propiedad gira en torno a la tierra cultivada y a la posesión de ganado. El bosque, sobre todo el aparentemente abandonado por estar en rotación, no vale nada para los colonos ni tampoco, la

mentable es reconocerlo, para los profesionales que no son forestales o biólogos, es decir para la mayoría de los que, respectivamente, ejercen las presiones políticas y los que toman las decisiones políticas. Es así como ha sido imposible, hasta el presente, hacer respetar los derechos de los propietarios, concesionarios o contratistas forestales sobre el afán de expansión de los campesinos que siempre han conseguido talar y quemar los bosques que se pretendía manejar. Algunos de estos episodios entre forestales y campesinos han tenido epílogos dramáticos, como ocurrió en Tingo María, Perú, dos décadas atrás.

El desperdicio de materia prima es otra de las características actuales más notables de la explotación forestal amazónica. Entre los desperdicios en el bosque y los provocados por la ineficiencia de los aserraderos que, en su inmensa mayoría, tienen una capacidad instalada de menos de 12 m^3 por turno, se estima que se aprovecha menos del 20 o/o del volumen comercial en pie. El 70 o/o de la producción peruana de madera aserrada proviene de instalaciones que apenas aprovechan de 35 a 45 o/o de cada metro cúbico de madera en rollo (Schrewe 1981). El problema, como se dijo, radica en los métodos primitivos de extracción que aún son en gran medida manuales y en el uso de plantas de aserrío pequeñas, la mayoría de ellas dotadas de sierras circulares, pero esto mismo se debe en gran medida al carácter extractivo-mercantil que aún domina la sociedad y la economía amazónica, con largas cadenas de trabajo por habilitación y donde la ganancia final está tanto en la explotación del hombre como en la de la madera.

Por otra parte, la amazonía aún no cuenta con industrias de transformación química de la madera que sean significativas. Existen, eso si, diversos proyectos, en especial para la fabricación de pulpa química en base a mezclas de especies de madera dura.

V.– TENDENCIAS DE LA RELACION ENTRE LAS TIERRAS AFECTADAS POR EL USO AGROPECUARIO Y LOS BOSQUES.

Se ha visto cómo, por una parte, la agricultura y la ganadería hacen un enorme dispendio de recursos forestales a los que destruyen sin uso ni beneficio y cómo, por otra parte, la foresteria aprovecha muy escasamente y mal estos mismos recursos, cuya destrucción facilita al servir de punta de lanza a la agricultura migratoria.

Diversos estudios revelan que la tendencia en el uso de la tierra amazónica es a un creciente impacto sobre los bosques, cuya superficie se reducirá considerablemente hasta el año 2000 y allende esa fecha, durante las primeras décadas del siglo XXI.

Las especulaciones sobre el retroceso de los bosques densos de América Latina oscilan entre un mínimo de 0.6 o/o anual (Lanly y Gillis 1980) hasta 1 o/o anual (*cit.* en Dourojeanni 1980) y tanto como 1.8 o/o anual (*cit.* en Dourojeanni 1980). Estas especulaciones implican, para el continente, una reducción de la superficie de los bosques de 14 o/o a 40 o/o entre 1977 y el año 2000.

Myers (1980), entre otros, revisa el ritmo de destrucción de bosques tropicales húmedos país por país. Las informaciones obtenidas al respecto, obviamente, son muy contradictorias según el origen de la fuente pero, confrontando unas con otras, puede inferirse que, estrictamente en la amazonía, se destruirán anualmente en promedio, de 17,000 a 20,000 km². de bosques lo que equivaldría a una reducción de 11 a 13 o/o de la superficie estimada actual de los bosques amazónicos. Este ritmo es ligeramente inferior al menor estimado para todos los bosques de América Latina, lo que es coherente con el hecho, bien conocido, que los bosques densos de otras partes de América Latina desaparecen a un ritmo mayor que los amazónicos. De otra parte, este ritmo varía de país a país.

Un estudio reciente sobre el impacto ambiental de nuevas carreteras y colonización en la amazonía alta del centro del Perú, demostró que mientras que el escenario ideal implicaba, al año 2009, una reducción de la superficie del bosque en un 17 o/o (correspondiente a suelos relativamente aptos para la agricultura y la ganadería), el escenario meramente tendencial (es decir reproduciendo lo ya ocurrido en áreas aledañas) implicaba la destrucción del 100 o/o de los bosques, sobre una extensión mayor en un 50 o/o a la que abarca el proyecto de colonización que es de 37,680 km². El estudio concluía que, lo más probable, es que la superficie del bosque (independientemente de su condición productiva o protectora) se reduciría a un 37 o/o como mínimo y a un 62 o/o como máximo, según la capacidad del Estado para controlar los asentamientos humanos (Dourojeanni 1981). Este ejemplo muestra cuán grande puede ser la influencia de los proyectos oficiales de colonización en el ritmo de devastación de los recursos forestales.

Debe recordarse, por otro lado, que la mayor parte de las tierras de las que se habrán extirpado los bosques estarán abandonadas o en largas rotaciones y que ello representará de 75 a 80 o/o de lo desmontado, es decir de 255,000 a 320,000 km² de la amazonía, sin considerar lo que ya ha sido desmontado hasta la actualidad.

Cuadro 1

Provincias biogeográficas incluidas en la cuenca amazónica

Provincia biogeográfica	Superficie (km^2)	%	Tipo de bosque
Amazonense	2'551,700	42.2	denso
Madeiraense	1'520,000	25.1	denso
Guyanense (20%)	28,700	0.5	denso
Yngas	620,700	10.3	denso
Campos cerrados (75%)	1'267,300	20.9	abierto
Montano colombiano (40%)	61,600	1.0	denso
Total	6'050,000	100.0	

Fuentes: Udvardy (1978)
Dourojeanni (1980)

Cuadro 2

Superficies estimadas (km^2) de bosques densos al fin de 1980 [1]

Bosques	Latifoliados	Coníferos	Total
Productivos	4'559,100	11,750	4'570,850
Improductivos	1'131,000	2,150	1'133,150
Total	5'690,100	13,900	5'704,000

Fuente: Lanly y Gillis (1980)

1 Los datos corresponden a las extensiones totales de bosques densos en Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Paraguay, Perú y Venezuela y no únicamente a los amazónicos.

Cuadro 3

Deforestación media anual (km^2) de los bosques densos (1976-80)

Bosques	Latifoliados	Coníferos	Total
Productivos	23,350	1,450	24,800
Improductivos	7,150	50	7,200
Total	30,500	1,500	32,000

Fuente: Lanly y Gillis (1980)

1 Los datos corresponden a las extensiones totales de bosques densos en Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Paraguay, Perú y Venezuela y no únicamente a los amazónicos.

Cuadro 4

Deforestación con fines agropecuarios por tipo de bosques en las provincias amazónicas de Pasco y Junín (Perú)

Tipo de Bosque	Pasco (ha)	Junin (ha)	Ambos departamentos (ha)	Porcentaje
Aluvial I	5,000	35,500	40,500	5.6
Aluvial II		30,000	30,000	4.1
Aluvial III				
Colinas I	12,000		12,000	1.7
Colinas II	28,600	41,500	70,100	9.7
Colinas III	175,600	65,000	240.600	33.2
Protección I	44,600	134,000	178,600	24.7
Protección II	49,400	103,000	152,400	21.0
Totales	315,200	409,000	742,200	100 0

Fuente: Perú. Universidad Nacional Agraria (1979).

Cuadro 5

Producción de madera en rollo (miles de M^3) de los países amazónicos

Países	Para leña y carbón	Praa fines industriales	Total
Bolivia	4,060	490	4,550
Brasil	169,937	42,790	212,727
Colombia	38,813	3,209	42,022
Ecuador	4,493	1,720	6,213
Perú	2,866	1480	4,346
Venezuela	8,236	636	8,872
Total	228,405	50,325	278,730

Fuente: FAO (1981).



PEDIDOS A:

Librería "El Buen Consejo"
Putumayo No. 267
Teléf.: 23-38-12
Iquitos - Perú

LA PLEBE Y LA ARISTOCRACIA: AUTOGESTION EN LAS FIESTAS POPULARES DE LA SELVA

JAIME REGAN

DEDICO esta reflexión a la memoria del padre Jesús Víctor San Román que ha sido amigo mío y compañero de trabajo durante cinco años. Había orientado su vida hacia la promoción del pueblo amazónico, especialmente los nativos y campesinos ribereños, a tavés de sus investigaciones, proyectos de desarrollo socioeconómico, y el trabajo pastoral.

Uno de los problemas críticos para las ciencias sociales es la explotación socioeconómica y la consecuente pérdida de la creatividad cultural y de la autonomía de la mayoría de estas poblaciones. Las culturas locales pierden su autonomía económica y su creatividad frente a la cultura dominante nacional, y ésta frente a las culturas de los países imperialistas. Las formas de desarrollo económico aplicadas en la región frecuentemente contribuyen a la destrucción de las culturas locales.

El título, *"La Plebe y la Aristocracia"*, refiere a dos conjuntos de personas que antiguamente aparecían en la fiesta del Carna-

val, para expresar simbólicamente la contradicción entre dos grupos sociales. Las fiestas populares van cambiándose y perdiéndose, y con ellas la autogestión, la participación y la creatividad. Aquí se pretende reflexionar sobre algunos casos.

Estas fiestas suelen tener un carácter ritual, tema muchas veces maltratado por los científicos y personas con un evidente compromiso social, debido a un concepto de la vida demasiado racionalista. Parto del presupuesto de que la religión es un modo fundamental de comportamiento humano, que está relacionado con factores materiales y sociales, pero que no puede ser reducido a ellos.

Es cierto que, a veces, la religión se reviste de expresiones que dan una visión distorsionada de la realidad; pero también es capaz de expresar la fe, las esperanzas, y la solidaridad de un pueblo. Por eso, no se debe estudiar la religión como si existiera en un vacío, sino en relación con su contexto histórico y socioeconómico.

LA HERENCIA HISTORICA

Desde la fundación de Moyobamba en 1539, se implantó el sistema de las encomiendas en la región del Río Mayo, que luego se extendió a Borja y otros pueblos aguas arriba. Sin embargo, una gran parte de la Selva no sintió el peso del sistema económico y político de la época colonial hasta fines del siglo XVIII, debido a la existencia de las misiones de los franciscanos y jesuítas.

Los misioneros formaron pueblos entre los indígenas, que excluían la presencia de los encomenderos. Los franciscanos y jesuítas desarrollaban las fuerzas productivas, y gobernaban los pueblos, según las leyes vigentes. Eran sociedades basadas en la producción para la subsistencia y en la práctica religiosa católica. No se puede hablar de la existencia de clases sociales, porque no hubo el acceso diferenciado a los medios de producción.

Los nativos asimilaron a su tradición religiosa autóctona la experiencia misional, y en el caso de las zonas de las encomiendas, el Catolicismo popular de los colonos españoles. En el siglo XIX ambas experiencias católicas, se fusionaron en la Selva Baja para conformar la religiosidad popular de esta región.

Los antiguos misioneros alentaban al pueblo a participar, según sus costumbres, en la celebración de las fiestas religiosas, como relata un franciscano:

> *4 de Octubre (1788): Hice convocar la gente para celebrar al día siguiente la fiesta de N.S.P. Francisco, oficiando yo en las vísperas solemnes, procurando desagraviar al Sto. patriarca, si acaso se había enojado con nosotros por haber emprendido viaje antes de celebrar su día como verdaderos hijos amantes de tan gran padre.*
> *5 de Octubre: Canté la misa en la que hubo música de arpas, cajas, vihuelas, y otros instrumentos que usan los indios, llevando un coro los cantores de Pueblo Nuevo de Sión y el otro alternativamente los nominados religiosos. Tuvieron sus bailes de costumbre en la iglesia y fuera de ella, revistidos de muchos cascabeles y adornados con varios plumajes y pieles extraordinarias (Izaguirre 1923, VI: 140–141).*

Los jesuítas también fomentaban las celebraciones populares:

> *Termino (mi carta) con la descripción de la magnífica procesión que tuvimos hoy, fiesta del Corpus (1699). Con mucho arte los indios adornaron la plaza del pueblo (Lagunas) y levantaron altares en sus cuatro costados. Llegaron a misa completamente sobrios, pues les había inculcado incesantemente cuán nefasta era la ebriedad. Tres grupos de bailarines, adornados con plumas multicolores, abrieron la danza en honor al Santísimo Sacramento, como lo prescribe la costumbre española. Los indios más destacados llevaban el palio del Santísimo y dos indiecitos arrojaban hojas de limoneros y naranjo al paso de la procesión. Los bailarines llevaban muchos cascabeles en las piernas y en los brazos, que al moverse tintineaban a más no poder. Los otros indios blandían rítmicamente sus armas decoradas todas con plumas de diversos colores. Terminada la procesión los tres grupos de bailarines me acompañaron a casa, donde me tenían preparada la sorpresa de un verdadero banquete indio. Du-*

rante toda la comida no cesaron de tocar sus flautas, pífanos y tambores y de ejecutar danzas delante de mí. Terminado el banquete me levanté para agradecerles su bondad y gentileza y les rogué que para coronar tan gran día se abstuvieran de todo exceso en la bebida. Vana ilusión e inútil petición fue esto, pues para los indios la fiesta no es tal si no culmina en borrachera y gritería. Y así sucedió también en este santo día (Breyer 1969: 255).

Desde fines del siglo XVIII los comerciantes blancos iban estableciéndose en los pueblos de la Selva Baja, y hacían viajes por los ríos para comprar los productos que extraían los indígenas pagándoles con herramientas y otros productos. Un misionero franciscano describe la situación del Ucayali a mediados del siglo XIX:

Se agregó la plaga más funesta que en todas las épocas y en todos los países han debido sufrir los misioneros; nos referimos a cierta clase de viajeros, que introduciéndose en las conversiones con objetos comerciales, han retardado en unas partes e impedido enteramente en otras la conversión de los infieles al Cristianismo. Así procuraban hacerlo los que traficaban en el Ucayali, porque conociendo que los Misioneros impedían sus desórdenes inmorales y su injusto y tiránico modo de comerciar con aquellos infelices, a quienes los padres miraban como hijos, se unieron con los gobernadores para calumniar a dichos Padres ante las autoridades superiores y desprestigiarlos entre los indios (Izaguirre 1925, IX: 214).

A partir de 1880 migraron a la Selva Baja una gran cantidad de nacionales y extranjeros. El Departamento de San Martín se despobló, y fue la fuente principal de caucheros, patrones y peones. Durante el siglo XX el capitalismo aumentó su penetración en la región con la extracción y exportación de madera, pieles de animales, barbasco, leche caspi, oro y petróleo. El modelo de la explotación de los recursos seguía siendo el mismo, la extracción sin un desarrollo correspondiente.

EL CONTEXTO SOCIOECONOMICO

A excepción de las grandes ciudades, la mayoría de los habitantes de la Selva son agricultores. Utilizan el sistema de rozo y quema para la producción de yuca, plátano, arroz y otros sembríos. La pesca proporciona la mayor parte de las proteínas. En la Selva Baja cada familia cultiva un promedio de dos hectáreas (San Román 1977, II: 151), principalmente en las riberas de ríos y cochas. La mayoría de los hombres cazan de vez en cuando, pero sobre todo antes de las fiestas religiosas. La caza es más importante durante los meses de la creciente por la escasez de pescado.

El hombre se dedica a la pesca, la caza, la extracción de madera y trabajos asalariados. La mujer cuida a los niños, cocina, lava la ropa y cría a los animales domésticos. En la chacra el hombre corta los árboles, pero tanto el hombre como la mujer siembran, cultivan y cosechan. La mujer suele tener mayor responsabilidad de la chacra mientras su marido se ausenta para otros trabajos.

La minga es la forma de trabajo comunal o ayuda recíproca. Cuando hay que hacer trabajos que requieren varias personas, como el rozo y quema para abrir una nueva chacra o la limpieza de los caminos, se convoca a una minga. El dueño tiene que proporcionar desayuno al comienzo, un almuerzo al final y bebida durante el trabajo. No hay pago de salarios. Esta persona que había convocado, por su parte, tiene que participar en las mingas de los que le han ayudado.

En general, los que trabajan una parcela de tierra son dueños mientras son usufructuarios. Las tierras inundables son las más fértiles, y el Ministerio de Agricultura hace la lotización, aunque pertenecen a la Capitanía de Puerto.

Después de la caída del caucho, muchos de los antiguos capataces se establecieron como dueños de pequeños fundos agrícolas, que explotaban la mano de obra de los nativos y familias pobres. Aún para las personas que no trabajaban directamente en el fundo, el patrón llegó a ser intermediario de toda compra y venta.

Durante los últimos 40 años han proliferado varios tipos de intermediarios que se dedican principalmente a la comercialización, más bien que a la producción. Los comerciantes y chinganeros de los pueblos ofrecen los artículos de primera necesidad, y compran los productos de los agricultores. En los caseríos aparta

dos, donde no existe ninguna forma de tiendas, los pobladores dependen del regatón, comerciante itinerante que visita los caseríos en su bote (San Román 1975: 210).

El método más conocido en la región para financiar la producción es la habilitación. Un comerciante da cierta cantidad de dinero o mercadería para que el poblador pague más adelante con ciertos productos.

Dos de los grupos nativos más grandes, que son Católicos, son los Lamistas y los Cocamas. La organización social de ambos es patrilineal, que se dividen en segmentos que son la base para una intensa vivencia sociofamiliar que es la base para los grupos de trabajo agrícola.

En la Selva Baja las familias campesinas mestizas toman la forma elemental cuando hay parientes u otras familias cercanas con quienes pueden establecer relaciones de colaboración. Cuando se trata de lugares aislados, la familia tiende a incorporar a otros individuos. Jesús V. San Román (1975: 179–180) dice:

> *El colono formó ordinariamente modelos de familia extensa. En la casa convivían hijos, entenados, ahijados, 'servidumbre' o 'cholos', todos ellos considerados 'familiares'. Las relaciones sociales entre estos campesinos, es decir entre colonos y ahijados, o entre colono y 'cholo', o bien entre colono e indios, presentó surcos profundos de dominación y explotación, pero dentro de un ambiente 'paternalista' que suavizaba y ocultaba las brusquedades. El esquema de estas relaciones que se apoyaba en vínculos de compadrazgo o simplemente de servicio, es de suma importancia para comprender el mundo amazónico, también de hoy día.*

LA VELADA

El acto ritual tradicional por excelencia, en la región, es la velada, especie de danza religiosa delante de la imagen de un santo, que dura toda la noche hasta el amanecer. La danza es una oración, el baile es una actividad secular. Todos participan en la danza inclusive los niños. Durante la noche se sirve masato, chicha, aguardiente y comida.

Hay dos tipos principales de veladas. La **promesa** se celebra en cualquier día del año o en el día del santo festejado. El motivo es agradecer algún favor o *"milagro"*, como éxito en la caza o pesca, una buena cosecha, o la salud de un familiar. La persona ha pedido algún favor al santo, y promete celebrar una velada si lo consigue. El **voto** es una velada que suele repetirse todos los años. El responsable, llamado *"cabezón"*, encarga a otra persona para que realice la velada al año siguiente, a través del rito de la *"entrega del voto"*. Se le pasa al nuevo una bandeja que contiene carne de pollo, masato y bizcochuelos, lo que tiene que devolver al año siguiente. Estos alimentos también se denominan *"el voto"*. Esta clase de velada se puede celebrar en honor al santo patrón o en otras fechas señaladas del calendario católico. A continuación una señora de Orellana del Ucayali describe la velada a San Francisco:

> *Se celebra en su día, el 4 de Octubre es la fiesta de nuestro barrio y todos los años tiene su voto. Nosotros ya nos hemos acostumbrado con este santo y no nos gusta que nos lo lleven al Moronal (otro barrio); allí le velan al Niño Jesús y entre ellos no más queda el voto.*
>
> **Preparativos**: *Faltando tres meses para la fiesta se hace el Tamsheo, para ponerse de acuerdo sobre la celebración. Se reúnen los cabezones y ayudantes y toman los acuerdos. El cabezón ya debe tener preparado su masato para invitarles. Un mes antes se trae el santo de la casa de la tesorera y se hace una pequeña velada para que ayude a los hombres que se van a ir al monte a buscar animales para comer en los días en que se prepara la fiesta. Los varones se internan en el monte y allí pasan de ocho a quince días. Todo lo que cazan no es para ellos sino para comerlo entre todos. Llegando del monte, las mujeres tienen preparado el masato, aguardiente. Se cocinan los animales y se celebra la suyana, ya parte de la fiesta. Descansan ocho días y empiezan los trabajos: moler la caña para el huarapo, preparar la chicha, el masato, comprar aguardiente, hacer rosquillas, tortillas, bizcochuelos, palmeras, pushcos, etc. Toditos trabajamos en este trabajo, hay tarea para todos.*
>
> *Durante los preparativos todas las familias del cabezón y los ayudantes comen en su casa. Viene a ser*

como el capataz. Dos días antes de la fiesta se trae el 'altarero' para que prepare el altar. Siempre hay personas curiosas que tienen ese gusto de hacer adornitos y de preparar bonito para velarle al santo. Algunos te cobran, otros no. El santo lo tiene una señora del pueblo, ella nos presta a San Francisco y al Moronal le presta su Niño Jesús. Contenta se queda de que le lleven a velar su santito. Al santo se le busca en la tardecita, cuando ya el altar está preparado. Se va con nuestras velitas y ya se tiene avisado al dueño, al tesorero para que lo tenga listo. No se va danzando, calladito no más con nuestra música. Una vez en la casa del tesorero, se enciende una velita y los músicos tocan una música que se llama 'Santo Aparina'. La tesorera toma la imagen y la lleva a la casa con todo respeto, acompañado de la música. Al llegar a la casa ya se empieza a velarlo. Se va danzando ya sea cajada, danza, citaracuy, gallinacito, pandilla.

Las Danzas:

La Cajada: Se va dando vueltas pandillando por parejas, y hasta los músicos dan vueltas.
La Danza: Se baila solito delante de la imagen, es más respetuoso.
El Gallinacito: Se imita al gallinazo. Antes se bailaba entre tres.
El Citaracuy: Cuando te apegas a uno para imitar al citaracuy, te pellizcan.
El Changanacuy: Este no se baila delante del santo, sino en la calle. Se va dando con la rodilla.
La Pandillada: Se hace sobre todo por la calle para ir a visitar al cabezón nuevo, o cuando se hace entrega del voto.
Por qué se danza en las veladas? para velar al santo y para estar más distraídos. Esa es nuestra costumbre. Cuántos músicos contratan? Tres de golpe, dos quenistas, y el que toca el pífano, el titín que se dice. A los músicos se les cuida bien, que no les falte su trago, su comida. Además si no son de familia, se les paga su sueldo. A los visitantes, que son muchos, se les invita con masato o huarapo o chicha durante el día y a la media noche se les da

su café con pan o bizcochuelo. Los ayudantes son los encargados de prestar cualquier servicio.
En la madrugada salen por la calle pandilleando, shullumeando (mojándose entre las plantas y hojas) para ir a despertar a la gente.
Después, los ayudantes sacan la carne que está en lo alto de la casa para cocinar e invitar a los visitantes. Eso lo hacen acompañado de música y pandillada. También en el techo hay un ishpingo (una cuerda con rosquillas que cuelgan y cuando pandillean van jalando para comer).

Entrega del Voto: *En la mañana las señoras preparan y adornan bonito las bandejas del voto; ponen sus rosquillas, shuntos, palmeras, muertitos, anonas, biscochuelos y las gallinas, de acuerdo a las que han recibido. Todo bien preparadito junto con las botellas de aguardiente, las tinajas de chicha, las colocan en una mesa delante del santo. En un platito ponen el ishpingo: su collar con rosquillas y una botella de aguardiente para poner a los nuevos cabezones.*
Se van con los músicos a traer a los nuevos cabezones y después de haber bailado en su casa, vienen todos pandillando.
Danzan y pandillean delante del santo y el cabezón hace la entrega del voto colocándole en su cuello el ishpingo. Sigue la danza y todos los que pueden tratan de agarrar de las rosquillas y a beber de la botella.
El nuevo cabezón hace la presentación de sus nuevos ayudantes, y continúan las danzas y la alegría. Después de una media hora los nuevos cabezones y ayudantes cogen el voto. Se lo colocan en la cabeza y acompañados de los músicos y de la pandilla se van a la casa.
En la casa ya no danzan sino bailan. Los nuevos cabezones ya se han llevado su banda de música, ya no son los músicos de antes. Estos se quedan acompañando al santo.
Un delegado de los nuevos cabezones hace el recuento en presencia de todos del contenido del voto. Este recuento es muy minucioso, todito se

cuenta, rosquilla por rosquilla, y todo se anota.
Ahí mismo los nuevos cabezones hacen el reparto: una gallina para cada uno de los ayudantes, él se queda con dos, después la tortilleada, todos los que reciben ya quedan comprometidos para el próximo año. Algunos no quieren recibir para no comprometerse. Mientras se va realizando todo esto no falta la música. La bebida la reparten entre los que les acompañan y sobre todo tienen un cuidado especial de los músicos.
Los nuevos cabezones se quedan toda la tarde de fiesta. Los que han cesado se van de nuevo a velar al santo hasta la tardecita, que ya llevan de nuevo al santo a su tesorera. Siempre es llevado por alguno de los cabezones. Al dejarlo en la casa tocan una música que se llama 'Santo Cutichirina', y lo mismo tienen otra música especial para sacar el altar que se llama 'Altar Tipina'.
(Versión recogida por Sor Victorina Galdeano)

En esta descripción de la velada se puede apreciar el valor comunitario que conserva y promueve cada etapa. Los preparativos son todo un trabajo comunal revestido de un sentido ritual. Las danzas y la comida ritual recrean no sólo los ánimos de los individuos, sino las mismas relaciones sociales. La entrega del voto es un acto simbólico que asegura la continuidad de la fiesta, y así la reproducción de las relaciones sociales necesarias para la sobrevivencia de la comunidad. Todo esto repercute en las relaciones de colaboración en el trabajo agrícola que hace posible la sobrevivencia física de los individuos.

Pueden existir desviaciones en las fiestas. Muchos comerciantes y regatones se aprovechan de las fiestas para inducir a los comuneros a contraer deudas o gastar sumas elevadas, sobre todo en la compra de aguardiente. El acto religioso, entonces, llega a revestirse de una falsa conciencia de la realidad, encubriendo y legitimando la explotación. Sin embargo, la fiesta, en sí, es válida. No es la causa de la explotación, sino que expresa los síntomas.

El pueblo debe tomar conciencia sobre este problema, si existe, para descubrir las causas verdaderas de la dependencia, que son las relaciones comerciales, y luego buscar alternativas. El trabajo y dinero gastado pueden ser una buena inversión por el valor comunitario que contiene la fiesta.

LA PLEBE Y LA ARISTOCRACIA

En Orellana del Ucayali, la velada a San Francisco aún está en plena vigencia, y su organización y ejecución están plenamente en las manos del pueblo. En cambio, la fiesta del Carnaval ha perdido valiosas expresiones simbólicas, el pueblo ha perdido el control, y se han introducido elementos ajenos. Uno de los pobladores recusa la pérdida de la autogestión en la celebración del Carnaval:

Antiguamente había dos gremios: la plebe y la aristocracia. Siempre había dos bandos que no se unían. A las ocho de la mañana ya estaba con la música, las pandilladas, pero no se escapaba ni uno. Las casas las sancochaban entre polvo, agua y pintura. Paraban sus Umishas para danzar. Y los de la aristocracia se cerraban en un lugar con sus música mala, ya concertina, acordeón... con músicas pues sencillas que no distraían. Aún cuando algunos sufrían de estar ahí, mejor hubiesen estado con el pueblo, más divertido. Nos envidiaban siempre, pero no se unían.

Había gente que hacían parar sus Umishas y se preparaba para atender baile, como voto se preparaba, cuestión de comida, bebida, todo para sostener a la gente que se iba a bailar.

Y los enmascarados, pilatus, que daban risa al público porque iban a bailar, a danzar y cuánta cosa. Eso de los enmascarados ya no se hacen porque lo han prohibido.
Las autoridades siempre van en contra de las costumbres del pueblo. Toda fiesta era antes velada, había devotos que velaban. En Carnaval no era velada sólo distracción. Dicen que el Carnaval es la fiesta de los demonios, distracción de los demonios. Ahora no sé por qué los demonios hacen esa fiesta, si por alegría o por resentimiento. Los regalos que se ponen en la Umisha son como el voto que hace la persona.

Y las reinas que salen para el Carnaval? En ese tiempo no había reina, sólo los enmascarados.

Ahora eso de las reinas ya ha venido cuando se ha perdido el juego con pinturas y agua, entonces aparecen las reinas. Pero ya es cosa de los directores y de las autoridades.
(Versión recogida por Sor Victorina Galdeano)

Los conjuntos, como *"la plebe"* y *"aristocracia"*, son de procedencia europea, donde tuvieron su auge del siglo XV al XVII. Se tratan de grupos de bailarines o enmascarados que representan simbólicamente las contradicciones sociales que vive el pueblo. El Carnaval, en su sentido más tradicional, es el día cuando se suspenden las normas ordinarias de la sociedad para celebrar una protesta ritual. Es una fiesta creada por un pueblo marginado dentro de una sociedad jerarquizada. Antiguamente, en Europa, *"la plebe"* formaba tribunales para juzgar simbólicamente el comportamiento de los reyes y las autoridades civiles y eclesiásticas. Esta celebración aparentemente llegó a nuestro medio con características más restringidas y moderadas.

El Carnaval es la fiesta de los demonios, que simbolizan la antiestructura y el caos. El Dios de los cristianos, en un país que tiene al Catolicismo como religión oficial, representa y legitima las estructuras y el orden. El Carnaval es el día de la antiestructura cuando el pueblo se siente libre para criticar abiertamente las contradicciones y abusos que surgen de las estructuras. Por supuesto, en todas las épocas las autoridades han tratado se suprimir estas expresiones. En muchos lugares esta fiesta ha perdido su significado original y se limita al juego con agua, que suspende el trato respetuoso entre los sexos para expresar las contradicciones entre hombre y mujer.

El Carnaval es una fiesta netamente popular. El conjunto que representa a *"la aristocracia"* no está conformado por aristócratas ni autoridades, sino por el mismo pueblo sencillo. La celebración promueve la autogestión y la participación, y es pedagógica porque fomenta la reflexión crítica sobre los problemas que vive la comunidad, a través de la alegoría, bailes, música y otras expresiones simbólicas.

Se ha introducido en la fiesta la elección de las reinas. Una señora del pueblo de Orellana dice lo siguiente: *"para elegir a la reina, los muchachos ponen el voto por la señorita que más simpatizan, con una cantidad de plata. La que más votos tiene, esa queda de reina y las que siguen de damas. Eso se hace con más pompa entre la aristocracia"*.

La compra de votos representa la invasión de la contabilización. Aunque el dinero recaudado pueda usarse para fines válidos, es síntoma de valores mercantiles y capitalistas. Algo parecido ocurre con la minga, que es una fiesta de trabajo comunal. En algunos sitios, los dueños de la minga se quejan del poco trabajo que se realiza y deciden que es más rentable pagar un salario a peones y también así se liberan de la obligación de devolver el trabajo. Se pierde la costumbre del trabajo comunitario recíproco por la penetración de valores materialistas.

La pérdida de la autogestión y la participación en las fiestas populares en algunos pueblos de la Selva es una manifestación de una proletarización incipiente con la consecuente destrucción lenta de la vida comunitaria. Los ribereños de la Selva tradicionalmente no han vivido para producir, sino que han producido para vivir.

OBRAS CITADAS

Breyer, Wenceslao. 1969. *"Carta a su Hermano, Sacerdote Jesuíta en Praga, escrita en la reducción de Santiago de Laguna, el 18 de junio de 1699"*, **Cartas e Informes de Misioneros Extranjeros en Hispanoamérica**, Mauro Matthei, compilador, primera parte, pp. 188–194. Santiago: Universidad Católica de Chile.

Izaguirre, Bernardino. 1923–27. **Historia de las Misiones Franciscanas**, 14 tomos. Lima: Talleres Tipográficos de la Penitenciaría.

San Román, Jesús Víctor. 1975. **Perfiles Históricos de la Amazonía Peruana**. Lima: Ediciones Paulinas–Publicaciones CETA.

1977. **Estudio Socioeconómico de los Ríos Amazonas y Napo**, 2 tomos. Iquitos: Publicaciones CETA.



Publicaciones C E T A

Pedidos :

" LIBRERIA EL BUEN CONSEJO "
Putumayo No. 267. Telf. 23-3812 Apdo. 315
Telex No. 91003 - 91002 - CPI
Iquitos — Perú

ALIENACION Y RESISTENCIA: REFLEXIONES SOBRE UNA ALTERNATIVA DE DESARROLLO AMAZONICO NATIVO

JÜRG GASCHE, ALBERTO CHIRIF, JOSE LOPEZ PARODI

EL desconocimiento generalizado sobre la región amazónica peruana, su población y problemas, no significa que ella se encuentre al margen del circuito de la economía nacional y que su población indígena viva dentro de un sistema económico autárquico. Por el contrario, en fecha tan temprana como el siglo XVII, el ingreso de expediciones religioso-militares empezó, a través de la concentración de los indígenas en centros poblados —*"reducciones"*—, a modificar su sistema tradicional de asentamiento, de organización social y de producción económica, así como también su mundo ideológico. De esta manera fueron impuestas nuevas formas de organización y producción, nuevos valores y sistemas de creencias. Como resultado, las etnias fueron amenazadas a raíz del impacto, llegando algunas a ser físicamente eliminadas por la introducción y difusión de nuevas enfermedades para las cuales los indígenas no tenían defensas. Pero también hubieron otras sociedades que, principalmente por estar asentadas en zonas de más difícil acceso (o por haberse retirado hacia ellas como única alternativa de conservar su independencia

y garantizar su continuidad) han podido no sólo sobrevivir sino también reorganizarse, adoptando patrones culturales, sociales y económicos, que si bien no les eran propios no comprometen esencialmente la reproducción de su propio sistema y valores, sino que, por el contrario, la hacen posible en un mundo cambiante y agresivo.

La República no ha significado para los indígenas un cambio cualitativo de las condiciones de vida, marcadas con el signo de la explotación y dominación que ya desde antes había impuesto la Colonia. Más aún, a partir del establecimiento de ésa, se han venido dando situaciones aún más duras para los indígenas debido al mayor interés económico demostrado por los sucesivos gobiernos por explotar los recursos naturales de la Amazonía. Las causas de este creciente interés económico en la región han sido, por un lado, el desarrollo de tecnologías y procesos industriales en Europa y Estados Unidos que han generado una mayor demanda y puesta en valor de los productos amazónicos (caucho, chicle, zarzaparrilla, madera, resinas, oro, petróleo, pieles, cueros y animales vivos) y por otro, el papel asignado a la región amazónica como zona de recepción de migrantes andinos y costeños, desempleados y pauperizados a causa de las injustas condiciones de vida que soportaban en sus regiones de origen como consecuencia de una estructura social y económica generadora de desigualdades, a los cuales se les ofrece el ilusorio paraíso situado al este de los Andes, en la cuenca amazónica, donde supuestamente deben encontrar trabajo, riqueza, prosperidad y justicia. El proceso de las migraciones a la Selva ha afectado hasta el momento principalmente a la parte alta de la cuenca (Selva Alta) y en menor escala a la baja, más amenazada por la extracción de recursos naturales a gran escala que por la colonización agropecuaria. Sin embargo, la saturación demográfica de aquella, el grado de destrucción de sus recursos (suelos y osques), y el establecimiento de nuevas redes carreteras, hace que cada día la avalancha migratoria, con los peligros que ésta encierra tanto para las poblaciones indígenas como para el medio ambiente, se cierna ya sobre la parte baja de la cuenca.

La mayor presión sobre los suelos y demás recursos naturales de la región y el surgimiento de graves problemas sociales y económicos han sumido a la mayor parte de los colonos en igual o peor estado de miseria que el que tenían antes de migrar a la región, dando origen a un panorama sumamente complejo, dentro del cual los grupos nativos se han visto desplazados de sus asentamientos tradicionales o, en su defecto, constreñidos a pequeñas

porciones de ésto, a la vez que captados por el sistema mercantil con el cual sus relaciones de intercambio (vía la venta de su fuerza laboral y/o de los productos que extraen o cosechan), les dejan un saldo negativo. La reducción de sus disponibilidades territoriales y su inmersión dentro de un sistema mercantil que no les reporta beneficios, aspectos que han ido acompañados por el fenómeno de la dominación ideológica, han generado el debilitamiento de su sistema tradicional.

El sistema de dominación reproduce, a escala nacional, lo que a nivel internacional sucede con el Perú en relación a los países que constituyen los centros de poder de los cuales depende su vida política, económica, su desarrollo social y cultural. Es decir, las metrópolis imponen un modelo de dominación sobre el Perú, que es, a través de los grupos de poder, reproducido y aplicado a nivel nacional. Sabenos y no es preciso volver a explicarlo, cómo el desarrollo autónomo de las sociedades indígenas que se encontraban en el país fue, en el momento de la Conquista, quebrado por imposición de los dominadores, y cómo el desarrollo posterior a la dominación española continuó, acentuándola, la misma línea de dependencia sobre una sociedad que, a lo largo de los siglos, se ha vuelto parcialmente mestiza. Este proceso, complejo de definir, ha producido, como ya antes señalamos, una readecuación de los patrones de vida de la sociedad indígena, así como de sus valores y creencias. Cuando hablamos de readecuación, no queremos caer en la trampa de idealizar la situación y condiciones de vida de las sociedades indígenas, para llegar a la afirmación simplista (además de falsa) que ellas hoy han logrado una perfecta síntesis entre su mundo y el de la *"sociedad mayor"*, produciendo una realidad homogénea e integrada, una justa integración. Afirmar esto nos llevaría a desconocer la naturaleza misma de la dominación y la manera concreta cómo ésta se realiza (explotación, esclavitud declarada en un momento, velada en otro, sometimiento de las sociedades a intereses espúreos, racismo, etc.). Este aspecto se hace más difícil de abordar desde el momento que las características de esta dominación, la intensidad que alcanza en cada caso concreto, no son iguales en todas las sociedades indígenas. Podríamos señalar, respecto a esto último, que hay sociedades indígenas más dependientes que otras, tanto desde el punto de vista económico y social como ideológico.

Lo que es importante tener en cuenta es que no toda adopción de elementos ajenos por las sociedades indígenas significa mecánicamente una pérdida, una negación de su cultura original. Suponer esto implica el desconocimiento del dinamismo de la cultu-

ra, del cambio como elemento constitutivo de ésta. Evidentemente, hay cambios de diversa naturaleza, algunos de los cuales, por contravenir los principios fundamentales de una cultura (en términos de concepción religiosa, organización del trabajo, redistribución de la naturaleza, patrones de asentamiento y aprovechamiento del territorio, entre otros), sí la niegan y pretenden destruirla, y, para el caso concreto de las sociedades amazónicas del Perú, si bien no han logrado destruirlas completamente, esos cambios, impulsados por la sociedad dominante, han conseguido llevar a algunos de ellos a un estado de desestructuración, es decir, a un estado en el cual resulta difícil en unos casos e imposible en otros, encontrar una correspondencia entre los fundamentos de la cultura y su materialización en la realidad. Pero aun en estos casos, no creemos que se pueda afirmar que esas sociedades indígenas *"han perdido totalmente su cultura"*, es decir, que ya no son ellos sino otra cosa. Como ejemplo de sociedades indígenas desestructuradas, podemos mencionar el caso de la mayoría de comunidades Campa que habitan en las zonas de Satipo y alto Perené. Reducidas en el espacio, alterada por esto su concepción tradicional del territorio y sus formas de aprovecharlo, debilitada su base productiva de alimentos y bienes culturales a causa de los imperativos de un sistema mercantil que no les reporta beneficios, de la escasez de tierra y de la dificultad de aprovisionarse de un bosque que, por la colonización que lo sobreexplota, es cada día más pobre y lejano; impresionadas por la ideología dominante, al servicio de un progreso *"mítico"* que contrasta con su empobrecimiento económico, social y cultural, así como también con el de la mayoría de los colonos a quienes se les ofreció la selva como tierra de promisión, resulta innegable que los cambios causados por la dominación han originado la desestructuración de esa sociedad indígena. Sin embargo, es también innegable que esos campas siguen siendo campas; que la brecha que separa a *"ellos"* de *"los otros"* se mantiene; que ellos continúan diferenciándose a nivel de la lengua y de las relaciones sociales como un grupo distinto; que cualquier campa será identificado por otros miembros del grupo, a pesar que no lo conozcan, como **asháninca** (gente) y ubicado socialmente; y, por último, que el modelo más próximo de identificación de los campa de las zonas mencionadas, por más influídos que puedan estar por la ideología dominante y la economía de mercado, sigue siendo el que ofrece su propia cultura (las razones de esto las veremos más adelante).

Resulta, pues, sorprendente la resistencia que ofrecen las etnias frente al avasallador proceso de la sociedad dominante, las

cuales, vital y tercamente, siguen evidenciando concepciones y comportamientos que, aunque modificadas respecto a los patrones originales, expresan formas propias de ordenar y actuar sobre la realidad.

Esta resistencia encuentra su fuerza fundamental, desde nuestro punto de vista, en el hecho que las sociedades indígenas amazónicas sean poseedoras de culturas profundamente arraigadas en su vida diaria. En el caso de estas sociedades, la cultura no es un apéndice más o menos ocioso y de lujo (como lo pretenden los privilegiados de la sociedad dominante, quienes interpretan el concepto de cultura simplemente como acumulación de conocimientos vinculados con el arte y, en general, con las disciplinas humanistas) sino la columna vertebral que permite a la sociedad ordenar, comprender y actuar sobre la realidad. La cultura es elaborada por la sociedad a partir de un medio ambiente determinado, con el cual establece un diálogo profundo. De esta manera, naturaleza y cultura no son dos órdenes separados ni mucho menos contrapuestos. La naturaleza es condicionante y a la vez reflejo de la creación cultura y no, como sucede en nuestra sociedad, simplemente un conjunto de elementos *"físicos"* suceptibles de ser explotados económicamente. Un río no es solamente una masa de agua que sirve para usos domésticos o como vía de comunicación, es también el eje estructurador del territorio, la vía a través de la cual se pobló la tierra cuando los seres humanos fueron creados; una colina no es solamente un accidente orográfico, sino el sitio donde tuvo lugar un acontecimiento mítico; un animal o un ave no son simples integrantes de la fauna regional, sino la encarnación de algún ancestro o el ave que robó de los dioses el fuego original y lo entregó a los hombres. La naturaleza, pues, no es solamente un factor económico (de ninguna manera lo es con las características que le atribuye la economía de mercado), es también el escenario de la representación del mundo cultural, en el cual todos sus componentes evocan acontecimientos y refuerzan concepciones.

Esta forma de concebir la cultura, estructurada en una vinculación y diálogo permanente con la naturaleza, constituye, según nosotros, la fuente principal de energía de una sociedad indígena para seguir resistiendo el avasallamiento. Para esta sociedad, la naturaleza es un libro abierto, una fuente de evocación permanente de los conocimientos, valores y representaciones establecidos por la cultura.

A diferencia de lo que con frecuencia se piensa, la cultura

no es algo que pueda con facilidad ser totalmente cambiado o destruído. Aún cuando las sociedades indígenas se ven obligadas a incorporar nuevos elementos culturales, tecnológicos y también nuevas formas de organización, producción y creencias, estos sufren un proceso de reinterpretación y de asimilación a las estructuras tradicionales. Así pues la relación entre el dominante y el dominado no es puramente mecánica y unidireccional.

Muchos cambios han ocurrido entre los indígenas a partir de la Conquista (y muchos otros deben haber ocurrido antes de ésta, aun cuando no tengamos forma de probarlo) sin que esto signifique que ellos hayan perdido su cultura. Tampoco incluso podríamos afirmar que la pérdida total de la cultura por las sociedades indígenas sea un hecho inminente. La capacidad de resistencia a la cual antes nos hemos referido es mayor que la que a simple vista podemos imaginar. Muchos elementos ajenos a ellas han sido reinterpretados y adaptados por las sociedades indígenas dentro de sus propias estructuras y la aceptación de otros, más formal que real, representa una manera de complacer las exigencias de la sociedad dominante. Esta *"aceptación ficticia"* no siempre constituye una técnica conciente de resistencia cultural; es, en algunas oportunidades, expresión del escaso dominio de los indígenas del conjunto de implicancias que debería traer consigo la aceptación de un elemento, de una creencia ajena a su cultura (esto es fácilmente observable en relación, por ejemplo, a las creencias religiosas). Hay una apariencia en la superficie que esconde, deliberada o inconcientemente, según los casos, la realidad.

De lo que venimos expresando, se desprende el valor y la importancia que cualquier programa de desarrollo de Comunidades nativas debe atribuirle al estudio de la cultura y de la ecología.

Si por un lado conferimos a la cultura el papel principal en la resistencia de las sociedades indígenas para no dejarse arrasar por la sociedad dominante, hay, sin embargo, otros elementos que, incluso sin proponérselo, contribuyen a su continuidad histórica. Entre estos, podemos mencionar la propia debilidad del sistema dominante. Para explicar esto, debemos tomar en cuenta, en primer lugar, que los grandes *"booms"* económicos que han actuado destructivamente contra las sociedades indígenas, han tenido una duración bastante limitada en el tiempo. Esto sucedió, por ejemplo, con el auge del caucho, que de haberse prolongado y consolidado, hubiese producido la exterminación física casi total de la población indígena. La realidad fue otra y esa población, a pesar

del terrible impacto, pudo reorganizarse y seguir ofreciendo una concepción y una praxis propia. Por otro lado, la sociedad dominante no tiene en la actualidad una alternativa estructurada racionalmente para el aprovechamiento de los recursos de la región, la cual podría servir como eje central de integración real de la población indígena. Es decir, la sociedad dominante no tiene ni el poderío tecnológico ni la capacidad real de asimilación de la población indígena bajo nuevas formas de organización social y producción económica (por ejemplo, de asimilarlos dentro de una estructura productiva como obreros industriales o trabajadores de campo); no tiene, pues, un modelo de asimilación e integración que ofrecer a esta población como alternativa. Cuando hablamos de modelo alternativo nos referimos a una concepción que vaya más allá de la explotación, de la rapiña y el sojuzgamiento que hoy prevalecen y que sea capaz de ofrecer —aun negándoles su cultura tradicional— los medios necesarios para que los indígenas encuentren ubicación social y posibilidades económicas reales dentro de las estructuras actuales. En otras palabras, la sociedad dominante en el Perú no ha sido, ni creemos que lo sea en el futuro en caso que se mantenga el modelo vigente, capaz de ofrecer una alternativa de integración a los indígenas que llegue a constituir una forma de vida con la que logren identificarse socialmente y que les permita alcanzar la satisfacción de sus necesidades como seres humanos. Y esto tiene que ver directamente con la condición del Perú como país dependiente y subdesarrollado. De haber pertenecido nuestro país a la órbita de los países industrializados y desarrollados, con grandes recursos y capacidad tecnológica, es probable que las condiciones sociales, económicas y culturales que se hubiesen creado hubieran llevado a una sustancial modificación del medio ambiente amazónico y de las características sociológicas de la población, ofreciéndosele a ésta, aun a costa de la destrucción de su cultura tradicional, mayores posibilidades económicas de integración individual dentro del sistema. Que el Perú llegue algún día a ingresar en la órbita de los países del Primer Mundo y, por lo mismo, a crear las condiciones que darían paso a las modificaciones antes señaladas, es algo que consideramos más que improbable, no porque creamos que en el país se carezca de creatividad, organización y capacidad de trabajo, sino porque las rígidas condiciones establecidas en el juego de poder internacional por los países industrializados, y aceptadas por sus vasallos nacionales, no pueden permitir, sin comprometer sus propios intereses y beneficios, que eso suceda. De allí que consideremos que la alternativa de desarrollo de un país como Perú no debe partir de fórmulas uniformizantes que sólo consiguen, como podemos comprobar en la actuali-

dad, acentuar las desigualdades, sino de la estructuración de un modelo construído a partir de la potencialidad real del país para satisfacer las necesidades de sus pobladores, y de los conocimientos culturalmente elaborados por los pueblos indígenas (amazónicos y andinos) que les han permitido, durante siglos, antes que la dominación empezara a comprometerlos, organizar sistemas sociales al servicio del ser humano.

Teniendo en cuenta que no toda incorporación de elementos nuevos a la cultura significa necesariamente la adulteración de ésta ni mucho menos su destrucción, así como también las condiciones generales antes señaladas en que se produce la dominación y dependencia, las preguntas que se nos plantean en este momento son: ¿cómo lograr que la incorporación de elementos nuevos por las sociedades indígenas sea día a día un proceso más coherente y selectivo, en el cual ésos aporten a la construcción de una sociedad más integrada internamente y conciente de sus propias potencialidades y capacidades, y a la formulación y puesta en práctica de alternativas propias que proporcionen a sus integrantes una vida mejor en condiciones de justicia?; ¿cómo lograr que las sociedades indígenas verdaderamente se integren dentro del conjunto de la sociedad peruana y que, sobre la base del reconocimiento de su creatividad y especificidad cultural, colaboren en la transformación global de las estructuras de dicha sociedad?; ¿cómo hacer que la concepción de la integración actual y la política subsecuente, que en la práctica no es más que el sometimiento subsidiario de los indígenas a los intereses de la sociedad dominante, establecidos y manejados por grupos de poder minoritarios, sea transformada y puesta al servicio de las sociedades indígenas y de otros sectores de la sociedad peruana igualmente oprimidos?; ¿cómo lograr que los intereses nacionales sean verdaderamente tales y no un conjunto de frases retóricas y manipulatorias, a través de las cuales se encubre una política de dominación al servicio de las ambiciones de dichos grupos minoritarios?

Nosotros partimos de dos hechos concretos e indiscutibles:

1.— la existencia en las sociedades amazónicas de una lógica propia, fundada en el conocimiento profundo del medio ambiente, que, durante siglos (y hasta ahora, a pesar de la dominación), ha constituído su fuente de inspiración y creatividad, su morada, su *"centro del mundo"* sobre el cual han organizado sus estructuras sociales, sus sistemas productivos, su universo espiritual; y

2.– la condición del Perú como país subdesarrollado y dependiente; es decir, la manera cómo está organizado el juego de poder internacional y el papel que dentro de éste le ha sido atribuído, implican su imposibilidad estructural de acceder a un modelo de desarrollo similar al qué detentan los países del llamado Primer Mundo que nos dominan; y el hecho de seguir enfrascados en alcanzar dicho modelo no es más que encubrir la realidad y continuar haciendo perdurables las condiciones de poder interno que benefician los intereses de una minoría y, por lo mismo, refuerzan la situación de dependencia y subdesarrollo que es la que garantiza que los intereses de ésa sigan prevaleciendo.

El análisis serio y constante de los dos puntos antes mencionados, el tenerlos siempre presentes en el diálogo con los indígenas del cual deben salir las alternativas y estrategias que conduzcan a un tipo de sociedad más justa, deben constituir el punto de partida de todo trabajo futuro. Es indispensable, en cada caso concreto, establecer en qué consiste verdaderamente la dominación, en qué la dependencia que las estructuras históricas y actuales de la sociedad peruana han generado sobre las sociedades indígenas. Este conocimiento sólo podrá lograrse a través del estudio y la reflexión conciente y responsable, basados en la realidad y no en la idea que de ésta se tenga. El mismo método deberá seguirse para descubrir los conocimientos, capacidad de creación y de adaptación, y posibilidades de formular alternativas de desarrollo de las sociedades indígenas que partan de sus propias raíces culturales.

Se nos plantea ahora el problema de cómo orientar el análisis y la reflexión a fin que los indígenas logren plena conciencia de la fuerza de su propia cultura como elemento de cambio de la situación actual; cómo hacer que la experiencia y conocimientos de la sociedad indígena, traídas a la conciencia, logren plasmar un modelo alternativo de desarrollo que transforme las condiciones de dominación y dependencia vigentes.

Metodológicamente, creemos que la elaboración de un *"modelo utópico"* de desarrollo es una alternativa válida para el problema que se nos presenta. Este modelo no debe entenderse como un modelo ideal, abstracto, fundado en nuestros propios deseos y aspiraciones; por el contrario, sería el fruto de la experiencia y conocimientos que durante años hemos venido adquiriendo a partir de nuestro contacto con las sociedades indígenas. Partien-

do del modo de ser indígena y teniendo en cuenta los condicionamientos y necesidades que el momento histórico actual implica, se trataría de elaborar un modelo coherente de sociedad no para imponerlo definitivamente como válido, sino para generar el diálogo, para servir de instrumento motivador mediante el cual se confronte a las sociedades indígenas con su propia experiencia y realidad. A través de este diálogo, de esta confrontación, el modelo sería depurado y enriquecido por los propios indígenas, llegándose así a alternativas concretas verdaderamente enraizadas en su realidad y experiencia. De este modo, de *"modelo utópico"* pasaría a ser un *"modelo indígena"* de desarrollo. Llevado a la práctica como una fuerza propia, iniciaría el largo y difícil proceso de remover las estructuras de dominación y de servir al cambio también de la sociedad mayor. Asumir concientemente su papel de agentes de la historia, a partir de una confrontación con su propia realidad, llevaría a los indígenas a superar la alienación, es decir, la negación vergonzante de lo propio, la desolidarización con su propia identidad y ambiente, por sometimiento irracional a lo ajeno que hoy aparece como *"mejor"*, *"más válido"*, *"superior"*. (En la parte final de este trabajo, retomamos el tema del *"modelo utópico"*).

Este es un proceso largo y difícil, a través del cual los indígenas deben recuperar su propia personalidad cultural, su identidad, su dignidad como seres humanos, su capacidad de ser realmente interlocutores con voz propia. Para que las *"acciones de apoyo"* signifiquen la plasmación de alternativas liberadoras, deben ser enmarcadas coherentemente dentro de dicho modelo. De lo contrario, serán acciones desconectadas entre sí, coyunturales, oportunistas, que, en vez de lograr la superación de la situación actual, sólo la reforzarán. Es importante que, por razonables que parezcan a los ojos de los antropólogos, los elementos del *"modelo utópico"* sean seriamente confrontados con la realidad, a fin que ellos no constituyan una nueva forma de imposición y que no sean asumidos por los indígenas por *"complacer"*, por satisfacer al dominador.

Sabemos de las dificultades de un trabajo en base a los principios señalados debido a la naturaleza profundamente antidemocrática de la sociedad dominante, para la cual resulta mucho más fácil y efectivo imponer que consultar; por lo demás, por la manera cómo las *"consultas"* a veces son planteadas, éstas no constituyen otra cosa que una imposición velada. Otro aspecto que hace difícil este trabajo es que los ejecutores del proyecto, quiéranlo o

no, son parte de la sociedad dominante y como tales son vistos por los indígenas. Para superar esta imagen, no es suficiente manifestar verbalmente la falta de solidaridad con dicha sociedad; es preciso, por el contrario, demostrarla en la práctica diaria a través de un trabajo positivo mediante el cual el indígena sienta que sus conocimientos, experiencia y destino son importantes y decisivos dentro de la historia del país.

Otros elementos más, en las últimas décadas, han jugado un papel también importante en el reforzamiento de las sociedades amazónicas. Nos referimos, por un lado, al auge de los movimientos indígenas en América, y el intenso contacto entre los diversos grupos étnicos que está permitiendo un dinámico intercambio de experiencias entre ellos, el aprendizaje mutuo de formas organizativas eficaces para hacer frente a sus problemas y el reforzamiento de lazos de solidaridad para luchar contra la opresión. Por otro lado, para el caso del Perú, la dación, en 1974, de la Ley de Comunidades Nativas, que por primera vez, desde inicios de la República, permitía el acceso del indígena amazónico a la propiedad legal de las tierras que ancestralmente usufructuaba, ha colaborado también en término de dicho reforzamiento, y esto a pesar de las propias limitaciones y errores de la Ley y de los problemas que han tenido los indígenas cuando han demandado su aplicación.

En 1974, durante el gobierno de Velasco Alvarado, se promulgó el Decreto Supremo 20653, Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de las Regiones de Selva y Ceja de Selva, poniendo al Perú a la cabeza de los países que compartían la cuenca en lo concerniente al reconocimiento de los derechos de los grupos étnicos de la región. La ley garantizaba a las unidades locales (llamadas comunidades nativas) de los grupos étnicos la propiedad de los suelos y de los bosques (a partir de 1975, los bosques ya no se les entregarían en propiedad sino solamente en uso) y el usufructuo exclusivo de los recursos forestales y de fauna que quedaban encerrados dentro de las tierras que se les demarcaban y titulaban. Uno de los errores de concepción que se le atribuye a esta ley, es el haber restringido la propiedad a las unidades locales de asentamiento, contribuyendo así a la fragmentación de los grupos étnicos, propiciada, desde décadas antes, por el establecimiento de colonos en medio de las áreas de ocupación indígena que en un momento constituyeron continuos territoriales. Válido desde el punto de vista antropológico y también del de la racionalidad para el uso de los recursos naturales, este argumento no siempre lo fue desde el punto de vista de las

condiciones creadas en la Amazonía con anterioridad a la promulgación de dicha ley. Si bien era cierto que la titulación de territorios continuos hubiese sido posible en muchos casos para los grupos étnicos de la Selva baja, para los de la Selva alta, en cambio, a causa de su fragmentación y constreñimiento a reducidos espacios, eso no era factible a menos que se emprendieran amplios programas de reubicación territorial de los colonos. Fue así que muchas comunidades nativas tuvieron acceso únicamente a reducidas porciones de tierra, ya depredadas además por el continuo uso y por la extracción depredadora de sus recursos forestales realizada por las compañías, de lo que en un momento constituyó su territorio tradicional. Es decir, tuvieron acceso legal solamente a la propia pobreza creada por las condiciones de la colonización. Si bien es cierto, por otro lado, que en aquella época no se iniciaron nuevos programas de colonización dirigida, limitándose el Estado a brindar un magro apoyo a los ya existentes, la colonización espontánea, a pesar de los planes de reestructuración del agro acometidos en la Costa y Sierra a través de la Reforma Agraria, siguió realizándose y comprometiendo no sólo las áreas previstas para titulación de las comunidades (o incluso en proceso de), sino también las áreas ya tituladas en favor de ellas. A pesar que los indígenas tenían en ese momento político más posibilidades de reclamar y de ser escuchados cuando sucedían estos atropellos, es evidente que la ley no cambió ni los prejuicios ni el racismo de la sociedad dominante para con ellos, y que no llegó darse una correspondencia entre las declaraciones en favor de sus derechos y la práctica.

Pero lo interesante del período en que se da la primera ley de Comunidades Nativas fue el haber llevado al debate nacional la existencia y realidad de esas comunidades y el haber propiciado el cuestionamiento sobre el papel que venía jugando la Amazonía como región destinada a servir simplemente como fuente abastecedora de recursos naturales, irracionalmente extraídos, que beneficiaban los intereses mercantilistas de un reducido sector de la población, y como zona de recepción de migrantes pobres, que perseguían la justa aspiración de lograr niveles dignos de vida. Igualmente, en esa época, algunos grupos indígenas adquirieron un gran impulso que los llevó a participar en forma bastante activa en el debate mencionado. Aunque no siempre con una correspondencia en la práctica social y política, nuevas posiciones se abrieron paso. Se reconocieron los derechos de los pueblos indígenas sobre el bosque, la particularidad de sus culturas (la Ley de Educación de esa época, refleja parcialmente este aspecto), la necesidad de

lograr cambios estructurales a fin de proporcionar a la población desocupada fuentes de trabajo y riqueza reales, sin tener que recurrir a la ilusión de la Selva como tierra de promisión, y lo imperioso que resultaba el diseñar una política de desarrollo de la Amazonía fundada en el conocimiento de las condiciones de su ecología, que se sabía sumamente frágil.

En aquella época se organizaron congresos, ciclos de conferencias, cursos, en los que participaban expertos nacionales y extranjeros, y que tenían como finalidad discutir los aspectos señalados en el párrafo anterior. Igualmente, la publicación de artículos sobre ecología, problemática amazónica, comunidades nativas, fue una realidad constante en los diarios. Es en esa época, además, en que surgen las primeras y más vigorosas organizaciones de indígenas amazónicos, muchas de las cuales, en la actualidad, vienen aportando alternativas de desarrollo fundadas en su propia experiencia cultural.

La crisis en que entró la economía peruana, debido, entre otras causas, a la baja de los precios de los minerales en el mercado internacional, a la desaparición de las existencias de anchoveta con la que se fabricaba harina (Perú había llegado a ser el primer productor y exportador de ésta), al derrumbe de las fantásticas expectativas que despertaron los yacimientos petroleros descubiertos en la Amazonía, en cuya exploración y explotación el Estado comprometió cuantiosos recursos financieros (baste con recordar los fondos destinados a la construcción del oleoducto transandino de 900 km. de extensión), empezó a generar una situación de malestar que terminaría con el cambio de gobierno y de línea política.

La crisis explica el cambio de la ley de Comunidades Nativas, en 1978, durante el gobierno de Morales Bermúdez, por otra que vino a beneficiar directamente los intereses de las grandes compañías. Si bien a nivel del discurso se mantuvieron algunos de los elementos que caracterizaban al gobierno anterior, éstos fueron haciendose cada día más formales y poniendo en evidencia un mayor divorcio con la práctica.

La nueva Ley, salvo modificaciones más o menos pequeñas, mantenía casi intactos los artículos referidos a los derechos de las comunidades de la ley de 1974. Sin embargo, una ley hay que evaluarla no solamente por su letra sino también, y principalmente, por el contexto socio-político en que ésta se da. El cambio más radical de esta Ley estaba dado, como señalamos, en el énfasis

puesto para el acceso a tierras y bosques (incluyendo los llamados *"bosques nacionales"*, hasta ese momento reservados en exclusividad para ser explotados directamente por el Estado) por parte de la gran empresa agropecuaria y forestal. Es decir, el cambio de la Ley se explica por el surgimiento y consolidación de posiciones políticas que tienden a favorecer frontalmente a la gran empresa. Al inclinar la balanza de privilegios hacia ésa, se restó importancia a aquellas medidas tendientes a garantizar los derechos de los nativos. Y esto es lo que empezó a ocurrir. Los programas de titulación fueron detenidos o demorados, los reclamos de las comunidades para acceder a la legalización de sus tierras o para lograr apoyo para expulsar a los invasores, fueron cada vez menos escuchados. Sin embargo, en este caso el reforzamiento de la dominación generó también un movimiento de los dominados para reforzar su organización como forma de oponerse al atropello.

Con la llegada del Presidente Belaúnde Terry al poder la política de *"conquista de la Amazonía"* entró en una etapa de mayor vigor. Un agresivo plan vial (la llamada carretera marginal de la Selva) y una legislación especial, buscan la manera de lograr la ocupación masiva de la región a través del establecimiento de grandes programas de colonización y de las facilidades brindadas a la gran empresa agropecuaria y forestal para extraer y poner en valor los recursos de la cuenca. Durante este gobierno se promulga, a fines de 1980, el Decreto Legislativo 02, que amplía las facilidades crediticias y tributarias que el anterior gobierno ya había establecido para la inversión de capitales en la región y favorece el acceso a mayor cantidad de tierras para explotación agrícola, ganadera y forestal por parte de las grandes empresas. Al mismo tiempo, establece condiciones, que podríamos llamar feudales, mediante las cuales una empresa adjudicataria de tierras se constituye en directora de los planes de cultivo y en administradora de los créditos que reciban los pequeños productores campesinos o nativos asentados dentro de su ámbito de influencia. Es decir, el poder de dominio que se entrega a la gran empresa sobre los pequeños productores es inmenso, ya que será ella, en función, por supuesto, de sus propios intereses, quien determine qué cultivos deberán éstos sembrar, y quien controle los créditos que reciban, con lo cual podrá ejercer la presión necesaria para que sigan sus planes y les vendan las cosechas a los precios que más les convenga.

La grandilocuencia conquistadora del actual régimen, cegado ante la evidencia del fracaso de la colonización y los grandes

proyectos en la Amazonía que presenta no sólo el Perú, sino también países como Brasil, donde, desde la década del 60', se había puesto en marcha un agresivo programa de desarrollo de la región, desembocó en el diseño y la ejecución de la política actual, marcada por el desconocimiento de los derechos de los indígenas, a quienes, aunque todavía en voz baja, funcionarios del régimen acusan de ser culpables del atraso de la Selva e incapaces, por ignorantes y ociosos, de colaborar en su desarrollo; por la planificación, en unos casos, y la ejecución, en otros, de grandes obras que aceleren la integración de la Amazonía a las estructuras de la economía de mercado; por el rechazo, sin aportar pruebas y negando la evidencia que presentan las colonizaciones en la región, de las tesis que señalan la fragilidad de su ecosistema y, por eso, de la necesidad de concebir un nuevo modelo de aprovechamiento de sus recursos, cauteloso y racional; y por la puesta a disposición de las grandes empresas de los suelos y bosques de la Amazonía.

En relación a los grupos nativos, si bien la nueva ley conserva casi intactos, una vez más, como ya antes sucedió, los artículos referidos a ellos, su importancia real ha sido relegada, ya que el peso principal se pone en la afirmación y defensa de los intereses de las grandes compañías y empresarios individuales. Curiosamente, los únicos casos en que las comunidades nativas han sido mencionadas positivamente en los discursos políticos y considerados dentro de las acciones del Estado, se refieren a situaciones que previamente habían sido denunciadas en forums internacionales (IV Tribunal Rusell, por ejemplo, realizado en Holanda en 1980) o ante financieras a las cuales el gobierno había solicitado fondos para el desarrollo de colonizaciones sin tomar en consideración los derechos de los indígenas existentes, financieras que han puesto como condición de los créditos que primero se titulen las tierras que los nativos reclamen (tales son los casos de la AID, en relación al proyecto Palcazu-Pichis, y del Banco Mundial, al del Bajo Mayo, proyectos que afectan, respectivamente, a los Amuesha y Campa, y a los Aguaruna).

El panorama que se presenta para los nativos es bastante difícil. Sin embargo, las razones antes señaladas, entre las cuales consideramos como las principales su vitalidad cultural y su capacidad para reinterpretar elementos nuevos y asimilarlos dentro de sus propias estructuras sociales, nos llevan a pensar con optimismo en un futuro donde los grupos étnicos recuperen plenamente su papel de agentes de la historia, contribuyendo con sus conocimientos y experiencia no sólo al desarrollo de ellos mismos sino tam-

bién al del resto de la población que habita en la Amazonía que, como señalamos, no cuenta con alternativas fundadas en el conocimiento real del medio ambiente.

El valor político de la ecología en la Amazonía.

La ecología como disciplina científica integradora, se define como el estudio de la estructura y dinámica de la naturaleza como sistema. Basados en esta definición, podemos asumir una aproximación al conocimiento de la realidad de la naturaleza en la que se excluye al hombre. Sin embargo, el hombre interviene en la naturaleza de modos diferentes, en algunos casos se comporta como un elemento más del ecosistema y su accionar dentro del conjunto natural se lleva como un *"diálogo con la naturaleza"*. Es decir, hay un conocimiento del medio y su manejo de una manera tal que no provoca alteraciones sustanciales en el medio y éste se puede *"usar"* indefinidamente. Este es el caso de las Comunidades Nativas.

En otros casos, el hombre se comporta como un elemento ajeno al sistema ecológico y considera al medio ambiente como un reservorio de *"recursos naturales"* que hay que extraer, asumiendo una actitud de *"dominador de la naturaleza"*. Esta actitud conlleva un conocimiento bastante superficial del ecosistema en su conjunto y enfatiza más bien conocer el *"recurso"* de interés más al detalle, sobre todo en el aspecto cuantitativo; de allí las evaluaciones del *"potencial de los recursos naturales"*. Esta actitud se apoya en la aplicación de tecnologías *"modernas"* (maquinaria pesada, herramientas motorizadas, técnicos *"especialistas"*, capital, mano de obra, etc.) basadas en la existencia de la *"demanda"* de tal o cual recurso. El éxito o no de una intervención así en el medio natural se mide finalmente en la mayor o menor rentabilidad de la empresa, en las utilidades, en la ganancia, en dinero.

La intervención en el ecosistema fundada en esos principios es de carácter agresivo y depredador. Si se acaba el recurso, se busca otro lugar. No se asume un manejo, una renovación, y generalmente no se entiende los efectos a mediano o largo plazo sobre la totalidad del ecosistema.

En la Amazonía existen no sólo estos dos extremos de relación con el medio natural, sino que hay toda una gama de modalidades entre ellos. Por otra parte, el conocimiento de los ecosistemas amazónicos no es completo; se requieren estudios e investiga

ciones que puedan servir de base para definir políticas de uso, manejo, conservación y renovación de recursos naturales (es necesario distinguir los llamados recursos naturales renovables de los no renovables). Se requiere conocer también las necesidades de la población y en qué medida éstas pueden ser cubiertas por los recursos naturales existentes.

En otras palabras, no es posible contentarse con el conocimiento de los bosques, los suelos, o las aguas amazónicas sino se incluyen en un contexto social y económico.

Las modalidades de relación entre el hombre y el medio natural en la Amazonía se dan en diversos grados de contradicción; p. ej., el hombre que pesca para comer, el que pesca para ganar dinero y el que pesca para comer y ganar dinero. Esta contradicción se expresa finalmente en los conflictos culturales, nativo vs. mestizo, nativo vs. empresas, nativo vs. agentes gubernamentales, o, precisando, cultura nativa vs. cultura mestiza vs. cultura *"nacional"*.

En este contexto, los representantes de la cultura *"nacional"* pueden expresar su interés o su intención de ordenar, reglamentar, dirigir para la cultura nativa y la mestiza, dando leyes, reglamentos y dispositivos relacionados con el ecosistema, los recursos y la población. Así, tenemos una Ley Forestal y de Fauna, una Ley de Pesquería, una Ley de Comunidades Nativas, una Ley de Industrias, etc. Estos dispositivos son en buena cuenta expresiones políticas del gobierno que las da y reflejan un mayor o menor conocimiento de la realidad que pretenden controlar (p. ej. ¿quién hace reforestación?, las extensiones que se asignan a una comunidad nativa, a una empresa privada ...).

¿En qué medida estos dispositivos gubernamentales pueden tener éxito o no?. En la medida que se conozca más sobre aquello que se quiere legislar; es decir, en la medida en que se fomenten estudios e investigaciones de base y se tomen en cuenta para elaborar las normas legales respectivas. ¿De qué otra manera? En la medida en que esos dispositivos se identifiquen con la problemática y aspiraciones de las poblaciones mayoritarias. Es evidente que esto requiere también una identificación del gobierno con esa población, es decir, que se legisle para ella y no contra ella.

Las poblaciones nativas en la Amazonía han sobrevivido en este medio por algunos miles de años. Es obvio que la fuente pri-

mera para la adquisición de conocimientos sobre la Amazonía está allí. La ecología adquiere una dimensión política desde el momento que involucra al hombre como parte del medio, y desde el momento en que se la tome como base de conocimiento para legislar, para orientar la evolución histórica de las poblaciones y administrar los recursos que sirven para la gente de la región y fuera de la región.

El valor político del diálogo con las comunidades nativas

Situándonos en el contexto político del país y la posición *"marginal"* que en él ocupa la Amazonía, partimos de las constataciones siguientes:

1.– En la mayor parte de las comunidades nativas de la Amazonía no existe una **conciencia política** explícita de la relación de dominación; y por *"explícito"* entendemos: *"en términos políticos que son inmediatamente comprensibles para nosotros"*; ni menos existe aparentemente **organización política** en ellas que opere para la liberación de las estructuras dominantes. En cambio, se observan tendencias al rechazo de ciertos factores externos y la afirmación o re-afirmación (después de un período de abandono) de valores y prácticas culturales tradicionales, al mismo tiempo que tendencias hacia la adopción de nuevos elementos culturales, lo que hace pensar que existen en la realidad mecanismos dialécticos de defensa y conservación de la identidad étnica que operan bajo la influencia de los factores históricos actuales de la sociedad dominante.

2.– Los intereses de la sociedad dominante expresados a través de las instituciones políticas oficiales tratan de extenderse geográfica y socialmente a las regiones y sectores poblacionales marginados del país bajo el concepto de **"desarrollo"**, en cuya definición las poblaciones marginadas no participan. Desconocemos qué contenido le darían las comunidades nativas, si lo utilizarían, y, en términos más generales, desconocemos cuál es la visión del futuro, cuáles son las aspiraciones de las sociedades nativas.

A primera vista puede parecer sorprendente que después de tantos años de investigación en CCNN. tengamos que confesar nuestra ignorancia en cuanto a sus aspiraciones. Es preciso, desde

luego, circunscribir mejor el campo o nivel de esta ignorancia. Si bien es verdad que, en el transcurso de los trabajos tanto de investigación como promocionales anteriores, hemos escuchado en todas las CCNN. expresiones de necesidades y deseos, la suma de esas no constituye lo que nosotros llamamos *"la concepción nativa del desarrollo"*, *"su visión del futuro"* o *"sus aspiraciones"*. En el contexto de la dominación/alienación, la expresión de una necesidad inmediata, de una aspiración espontánea, no es una *"aspiración auténtica"*, que exigiría una evaluación crítica de las fuerzar dominantes (económicas e ideológicas) de manera que su realización y satisfacción material significaría un paso adelante dentro de una estrategia de distanciamiento (conceptual) y liberación (material) de la estructura dominante hacia la autoafirmación de sus valores culturales y la autogestión de sus asuntos económicos y sociales.

Para dar un valor más concreto a la significación de tal estrategia y a la noción de autogestión, cabe situarlas en el contexto de la historia. Antes de la llegada de los españoles y antes de entrar en contacto más intenso con los invasores, las unidades sociales de los grupos étnicos asentados en la tierra firme amazónica *"autogestionaron"* sus asuntos económicos, políticos, sociales y culturales. La población de una *"maloca"*, por ejemplo, constituía una unidad *"autogestionaria"* en el seno de la cual se tomaron todas las decisiones en cuanto al trabajo, los rituales, la guerra, las alianzas, y estaba en intercambio y relación de reciprocidad con otras unidades iguales (malocas, en el caso citado). La organización social, económica, política, etc. de este tipo de sociedad, caracterizada en resumen por el estado de desarrollo de sus fuerzas productivas, la ausencia de otra división de trabajo que la basada en el sexo, la superposición funcional de relaciones de parentesco, relaciones de producción, responsabilidades ceremoniales (religiosas) y políticas, representa, desde luego, el modelo autogestionario primitivo (en el sentido de *"original"*), que en la historia de las ciencias sociales también se conoce como *"comunismo primitivo"*. Este modelo tiene tantas variantes cuantas culturas y sociedades de este mismo estado de desarrollo hay en el mundo; o, limitándonos a la Amazonía, cada grupo étnico de tierra firme representa una variante de este modelo autogestionario primitivo.

¿Qué pasó con este modelo a partir del contacto con la civilización europea? Qué cambios ocurrieron en él con el establecimiento de los lazos de dependencia? Para responder a esta pregun-

ta habrá que clarificar cuáles son las condiciones primordiales en que se crea la dependencia entre los grupos nativos y los invasores.

La llegada de los españoles y portugueses corresponde a un movimiento de expansión territorial, luego económico y cultural. Después del descubrimiento de América, trataron de extraerle las riquezas, sobre todo minerales, luego, de ocuparla para enriquecerse en base de los recursos agrícolas y de mano de obra indígena esforzándose por educarla a su imagen (tal, por lo menos, eran sus intenciones explícitas con que justificaron sus métodos educativos misioneros de coerción, por medio, por ejemplo, de las *"reducciones de indios"* en la selva). Para la mayor parte de los nativos de la Amazonía que nos interesa aquí, en un primer tiempo, y en algunos casos esta situación se prolonga hasta ahora, la entrada de los extranjeros al bosque no significaba tanto pérdida de tierras sino el despertar de nuevos deseos ante el descubrimiento de nuevos *"objetos"*; herramientas de fierro, armas de fuego, vestimentas, adornos que, todos, eran el testimonio de cierta superioridad tecnológica.

Difícilmente se puede considerar que la adquisición de estos bienes satisfacía una necesidad vital, ya que, antes de conocerlos, vivían con (y solamente) los productos de sus propias manos. Por eso, más correcto sería considerar estas primeras transacciones como la satisfacción de deseos espontáneos nacidos ante cosas jamás vistas, y llamarlos **"deseos al progreso"** a partir del momento en que los nativos podían comprobar una eficiencia y técnica superiores (ahorro de energía y tiempo) a las de sus propios productos. Luego se puede considerar que estos deseos al progreso se convierten en **necesidades** a partir del momento en que los objetos deseados son integrados socialmente al proceso productivo y las consecuencias de su mayor eficiencia repercuten en todos los niveles del modo de producción.

Pensamos que uno de los eventos primeros de mayor impacto en este sentido ha sido la introducción y adopción del hacha de fierro por los grupos nativos selváticos. Desde luego ¿qué hace la sociedad con el tiempo y la energía liberada por tumbar el bosque con hacha de fierro en vez de hacha de piedra? Existe un estudio, que desgraciadamente no está al alcance de nuestra mano en el momento en que escribimos estas líneas, y que analiza los efectos del reemplazo del hacha de piedra por el hacha de fierro en una sociedad de Oceanía de tipo comparable al de las sociedades selváticas de tierra firme, el cual comprueba que en esa sociedad parti-

cular el tiempo y la energía que han vuelto disponibles se invierta en un aumento de las actividades guerreras. En los grupos boramiraña, ocaina y huitoto de la Amazonía, por lo menos una parte de la energía y tiempo liberadas han sido sustraídas de la sociedad en el momento mismo en que el hacha de fierro pasó de la mano del blanco a la mano del nativo, ya que este último tenía que entregar al primero como pago un miembro de su sociedad (cf. testimonios publicados por GUYOT, M., 1979; este estudio ilustra cómo ha sido sentido, e integrado a la cultura miraña (en la mitología y el ceremonial), el comercio con los Blancos como mecanismo para la satisfacción de los nuevos deseos y necesidades).

Reflexionando sobre otro ejemplo nos acercamos más a la realidad actual. ¿Qué implica comprar azúcar renunciando a cultivar la caña y procesarla con un trapiche con el fin de endulzar comidas y bebidas?. Comprar con dinero lo que se podría fabricar con la mano significa ahorro de energía y tiempo en el momento mismo del acto de compra y a condición que se olvide el trabajo hecho para obtener el dinero. La experiencia práctica hecha por los nativos de este ahorro y olvido del trabajo pasado (que se deriva de la naturaleza misma del dinero) son una de las condiciones esenciales de la expansión de los actos de compra, y de ahí de la economía monetaria. A ésta hay que agregar el valor de prestigio que hace al producto deseable por pertenecer a la civilización dominante, y que, al mismo tiempo y precisamente por esta misma razón, es un valor alienante en la medida que la mercancia (el azúcar) no satisface una necesidad vital (porque el nativo ya tiene la caña) sino un **deseo de imitación** (comer, beber como un miembro de la sociedad dominante).

Con estos ejemplos queremos ilustrar de qué tipo de análisis *"económico"* habrá que partir para comprender la realidad económica nativa, en sus situaciones históricas particulares, según los grupos étnicos y su localización respecto a los contactos con la sociedad nacional. SINAMOS, en su tiempo, y sus seguidores ideológicos trataban (y algunos todavía tratan) de movilizar a los grupos nativos con conceptos como el de la *"explotación"*, la cual se demuestra en términos puramente numéricos, cuantitativos. La experiencia ha mostrado que no se logró mayor comprensión con este lenguaje. En una sociedad donde las relaciones económicas coinciden con relaciones de parentesco (y afectivas) y de naturaleza ritual, (super-naturales) raciocinar sólo a nivel económico (cuantitativo) no convence, y si parece convencer hay que asumir que más que el raciocinio ha influído en una nueva actividad

de los nativos la naturaleza de las relaciones personales (en todas sus dimensiones que estas pueden tomar cuando un representante de la sociedad dominante se hace presente y, talvez, convive durante un tiempo en un grupo nativo) que el interlocutor extranjero ha logrado establecer (por ejemplo, pensamos que cuando un *"promotor"* explica a un grupo nativo su explotación por parte de un *"patrón"*, los nativos se liberarán de éste más porque tienen la esperanza que el *"promotor"* será un *"mejor patrón"*, que porque desean asumir ellos mismos todas las consecuencias, p. ej., autoabastecimiento y auto-gerencia de sus recursos monetarios después de la expulsión del patrón).

Por otra parte, la economía dominante necesita, para su expansión y generalización en el mundo entero, que se confundan deseo y necesidad, y para esto, por sus métodos de **marketing** y de publicidad, excita el deseo repetidamente hasta que se fije en un objeto que se vuelve habitual (el que se quiere vender), el cual luego se pretende sea una necesidad.

La estrategia explícita de los agentes de la economía dominante planifica y fomenta un desarrollo (mayores ingresos) que cree nuevos mercados para la producción de los países desarrollados, con el fin de reimpulsar su economía estancada (ver el plan BRANDT). Este proceso implica que se asume que las necesidades de todos los hombres sean las que la producción del sistema dominante satisface y que las poblaciones que todavía no compran la mercancía producida, no pueden satisfacer sus necesidades por falta de recursos monetarios (y no por falta de la necesidad misma).

El estudio del proceso aculturativo de los grupos nativos de la Amazonía demuestra que, al contrario de lo que pretende la sociedad dominante, las necesidades no constituyen un conjunto de carácter humano, universal, sino que son particularidades que nacen en momentos históricos determinados. Desde luego importa comprender la génesis de las necesidades no nativas originalmente, a partir del despertar de un deseo y a través de su proceso de integración en el modo de producción, el cual resulta por eso mismo modificado en comparación al estado anterior. Tal proceso (que se llama *de desarrollo* cuando es planificado oficialmente), por lo tanto, afecta al sistema autogestionario original, en un sentido de mayor dependencia del sistema exterior gracias al cual satisface las nuevas necesidades. Si queremos fomentar la autogestión tenemos que definir, primero, qué subsiste del sistema autogestionario ori-

ginal, modificado por el proceso de aculturación e integración de nuevas necesidades, a fin de tomarlo como base y reforzar el desarrollo consciente de un nuevo sistema autogestionario, que contraríe las fuerzas de dominación y alienación, fundamentándose en la conciencia de una trayectoria histórica propia con sus raíces en la Amazonía, y de una relación de fuerzas que ha arrinconado y sigue marginando —en muchos casos hasta su eliminación— a las sociedades nativas, es decir en una **conciencia política.**

Un ensayo y primer paso para identificar lo que queda de la organización social antigua ocaina y huitoto en las CCNN. actuales del río Ampiyacu ha sido hecho por J. GASCHE (1982).

En un nivel más general y, si se quiere, más utópico, el conjunto de los problemas desarrollados aquí y la posición que asumimos se deriva de nuestra visión del futuro de la sociedad, la cual la entendemos como el resultado de una evolución en la que debe participar, de manera conscientemente libre, un número cada día mayor de hombres. La libertad de la consciencia se adquiere por la comprensión de los mecanismos de dominación en los cuales cada uno está involucrado; la libertad de la participación se funda en las opciones de acción tomadas por la conciencia libre (en el sentido mencionado) con el objetivo de contrariar las fuerzas expansivas de la dominación.

Y, finalmente, situando el destino futuro de las sociedades nativas a un nivel a la vez teórico, político y utópico, debemos hacer las siguientes preguntas que se pueden inspirar en una formulación expresada por MARX, en una carta de 1881, a Vera ZASSULICH, a propósito del futuro de la comuna rural rusa (el **mir**), en la cual habla de la *"crisis fatal sufrida por la producción capitalista... que terminará por su eliminación, por el retorno de la sociedad moderna a una forma superior de tipo más arcaico —la producción y la apropiación colectiva"*. ¿Qué forma superior de tipo más arcaico tomará la sociedad históricamente más moderna cuando en la actualidad existen todavía sociedades de tipo arcaico? ¿Cuál debe ser el destino futuro de éstas en esta clase de *"programa de sociedad"*? Y, como base popular, ¿qué rol tienen que jugar en el mismo proceso de transformación social o —si queremos agudizar la formulación— de *"re-arcaización"* de la sociedad moderna? Y más: ¿no es precisamente por la importancia de estas **bases populares** que pertenecen a sociedades de tipo arcaico en la actualidad, que el Tercer Mundo tiene que tomar el liderazgo en el proceso de transformación a nivel mundial?.

Esta última pregunta llama a la precisión siguiente: estas bases populares, por sus hábitos de consumo arraigadas en la historia étnica y, por ahí, estrechamente vinculadas a los recursos naturales locales, tienen intereses propios diferenciados de las aspiraciones de las capas burguesas, y pequeño —y muy pequeño— burguesas de una nación del Tercer Mundo, como p. ej. Perú, que que están enfeudadas a los patrones de consumo propagados por la economía dominante y para cuya satisfacción esta economía les asigna, por un lado, privilegios materiales en la medida en que asumen su papel de propagandistas e intermediarios comerciales para el fomento de la ampliación del mercado que mantenga el funcionamiento y crecimiento del aparato productivo y tecnológico de los países desarrollados. (El desmantelamiento de la —ya limitada— industria peruana en los últimos años ilustra perfectamente este mecanismo). Por otro lado, les concede poder (subvencionando, equipando e instruyendo el aparato represivo, policial, militar) y les ampara —hasta donde es posible, es decir, compatible con sus intereses— con honorabilidad moral, fomentando las apariencias de una democracia formal. En la medida en que los programas políticos de Izquierda ven sus fines últimos en términos preponderantemente económicos cuantitativos (p. ej., distribución más justa de los ingresos), sin cuestionar la historicidad de los patrones de consumo y los aspectos cualitativos de la economía, sino aceptando el actualmente dominante como símbolo del progreso e ideal para el futuro (en función del cual han sido elaborados), sus autores, los dirigentes e ideólogos de la Izquierda, aceptan las mismas categorías económicas que movilizan a las capas burguesas (de las cuales ellos mismos en su mayoría son originarios), y, haciéndolas pertinentes en el debate político y militante, no hacen más que obrar para el progreso de la alienación de la realidad nacional a un modelo civilizatorio, que, queriendo representar el progreso en sí, pretende su expansión universal.

Desde luego, para la elaboración de una estrategia política que vaya en contra de las fuerzas alienantes de la civilización dominante y esté orientada hacia una sociedad nacional (y, en fin, internacional) que integre a todas las capas y sectores poblacionales, a partir de su realidad histórica y dinámica interna propia, en un modelo en el cual las particularidades y diversidades étnicas y culturales tengan plena participación, es necesario, por un lado, que los responsables políticos tomen en cuenta esta parte de la realidad nacional que los propagandistas del modelo de desarrollo dominante denuncian como la esencia del sub-desarrollo y que causan vergüenza a los sectores nacionalistas alienados a la imagen

de *"Miami"* como ideal de progreso; es decir, que tomen en cuenta precisamente a los sectores que siguen modelos de consumo más tradicionales como **base positiva** que promete un modelo de desarrollo diferente, auténtico, ya que guardan vivos ideales, valores y prácticas que tienen sus raíces históricas propias.

Para que sistemas sociales, valores culturales, comportamientos económicos y patrones de consumo, y una racionalidad diferentes de los de la sociedad dominante sean comprendidos como punto de partida de un actuar político distinto del convencional y una estrategia política nueva, son necesarias dos condiciones:

1.– que los mismos sectores cultural, económica y políticamente marginados levanten la voz para reivindicar el reconocimiento de sus valores y de su propia vía de desarrollo y se organicen para dar sus primeros pasos; y

2.– que las instancias políticas del país aprendan estos sistemas de valores diferentes que hasta ahora ignoran, los asuman como constitutivos de la nación y de su futuro y busquen métodos y vías para favorecer un proceso de desalienación y retoma de conciencia en aquellos sectores de la población que son los más alienados a los valores dominantes.

Es en este contexto y esta perspectiva generales que el desarrollo de comunidades nativas toma toda su significación, ya que debe, por un lado, contribuir a la formación de una conciencia y organización política donde no existe, y, por otro lado, propiciar a las instancias políticas del país elementos para la elaboración de un modelo de desarrollo diferente, que tome el *sub-desarrollo"*, la realidad histórico-cultural, en su dimensión completa, es decir que no excluya lo autóctono, lo nativo, como base positiva, asumiendo de cierta manera que el sub-desarrollo actual **también** es una forma de **resistencia** al modelo de desarrollo propuesto e impuesto por la sociedad dominante, una resistencia que se funda en valores sociales, ideales y aspiraciones propios.

Los instrumentos para cumplir con estas dos funciones son:

1) el *"diálogo con las Comunidades Nativas"*, 2) un dispositivo institucional de comunicación, 3) un *"meta-lenguaje"* por crear, que resulte de la confrontación entre la expresión y el conocimiento nativo y el conocimiento objetivizante y científico nuestro, y que sirva para formular y explicar la realidad nativa en términos *"nuestros"* políticamente motivadores.

Trataremos de circunscribir lo que entendemos por la expresión **"diálogo con las comunidades nativas"**.

Lo vemos fundamentalmente como desarrollándose a partir de una confrontación de las propuestas del *"promotor"* no nativo derivadas de su *"utopía política"*, que a su vez se fundamenta *"hasta donde sea posible"* en sus conocimientos e interpretaciones científicas (objetivas) de la realidad nativa, con las aspiraciones nativas expresadas en el contexto de la dominación y alienación cultural por lo que se las considera como aspiraciones **aparentes**, por lo menos en un primer tiempo. El diálogo está determinado **a priori** por el contexto de la dominación/alienación; el promotor no-nativo hace parte de los privilegiados y los que tienen el o un poder; la actitud inmediata del nativo está influenciada por esta relación.

La práctica cotidiana del nativo, en cambio, integra valores de su propio origen cultural, de su propia trayectoria histórica. Observando la relación (concordancia, desviación o contradicción) entre acuerdos verbales logrados durante diálogos formales y la práctica nativa, se puede descubrir los contenidos y prioridades **reales** nativos. Esta observación sólo se puede hacer durante una convivencia prolongada; ella sola permite la confrontación entre la palabra formal, voluntaria, y el actuar espontáneo, socialmente determinado.

En la medida que, en la evaluación de la práctica cotidiana comparándola con los acuerdos previos, el nativo llegará a expresar sus propios contenidos, éstos llegarán del nivel latente (no expresable anteriormente frente al representante de la sociedad dominante) a un nivel de conciencia operativa práctica **frente al** no nativo; o, en otras palabras, los contenidos nativos llegarán a enfrentarse explícitamente, concientemente, con los valores no nativos que han estado todavía implícitos en las propuestas del *"promotor"* en la medida de su grado de avance en la comprensión de la realidad nativa; se llegará así a la auto-afirmación (de sus propios valores). A partir de esta conciencia operativa y de un análisis de los factores represivos se podrá estructurar una **conciencia política** adecuada a la relación de poder y dominación actualmente existente, que es política en la medida en que ella motivará una **organización política** que enfrente los factores represivos para realizar **una vía de desarrollo acorde con sus propios valores.**

A través de este proceso dialéctico realizado en el marco

del diálogo con las CCNN., se creará el **meta-lenguaje** que es el resultado de la confrontación de los conceptos científicos, objetivizantes del *"promotor"* y de su modelo explicativo momentáneo (de ellos derivado) que le sirve de hipótesis para la propuesta de una acción, con su modificación a consecuencia de la observación de las desviaciones y contradicciones que aparecen durante la ejecución de la acción, y que tienen su origen en las motivaciones **reales** nativas latentes, no expresables todavía por la situación de alienación en la cual se encuentra el nativo frente a los valores dominantes representados a priori por el *"promotor"* no nativo.

Se reconoce, desde luego, el conocimiento y raciocinio científico como la sola expresión *"honesta"* (porque es verificable y corregible) de la racionalidad de la cultura dominante de la cual el *"promotor"* es parte. (En este sentido, la adquisición de los conocimientos científicos, la investigación científica —etnológica en lo que se refiere al funcionamiento de la sociedad nativa, económica e histórica en cuanto a la interpretación del proceso de aculturación y el establecimiento de los lazos de dependencia y alienación, ecológica, en lo que se refiere al funcionamiento de la sociedad nativa en base a las condiciones y recursos naturales —, es la base *"moralmente"* indispensable para el *"diálogo"* propuesto). Y al mismo tiempo se afirma la relatividad de su eficiencia frente a la afirmación, en la práctica, de una racionalidad culturalmente diferente y arraigada, eficiente, en una práctica histórico-social particular: la nativa. O dicho en otras palabras: si bien la objetividad del *"promotor"* está constituída por la ciencia creada por su propia civilización, ésta, —en la práctica, en la medida que admite los límites de su eficiencia a partir del momento en que está confrontada con otra racionalidad u objetividad históricamente determinada y practicada por hombres —, se vuelve subjetividad etnocéntrica.

La formación del meta-lenguaje, por lo tanto, es el resultado de un esfuerzo de comunicación entre dos objetividades históricamente determinadas, entre las cuales la históricamente dominante se admite como subjetiva frente a la objetividad dominada, reprimida y, por ende, marginada, excluída del proceso conciente, creativo, de transformación de la sociedad.

Nos parece preciso detallar aquí el procedimiento de este *"diálogo"* a fin de hacerlo más operativo:

Paso 1. **Aprendizaje** de la cultura nativa, de su racionalidad interna, la cual, para asegurar la vida de sus integrantes,

está vinculada a las condiciones y recursos naturales. Este proceso de aprendizaje implica la **adquisición** de los conocimientos de los elementos que componen la cultura nativa y caracterizan su situación en el contexto de dependencia y dominación/alienación (etnología) y de los elementos que forman la base material de su subsistencia (ecología), así como la **interpretación** del funcionamiento y las tendencias evolutivas de estas sociedades en el contexto global, histórico-político y natural.

Paso 2.– Elaboración de un **"modelo hipotético de desarrollo"** por el *"promotor"* o científico social (antropólogo) no-nativo en base de un (temporalmente) determinado grado de conocimientos etno-ecológicos y su interpretación funcional, según la racionalidad científica (objetividad) no-nativa, pero que *"toma en cuenta"* la nativa objetivizándola.

Paso 3.– Discusión de este modelo hipotético de desarrollo con los miembros de las CCNN., en reuniones formales y contactos informales, al cabo de las cuales se formulará explícitamente una propuesta o propuestas de acción, que llamamos **"acción (es) concertadas (s)"** por se el resultado de la confrontación del pensamiento no-nativo y la voluntad declarada nativa, y el proceso de reajuste de criterios, racionales (no-nativos) por un lado, voluntarios (nativos) por otro lado. Esta formulación implica que siempre se admite una parte de la racionalidad nativa no comprendida por el interlocutor no nativo en el momento del acuerdo mutuo, y, por lo tanto, el respeto de la libertad del nativo quien siempre tendrá *"la última palabra"*.

Paso 4. Ejecución de la acción concertada por la comunidad nativa o el grupo de personas que la han decidido. El promotor-antropólogo brinda o coordina los apoyos convenidos (capacitación, asesoría en administración, sembrío etc.) y está presente meramente como observador. La observación del proceso ejecutivo (organización temporal, modo de participarción, los obstáculos encontrados y la manera de superarlos, etc.) le procura mayor conocimiento de la realidad nativa (dinámica social y criterios organizativos internos, influencia de

fuerzas exteriores, factores de la naturaleza, etc.) que, entrando como nuevo elemento en su análisis global, le obliga a ampliar, reajustar o modificar su *"modelo hipotético de desarrollo"*.

Paso 5.– Una vez que la acción concertada está terminada –o abandonada, en caso que la CN/ o el grupo comprometido lo decidiera– se evalúa en reunión formal el proceso ejecutivo, para que el grupo de nativos implicado exprese su opinión y explicación en cuanto a todo lo que no se ha llevado a cabo como había sido proyectado al inicio. De esta manera, se hacen explícitos los factores y causas que no habían sido tomados en cuenta al planificar la primera acción concertada, pero que, de ahí en adelante, lo serán, por lo cual las futuras decisiones se harán con un mayor grado de conciencia de los problemas y obstáculos que se oponen a las iniciativas nativas.

Paso 6.– En base de esta evaluación realizada por los actores nativos y el reajuste del *"modelo hipotético de desarrollo"* por parte del antropólogo, se planificará (n) nueva (s) acción (es) concertada (s), las cuales significarán cada vez un mayor acercamiento, tanto por parte del antropólogo como por parte del nativo, al conocimiento y la comprensión explícita, práctica y operativa de la realidad nativa (apreciación realista de las fuerzas internas y externas, de las necesidades y su valor relativo respecto al proceso histórico de integración).

Se puede figurar este proceso de concientización bajo la forma de una espiral, la cual, pasando por los pasos 1 – 6, implica que se vuelva a los pasos 1, 2, 3, etc., pero ya, cada vez, con un grado de conciencia superior.

El lenguaje analítico elaborado por el científico social a través de este proceso de concientización mútua y con la participación de las ciencias auxiliares (ecología, agronomía etc.), –el metalenguaje antes mencionado–, permitirá comunicar y propagar en otros sectores de la sociedad nacional este modelo de *"desarrollo amazónico nativo"* y formular las exigencias políticas que se deriven de ello, y que garanticen la participación de las bases populares y étnicas en el proceso de desarrollo regional y nacional.

Para asegurarse los canales de comunicación y propagación que procuren a tal experiencia una mayor audiencia y efectos multiplicadores, los trabajadores intelectuales comprometidos con este *"diálogo con las comunidades nativas"* deben, por un lado, establecer los **vínculos institucionales** convenientes, y, por otro lado, **publicar** regularmente los análisis correspondientes a los estados de conocimiento y comprensión sucesivos que reflejen las modalidades mismas del proceso de concientización descrito, a fin de evidenciar la práctica de la metodología propuesta y permitir su comprobación por otros científicos sociales y promotores motivados.

BIBLIOGRAFIA

GASCHE, Jorge., 1982: Las comunidades antivas entre la apariencia y la realidad. **Amazonía Indígena.** COPAL. Lima 5. 11-31.

GUYOT, Mireille, 1979: La historia del Mar de Danta, el Caquetá. Una fase de la evolución cultural en el noroeste amazónico. Journal de la **Sociètè des Américanistes.** París. 66. 99-123.

POLITICAS PETROLERAS DEL PERU DE 1980 A 1982

ALBERTO PONTONI

DURANTE la década del 70 se sucedieron, a nivel mundial, cambios sustanciales que alteraron la concepción vigente y la importancia asignada a la energía. En 1973 se produce la primera *"crisis de la energía"*, como consecuencia del encarecimiento de los precios de los hidrocarburos, (1) poniendo fin, de alguna manera, a un estilo de desarrollo tecnológico e industrialización basado en energía barata (2).

Hoy el problema energético constituye uno de los temas de mayor importancia en el análisis económico. Preocupa no sólo el nivel de precios sino también las perspectivas de una demanda creciente, (3) al igual que el incremento de la participación de los hidrocarburos en el consumo frente a una oferta condicionada por el carácter agotable del recurso. A su vez, las perturbaciones en el mercado energético, que han agudizado la recesión de los países industrializados y demoran la salida de la actual crisis mundial, amenazan proyectarse hacia el futuro como consecuencia de los desajustes en el equilibrio energético. Analizada desde otra perspectiva, la crisis del 73 genera un hecho inédito en las rela-

ciones internacionales contemporáneas: por primera vez el sistema económico mundial vió seriamente afectado su funcionamiento a raíz de exigencias planteadas por países dependientes o de escaso desarrollo. Es, justamente, en el campo de la energía y particularmente en el del petróleo donde tiene lugar una de las más importantes contradicciones al interior del sistema capitalista, entre países desarrollados y subdesarrollados.

De allí que el análisis de la problemática petrolera en un país subdesarrollado como el Perú implica precisar, por un lado, la importancia de ese recurso en la economía del país junto a la posibilidad de aplicarlo al desarrollo nacional y, por otro, referirse a las políticas petroleras, es decir el modelo de explotación elegido y la determinación de los costos y beneficios de su adopción.

En este último sentido el Perú es un escenario más del enfrentamiento que libran los países dependientes-productores con las petroleras transnacionales, capítulo importante en la lucha que sostienen los pueblos y gobiernos de esos países, puesto que la naturaleza de los intereses económicos en pugna los lleva a enfrentar a las naciones y empresas más poderosas.

El Perú no ha podido evadir esta realidad pues, tanto en su historia pasada como en la presente, las transnacionales y el petróleo han jugado un destacado papel, ya sea con gobiernos civiles o militares. Un claro ejemplo de ello es lo sucedido en la última década, iniciada poco después del golpe militar de 1968. A pesar de los signos iniciales de un proceso que pretendió legitimar la ruptura del orden constitucional con medidas de nacionalismo económico, como la expropiación de la International Petroleum Company, las petroleras extranjeras volvieron muy pronto a operar en el país, a diferencia de la tendencia predominante en la industria petrolera, que pasa por el fortalecimiento y desarrollo de las compañías estatales. El ingreso de las petroleras extranjeras, atraídas por las perspectivas que ofrece una de las áreas aun insuficientemente exploradas como es la Amazonía, es actualmente facilitado por la adopción de medidas que incrementan sus altos beneficios y favorecen su expansión.

A.— Los supuestos de la actual política

En julio de 1980, a escasos días de firmarse los nuevos contratos renegociados, se inicia una nueva etapa bajo el gobierno

constitucional que preside el Arq. Fernando Belaúnde Terry. El nuevo Ministro de Energía y Minas, Pedro Pablo Kuczynski, inició una intensa campaña destinada a modificar la política petrolera bajo la consigna de que *"la única dependencia es la importación"*. Esta puede ser resumida en los siguientes argumentos:

a) El Perú se enfrenta, en los próximos años, a un déficit de producción petrolera causado por la falta de inversión y el descenso de las reservas, que llevará a la importación de petróleo a partir de 1983 ó 1984. Para evitar esta situación es necesario iniciar de inmediato una agresiva política en materia de exploración y desarrollo petrolero (4).

b) PetroPerú se encuentra *"debilitada"* en los aspectos técnicos, financiero y administrativo por lo cual *"la tarea de reconstrucción demorará tiempo y no podrá surtir efectos en la producción antes de algunos años"*. Respecto de los requerimientos financieros necesarios, el Ministro Kuczynski sostuvo que: *"El Perú está prácticamente imposibilitado de realizar una activa exploración petrolera debido a los elevados costos que demanda. La obtención de un pozo productor cuesta alrededor de 200 millones de dólares" (5).*

c) De acuerdo a lo anterior se deduce, siempre en la lógica del alto funcionario, que la única solución viable a corto plazo es la contratación con empresas extranjeras. Sin embargo, el sistema contractual y tributario del Perú (teniendo presente el *"Modelo Peruano"* renegociado) es uno de los más onerosos del mundo, operando como causa de desaliento de las potenciales inversiones y/o reinversiones en el sector.

De estas tres premisas se desprende la necesidad de *"ablandar"* dicho sistema, lo cual se obtuvo por medio de la ley 23231 de fines de 1980, por la que se otorga crédito tributario a la reinversión de las contratistas extranjeras en la misma actividad petrolera, lo cual no estaba permitido por el anterior régimen legal.

B.— Consecuencias económicas

El crédito tributario por reinversión concedido a las petro-

leras extranjeras alcanza al 40 o/o ó 50 o/o del total de las utilidades antes de impuesto; según operen al norte o al sur del paralelo 7 (6). Por otro lado, dicho beneficio no ha sido limitado exclusivamente a los gastos realizados en exploración pues pueden computarse todo tipo de inversiones que efectúe la contratista. En el Art. 6º del Reglamento de la Ley 23231 se precisa que las inversiones beneficiadas deben estar *"destinadas al propósito de incrementar las reservas aprovechables de petróleo y/o desarrollarlas racionalmente"* (7). El beneficio no se concede en el caso de pozos improductivos, ni para gastos de mantenimiento y reparación de bienes de capital y equipos, ni puede ser imputado como gasto del ejercicio deducibles para efectos del Impuesto a la Renta.

Los primeros programas de inversión con crédito tributario aprobados por la Dirección General de Hidrocarburos muestran que sólo un 12 o/o del monto total de las inversiones aprobadas con el beneficio comentado estaban destinadas a actividades de exploración (ver Cuadro 1). En consecuencia dicho crédito, lo único que hace es encubrir, en la práctica, una forma de desgravación impositiva, reduciendo la tasa efectiva del impuesto a la renta de 68.5 o/o al 41.1 o/o y 34.3 o/o, respectivamente.

Como consecuencia de esta modificación en la tasa impositiva se estimó que el país dejaría de percibir unos 150 millones de dólares anuales (8). Dicha estimación se confirmó al conocerse la aprobación de los programas de inversión con crédito tributario correspondientes a 1981, y que ascienden a 205 millones de dólares. Esto implica (9) una reducción de la recaudación fiscal del orden de los 140 millones de dólares (10).

PROGRAMAS DE REINVERSION CON CREDITO TRIBUTARIO PARA 1981 (En miles de dólares) CUADRO 1

	Ocidental	Belco	Total	o/o
a) Exploración (incluye Geofísica y pozos exploratorios)	20,525	5,208	25,733	12.5
b) Perforación y Completación de Pozos de Extensión y Desarrollo	49,720	26,708	76,428	37.1
c) Facilidades de Producción	52,140	21,682	73,822	36.0
d) Infraestructura y Equipos	6,546	22,990	29,536	14.4
	128,931	76,588	205,519	100.0

Fuente: Elaborado por el autor en base a Res. Dir. 024 - 81 y 028 - 81. EM/DGH.

Por otro lado, mediante el nuevo régimen impositivo el Estado Peruano termina financiando al Tesoro norteamericano, en un 5 o/o ó 12 o/o según el caso, por cuanto la tasa marginal del impuesto a la renta en los Estados Unidos es de aproximadamente el 46 o/o y el impuesto que deben pagar en el Perú no alcanza a ese tope.

En otras palabras, las contratistas extranjeras, que mediante la renegociación contractual de principios de 1980 vieron disminuídas sus utilidades en un 22.5 o/o, ya que el 46 o/o restante que compone la tasa impositiva del 68.5 o/o lo perdió el fisco de los Estados Unidos, han vuelto a su tasa de rentabilidad anterior a la renegociación, beneficiándose con las modificaciones contractuales establecidas en su favor, como ser la extensión de los contratos, rebaja de los precios del transporte por oleoducto, incremento de los precios de venta con destino al mercado interno, etc. La única diferencia entre el régimen actual y los *"Modelo Peruano"* originarios es que una parte de los beneficios que percibía el Tesoro norteamericano pasarán al fisco peruano.

Otra forma de ver el mismo problema se muestra en el Cuadro 2, donde se consigna la distribución de los ingresos pe-

troleros en los distintos regímenes. De una distribución 74/26 se ha pasado a una 64/36, menos favorable al país.

PERU. DISTRIBUCION INGRESOS PETROLEROS
(en porcentajes) CUADRO 2

	Modelo Peruano	Modelo Renegociado	Modelo Ley 23231
a) ESTADO	53	74	64
1. Participación producción	50	50	50
2. Impuestos y Otros	3	24	14
b) CONTRATISTA EXTRANJERA	47	26	36
1. Costos	15	15	15
2. Utilidades	32	11	21

Fuente: Elaborado por el autor.

C.— La segunda apertura de la Amazonía. Los nuevos contratos

El segundo paso de la actual política petrolera, una vez *"ablandado"* el régimen tributario aplicable a las compañías extranjeras, fue abrir el territorio nacional a dichas empresas (11). Entre marzo de 1981 y abril de 1982 se suscribieron 4 nuevos contratos con petroleras del exterior: con la Superior Oil sobre el lote 2 (selva norte), con Shell sobre los lotes 38 y 42 (selva central y sur), con Belco sobre el Z—28 (Zócalo norte) y Hamilton sobre el 7 (selva norte).

La política de apertura del territorio nacional a las petroleras extranjeras resulta el complemento lógico del desgravamiento tributario establecido previamente y sus alcances revisten mayor gravedad desde el punto de vista de los intereses nacionales. Los lotes recientemente concedidos son los de mejor filiación y de más bajo riesgo actualmente identificados en el territorio peruano (12).

La entrega de esas áreas al capital extranjero implica condenar, de hecho, a la empresa estatal a asumir operaciones más costosas y riesgosas, en consecuencia menos rentables, tanto en ma-

teria de explotación como de desarrollo y, por otro lado, resta a la economía nacional la posibilidad de utilizar plenamente los excedentes provenientes de esta actividad para ser aplicados al desarrollo nacional. Si a ello se suma la circunstancia de que los contratos se extienden por períodos de hasta 30 años resulta sencillo concluir que representan una seria limitación y un condicionamiento a cualquier política futura.

En términos generales los nuevos contratos son similares a los *"Modelo Peruano"*. Sin embargo, incorporan algunas modificaciones que resultan más favorables a las contratistas, como ser: menores obligaciones en materia de inversiones exploratorias (13) y un porcentaje mayor de crudo en concepto de retribución de la contratista. Esto sucede a pesar que en la década transcurrida entre la firma de los primeros contratos y los actuales se produjeron importantes modificaciones en el sector:

1. Disminución del grado de riesgo exploratorio como resultado de la actividad desplegada, tanto en la selva como en el Zócalo, por PETROPERU y las anteriores contratistas. En muchos lotes se dispone de información sísmica y geológica de suma utilidad proveniente del período 1971–1976.

2. Existencia de infraestructura adecuada, como es el oleoducto, que soluciona el principal problema de la explotación de crudos en la selva norte, es decir el transporte. Esto permite, por un lado, pasar rápidamente a la etapa de extracción en caso de descubrimientos exitosos y, por otro, que puedan explotarse pequeñas o medianas estructuras. Antes de construirse el oleoducto no sólo debía comprobarse la existencia de petróleo sino también confirmar la presencia de volúmenes de una magnitud que justificaran la realización de obras de infraestructura.

3. Incremento sustancial de los precios del crudo que se han multiplicado en aproximadamente 12 veces en relación al vigente antes de 1973. Un caso particular es el contrato con Belco sobre el lote Z–28 en el Zócalo. Dicho lote no es más que la suma de los antiguos lotes Z–1E y Z–2E, que son las áreas de los lotes Z–1 y Z–2 que la Belco devolvió a PetroPerú al pasar a la etapa de explotación, una vez confirmada la existencia

de petróleo (14). En otras palabras, que en esa área ya operó la misma contratista y de esta forma se termina burlando el espíritu de la disposición legal que reserva a la empresa nacional la explotación de las áreas que les son devueltas por las compañías al momento de iniciar el desarrollo de un lote.

La apertura a las petroleras extranjeras generó un intenso debate en el país, del que tomaron parte los principales partidos políticos, medios de prensa, intelectuales, funcionarios, etc. Una de las críticas más duras a la nueva política provino de las Fuerzas Armadas, y generó un entredicho entre el Presidnete del Comando Conjunto de la Fuerza Armada y el titular de Energía y Minas con motivo del contrato con la Superior Oil (15). A los efectos de superar esas discrepancias, se realizó un Acuerdo del Consejo de Defensa Nacional en el que se señala como *objetivo prioritario fortalecer a PetroPerú económica y técnicamente para que desarrolle no sólo la extensas zonas de la selva reservadas a ella, sino las que convenga adjudicarle a fin que lleve a cabo un plan de expansión de la producción"* (16). Otra importante muestra de discrepancia con la política oficial en este sector ha sido un pronunciamiento conjunto de los dirigentes de las dos más importantes fuerzas de la oposición, el Partido Aprista Peruano y la Izquierda Unida, que junto con otros sectores independientes y personalidades nacionales emitieron una declaración titulada *"El petróleo para los peruanos"*.

En dicha declaración se afirma que *"el Estado peruano tiene, frente a las petroleras extranjeras, una política de subsidio disimulado"* y que *"el contenido de algunos contratos celebrados por el Estado peruano resulta discutible, por cuanto significa entregar, a empresas extranjeras, lotes de bajo riesgo y excelentes posibilidades petrolíferas, lo que les permite obtener una elevada rentabilidades por una actividad que PetroPerú está en condiciones de asumir"*. Entre las recomendaciones se precisa que deben revisarse los contratos actualmente vigentes y ponerse fin a la política de subsidio disfrazado a las empresas extranjeras. (17)

Actualmente existen negociaciones muy avanzadas para suscribir nuevos contratos, con Union Texas (lote 6) e Hispano (lote 50) en selva norte y con Elf Aquitaine sobre dos lotes en el Zócalo a pesar que las gestiones quedaron estancadas después de la renuncia del Ministro Kuczynski (18). De todos modos las áreas más importantes, por su filiación petrolífera como por su ubica-

ción cercana al oleoducto ya han sido concedidas a contratistas extranjeras, comprometiendo en gran medida el diseño de la política para el sector en los próximos años (19).

D.– La política de precios internos

El último paso de la nueva política petrolera tiene por destinatario a los consumidores internos y está referida al precio de los combustibles.

Al momento de asumir el gobierno constitucional la gasolina de 84 octanos tenía un precio equivalente a 0.85 US$ por galón. Poco después de aprobarse la modificación al régimen tributario el Gobierno anunció su decisión de elevar el precio de los combustibles hasta alcanzar el equivalente a 1.25 US$ galón, argumentando la necesidad de fortalecer a la empresa nacional de petróleos y facilitar el saneamiento de las finanzas públicas. (20) De esta forma se pretende incrementar los ingresos del sector público en aproximadamente 400 millones de dólares (21). Uno de los argumentos más esgrimidos por las autoridades para justificar los sucesivos aumentos se funda en el hecho que PetroPerú debe *subsidiar"* al consumidor interno en aproximadamente 7.80 US$/barril, pues mientras el crudo lo adquiere a aproximadamente 10.60 US$/barril, sólo recibe el equivalente de 2.80 por cada barril que destina al mercado interno (ver Cuadro 3). Esto representa un *"subsidio"* anual de aproximadamente 350 millones de dólares, en 1980 y 1981 considerando que el consumo interno superó los 46 millones de barriles, en esos años (22).

Sin embargo, esta forma de presentar el tema enmascara la verdadera naturaleza del problema.

En primer lugar, es preciso tener en cuenta que el término *"subsidio"* al consumidor es incorrecto. Es necesario diferenciar el quebranto que sufre PetroPerú, a raíz de la diferencia entre sus costos y precios de venta, del balance del sector público, es decir, la diferencia entre los costos de producción y los ingresos que vía precios e impuestos directos perciben tanto la empresa estatal como el Fisco. Los combustibles representan en el Perú un caso muy particular de bienes por el hecho de encontrarse gravados con impuestos específicos (que representaban en 1980 el 40 o/o del precio de venta al público) y cuyos precios son fijados por el Gobierno, que por otra parte detenta el monopolio de su comer-

cialización y distribución por medio de la empresa estatal (23). En otros términos, si bien PetroPerú recibió aproximadamente 350 millones de dólares por sus operaciones en el mercado interno, por otro lado el Fisco recibía 415 millones por impuestos específicos, sin contar los ingresos por vía de otros impuestos que gravan la actividad empresarial de PetroPerú. En consecuencia, visto el problema como la relación entre *"sector público"* y *"consumidor interno"* no existe subsidio a los combustibles (24).

En segundo lugar, que el costo del crudo depende del modelo de política adoptado. El costo del petróleo que negocia PetroPerú resulta del promedio ponderado de una canasta de crudos que dicha empresa adquiere por diversos títulos o formas. Como se muestra en el Cuadro 4, el petróleo más barato proviene del que PetroPerú adquiere como participación en la producción de las contratistas (US$ 6.60 en 1980), seguido por el que le transfieren las contratistas para el pago del impuesto a la renta (en 1980 costó US$ 7.50) y el proveniente de la producción de sus propios campos (US$ 8.10). En el otro extremo, los más caros, son los que adquiere a las contratistas extranjeras, haciendo uso de la opción de compra establecida en los contratos y cuyo precio es similar al del mercado internacional. (En 1980 se pagó a 25.60). El promedio ponderado de esa canasta de crudos alcanzó a 10.60 US$/B1. en 1980.

COSTO PROMEDIO DE PRODUCTOS PETROLEROS
COMERCIALIZADOS POR PETROPERU
(US$ / Barril) CUADRO 3

	1980	1981
A. Costo del crudo	10.60	13.70
B. Costo de transporte, refinación, administración, etc.	8.70	7.50
C. Costo promedio productos	19.30	21.20

Fuente Elaborado por el autor en base a datos de PetroPerú

CUADRO 4

PERU. ESTRUCTURA DE COSTOS DEL CRUDO COMERCIALIZADO POR PETROPERU

	AÑO 1980			AÑO 1981		
	* Costo Unitario (US$ Bl)	** Participación (o/o)	*** Costo Ponderado (US$ Bl)	* Costo Unitario (US$ Bl)	** Participación (o/o)	*** Costo Ponderado (US$ Bl)
1. Crudo participación contratos (a)	6.60	38.4	2.52	7.00	37.9	2.65
2. Producción propia Petro-Perú	8.10	25.1	2.02	8.30	24.2	2.01
3. Transferido impuestos (b)	7.50	16.3	1.23	9.10	10.8	0.98
4. Contrato servicios (c)	22.40	10.2	2.28	24.40	11.4	2.78
5. Comprado a contratistas (d)	25.60	10.0	2.55	33.55	15.7	5.28
		100.0	10.60		100.0	13.70

Fuente: Elaborado por el autor en base a datos de PetroPerú

* Costo para PetroPerú de cada barril de crudo

** Peso de cada tipo de crudo tiene en el total comercializado por PetroPerú

*** Resulta de multiplicar el "costo unitario" por la "participación"

(a) Aun cuando PetroPerú recibe, en boca de pozo, una porción del petróleo producido por la contratista sin costo, debe pagar impuestos, canon y regalías.

(b) El impuesto a la renta de las petroleras extranjeras es abonado en crudo que transfieren a PetroPerú con tal finalidad.

(c) Es el petróleo que proviene del contrato con el consorcio oxy-Bridas.

(d) Es el crudo que PetroPerú compra a las contratistas haciendo uso de la opción de compra establecido en los contratos.

NOTA

1. En pocos meses los precios del crudo se cuatriplicaron, pasando de 3 US$ barril a casi 12 US$ B1.

2. El descubrimiento de las múltiples posibilidades y aplicaciones del petróleo, como es el caso de la industria automotriz, y su bajo costo, permitieron la expansión acelerada de su consumo, desplazando al carbón como principal fuente energética a partir de la Segunda Guerra Mundial. En 1970 el barril de petróleo costaba 1.80 dólares, apenas 60 centavos más que 70 años atrás, lo cual señala y constituye un ejemplo más de cómo el tercer mundo financió el desarrollo y bienestar de Occidente, a través de materias primas y productos agrícolas extremadamente subvalorados.

3. Entre 1950 y 1975 el consumo mundial de energía comercial creció a tasas del 8 o/o anual, mientras que los hidrocarburos lo hicieron al 11 o/o. El consumo de crudo en el mundo supera hoy los 50 millones de barriles.

4. Es necesario tener presente que la futura escasez petrolera del Perú se fundaba en estimaciones de reservas subvaluadas, ya que a nivel de gobierno se conocían los resultados del estudio efectuado por la Cooperación Técnica Alemana

5. Véase El Comercio del 18-1-80- y "Memorias..." Tomo I pág. 29 y 43. Para dicho cálculo el Ministro estimó la necesidad de realizar 10 perforaciones para lograr un pozo productor, a un costo de aproximadamente 20 millones de dólares cada uno. Sin embargo, la experiencia de Occidental en el Perú desmiente estas estas estimaciones ya que su coeficiente de éxito en pozos exploratorios perforados ha sido superior al 90 o/o y el costo de perforación en selva fluctúa en alrededor de 2 a 3 millones de dólares. Por lo tanto el costo de un programa exploratorio es muy inferior al estimado por el alto funcionamiento. Esto quedó confirmado en los nuevos contratos que contienen exigencias de inversión inferiores a los 30 millones por lote.

6. El crédito tributario para reinversiones exime del pago del impuesto a la renta sobre la porción de las utilidades que son reinvertidas. Este beneficio es generalmente concedido para inversiones en actividades o áreas de baja rentabilidad que el Estado desea promover canalizando recursos del sector privado. Por el contrario, las inversiones en petróleo se sitúan entre las de más alta rentabilidad en la economía peruana y son muchos los interesados en operar en selva sin necesidad de otorgarles beneficios adicionales.

7. La cuestión de las actividades que debía imputarse el crédito tributario fue motivo de confusión pues diferentes medios de prensa que apoyaban la nueva política petrolera se pronunciaron en favor de su exclusividad para actividades de exploración y creyeron, hasta varios meses después, que el beneficio sólo era aplicable a ese rubro. Entre los "confundidos" se contaban "El Comercio" y "Oiga".

8. Véase de A. Pontoni Op. cit. pág. 114, donde se estima en 144 millones de dólares la merma anual en los ingresos fiscales.

9. De esos 205 millones autorizados las contratistas realizaron, en 1981, inversiones con crédito tributario por 195 millones, de las cuales 88.7 millones beneficiaron a Occidental Selva, 58.9 millones a Belco y 47.4 millones al Consorcio Oxy-Bridas. Véase "Memorias..." Tomo I, pág. 53.

10. Ibid.

11. La filosofía que inspira la política del gobierno en esta área fue explicitada por el Primer Ministro Manuel Ulloa al suscribirse el contrato con la Shell, oportunidad en que afirmó: "Vamos a hacer todo lo posible para que ésta y otras empresas vengan al país". Véase El Peruano 11-7-81.

12. Ya habíamos señalado que tanto el lote 2 como el 7, concedidos a la Superior y Hamilton respectivamente, figuraban con calificación de "excelente" entre los lotes que componen la Cuenca Marañón. Por otro lado, el lote 38 es el único que tiene el calificativo de "excelente" en la evaluación de la Cuenca Ucayali efectuada por técnicos de la Cooperación Alemana y el lote 42, en selva sur, es también el único que ha recibido la máxima calificación en el estudio realizado sobre la Cuenca Madre de Dios. Ambos, el 38 y 42, han sido concedidos a la Shell. Debe recordarse que la selva norte (cuenca Marañón) cuenta con dos ventajas o atractivos para las empresas extranjeras: es la más intensamente explorada y de mayores reservas comprobadas y está servida por el oleoducto.

13. La etapa de exploración inicial garantizada, que antes era de 4 años en selva, se ha subdividido en dos. La contratista dispone ahora de la opción de iniciar la segunda etapa. La diferencia reside en el hecho que los antiguos contratos obligaban a la realización de 4 pozos exploratorios y si alguno no se llegaba a perforar debía abonarse a PETROPERU una indemnización similar al costo de los trabajos no realizados. En los nuevos, la contratista está obligada a hacer dos pozos en los primeros dos años y sólo en caso que opte por continuar con la exploración deberá hacer dos más. Si se retira al cabo de los dos años no debe indemnización alguna. En el caso del contrato con la Shell la situación es aún más grave, ya que la exigencia de dos pozos corresponde a un convenio que abarca a dos lotes, es decir dos millones de hectáreas. En otras palabras exigencias exploratorias que equivalen a la cuarta parte de los antiguos "Modelo Peruano".

14. Debe recordarse, que las disposiciones legales y contractuales peruanas determinan la obligación de las contratistas de "hacer suelta" del 50 o/o del área que se les ha concedido en exploración una vez que se efectúa un descubrimiento comercial de petróleo y deciden el desarrollo del lote. Como ya se anticipó, el propósito es que la empresa nacional pueda participar de los beneficios del descubrimiento disponiendo de un área vecina a aquella donde se ha comprobado la existencia de hidrocarburos.

15. La legislación peruana determina que antes de ser aprobado un contrato petrolero por el Ejecutivo, por Decreto Supremo y el voto aprobatorio del Consejo de Ministros, debe recabarse la "opinión favorable" de ocho organismos: Contraloría General, Oficina Nacional de Asuntos Jurídicos, Dirección Superior y Dirección General de Hidrocarburos del Ministerio de Energía y Minas, Dirección General de Contribuciones y Dirección General de Aduanas del Ministerio de Economía y Finanzas, Banco Central de Reserva y Comando Conjunto de la Fuerza Armada. En este último organismo cada contrato es analizado por el Comité de Revisión de Contratos Petroleros. Antes de otorgar su visto bueno el alto organismo militar expresó al Ministro de Energía y Minas su preocupación tanto por los alcances de la ley que establece el crédito tributario para reinversiones de las petroleras extranjeras, en particular por el hecho que este beneficio se haga extensivo a las empresas que ya estaban operando en el país, como así también por la concesión del lote 2 a la Superior, ya que ese lote se consideraba de bajo riesgo exploratorio y contaba con la ventaja de estar en un área servida por el oleoducto. El intercambio epistolar alcanzó un tono subido, ya que en una de las notas el Presidente del Comando Conjunto refiriéndose a la situación creada precisaba que "no se cautelaban totalmente los intereses de la Defensa Nacional". Véase El Diario de Marka del 5-12-81.

16. A pesar de esta superación del conflicto, el gobierno presentó un proyecto al Parlamento, aun no aprobado, por el cual se limitó el actual derecho de veto de las Fuerzas Armadas en esta materia. Al momento del entredicho se encontraba al frente del ejército el Gral. Rafael Hoyos Rubio, quien participó activamente en el golpe militar de 1968, que depuso al entonces Presidente Belaúnde bajo cargos, entre otros, de actitud complaciente con la International Petroleum Company. Dicho militar falleció poco tiempo después en un accidente de aviación.

17. Fragmento de la declaración.

18. A partir del 28 de julio de 1982, es decir exactamente dos años después de haber asumido, dejó su cargo por renuncia el Dr. Pedro P. Kuczynski. Resulta ilustrativo señalar que al momento de ocupar su portafolio el Dr. Kuczynski se desempeñaba como Presidente de la Halco Incorporated, consorcio minero internacional de bauxita, y casi inmediatamente después de dejar su puesto retornó a los EE.UU. para ocupar la Presidencia de la First Boston International, empresa de inversiones con sede en Nueva York. Según un periódico vinculado al partido de gobierno, la despedida del Ministerio y del país se le hizo en la residencia de la Embajada de los EE.UU. en Lima. Véase Expreso del 19 de julio de 1982. Gran parte de las críticas dirigidas a este funcionario durante su gestión se referían a su estrecha vinculación con empresas transnacionales.

19. Claro ejemplo de esta política de concesión de las áreas de mejor filiación y más bajo riesgo lo representa el lote 50, que se encuentra a punto de ser entregado a Hispanoil. En la memoria Anual 1981 de Petro-Perú se señala expresamente a ese lote como un "área muy promisoria" en la que en el último año se registraron 438 kms. de líneas sísmicas y se han detallado tres estructuras que deberán ser probadas con

pozos exploratorios. En otras palabras, gran parte del riesgo exploratorio es asumido por la empresa estatal para después entregar el lote en operaciones a la contratista extranjera.

20. Hasta el momento actual, debido a la fuerte oposición a un incremento desmesurado de los precios de los combustibles y a la tasa de inflación no se ha podido superar el promedio del dólar por galón y el promedio correspondiente a 1981 fue de 0.87 US$/galón.

21. Los ingresos del sector público, en 1980, por venta de productos petroleros en el mercado interno ascendieron a 860 millones de dólares de los cuales PetroPerú percibió 445 millones mientras que el Gobierno Central obtuvo 415 millones en concepto de impuesto a la gasolina (que incluye los impuestos a los bienes y servicios, fiscal y canon y regalías). Un incremento en los precios como el proyectado por el Gobierno, de aproximadamente el 45—50 o/o, aportaría al sector público unos 400 millones de dólares adicionales.

22. Véase "Memoria de Energía y Minas 1980—1982" Tomo I pág. 56.

23. El impuesto a los combustibles viene adquiriedno una importancia creciente en las finanzas públicas y actualmente genera aproximadamente el 15 o/o de los ingresos totales del gobierno central.

24. Una forma sutil de enmascarar esta situación es convirtiendo a PetroPerú en Sociedad Anónima. Como una empresa capitalista normal no puede operar con quebrantos de la magnitud señalada la solución se consigue elevando los precios internos hasta eliminar el llamado "subsidio". PetroPerú fue convertida en Sociedad Anónima el 4-3-81.

DE PROXIMA APARICION

JAIME REGAN

EN II VOLS.

HACIA LA TIERRA SIN MAL

Estudio sobre la Religiosidad del pueblo en la Amazonía

*

CETA

Iquitos, 1983

HACIA UNA INTERPRETACION DE LA HISTORIA DE LAS MISIONES EN AMERICA LATINA

P. JOAQUIN GARCIA SANCHEZ, OSA

NO sin temor emprendo este recorrido por la historia de la fe en una tierra que dentro de pocos años va a albergar a más de la mitad de los católicos del mundo. Los procesos de la Evangelización se dan solamente en medio de determinadas coordenadas históricas y culturales que actúan de mediaciones. La palabra viva del Padre asumió en Jesús de Nazaret la naturaleza humana en la única forma como ésta puede realizarse: en espacio y tiempo concreto, en determinada cultura. En la encrucijada espacio-tiempo-hombre el Misterio de Jesucristo se convierte en Sacramento de la Vida, señal del Reino ya presente, promesa de plenitud a las profundas aspiraciones del hombre. En la conjugación de intereses, en la interacción de fuerzas, lo evangélico se hace humano a tal grado que no es posible hallar un hilo conductor puro y definitivo que nos dé la clave para discernir sin equívocos el anuncio de Jesucristo, de quien preguntaban asombrados sus propios hermanos de raza: *"No es éste el hijo de José?"* (Lc 4, 23).

Nunca el misionero anduvo solo con su fe por los caminos

de América: hubo de caminar cogido de la mano de encomenderos ambiciosos, nobles en decadencia, monarcas absolutistas con pretensiones de elegidos de Dios, Prelados sumisos incondicionalmente al Patronato Regio, y, sobre todo, primero con sus limitaciones y, luego, a cuestas con la carga de su tradición, su historia milenaria y su cultura, en cuyos moldes estaba formulada la fe que pretendía proclamar. Sin unos y otros elementos, sin lo bueno y lo malo, sin la luz y la sombra que se mezclan para recrear los más variados tonos grises no veo posible hablar de la Historia de la Evangelización en América Latina.

Medellín y Puebla han tenido una clara conciencia de esta ambigüedad y han hablado con cierta insistencia de *"luces y sombras"* de la marcha del cristianismo por América Latina (1). Pero no seré yo quien se atreva siquiera a señalar dónde se acaba la luz o nace la tiniebla. Desde este presupuesto entiendo que no es justo emitir un juicio de valor sobre un pasado que a la vez de estar coronado de grandezas más allá de lo humanamente imaginable adolece de crasos errores que ni al más triunfalista le sería fácil disimular. Lo mismo que no es posible desde la cultura dominante, *"occidental y cristiana"*, separar logros y fracasos de otras culturas a las que se suele considerar *"inferiores"*. O no se puede discernir cuál es el límite entre la fe pura y verdadera y el catolicismo de la mayor parte de nuestro pueblo (2).

Para unos las Misiones en América son un símbolo del etnocidio oscurantista y sectario, de la intolerancia y el impulso dominador de la civilización europea: a través del método de la **tabula rasa**, la legitimación jurídica y teológica de la esclavitud indígena, la condescendencia con el poder político, o una catequesis que a duras penas tocó la epidermis del núcleo ético-mítico del alma india. Para otros, los cultores del sueño imperial de la Hispanidad, la obra evangelizadora es tan absoluta y triunfante que España e Iglesia casi se identifican, basados en la hermosa literatura de las Leyes de Indias y en un dudoso neotriunfalismo celtibérico atizado por determinadas ideologías políticas (3).

Prefiero llanamente que hablemos de un sentido integral de la Conquista y Colonia, al estilo como lo puede hacer una nación cristiana empapada por todos los costados en el espíritu tardiamente medieval. Para la época, Evangelizar equivale a *"propagar la cristianidad"* (no olvidemos que Sto. Toribio de Mogrovejo habla en repetidas ocasiones de la *"nueva cristiandad"* de América) desde unas características culturales muy concretas que son las de la

Península Ibérica. En esta clave podremos interpretar con menos riesgo la complicada red de contradicciones, glorias y miserias (4). En este sentido los fines religiosos son una parte necesaria e integrante de la conquista y no pueden entenderse ajenos a ella. *"La Historia de las misiones de la América Hispánica es esa permanente crisis entre un Estado que incluye a los fines de la Iglesia entre sus "medios" de expansión y los de una Iglesia que toma paulatinamente conciencia de la necesidad de la libertad, de la pobreza, pero también de la caridad, de la separación de los fines políticos de la expansión y de los objetivos misionales de la Iglesia"* (5).

Las Casas, Montesinos, Valdivieso y toda la segunda generación de misioneros, más tarde los jesuítas y otros serán fieles testigos en distintos momentos de un mismo conflicto. Ya por aquel entonces despuntaban en el horizonte eclesial las grandes intuiciones sobre la encarnación pastoral, el sentido de la libertad, la presencia salvífica de Dios en las culturas, etc. que el Decreto **Ad Gentes** ha convertido en código misionero. Toda esta corriente se desenvuelve en la mística efervescente del barroco, pero sufre al mismo tiempo la tensión profética frente al poder establecido que se justificaba sobre el fundamento de otras tesis teológicas. Los esfuerzos de autonomía del Pontificado en la creación de **Propaganda Fide** son poco más tarde una muestra (6).

De cualquier manera no deja de ser significativo el hecho de que hoy se quiera mirar al pasado histórico como punto de partida para la interpretación de la presente realidad eclesial y búsqueda a la vez de pistas orientadoras de cara al futuro. Las Actas del Primer Concilio Plenario Latinoamericano (1899) contienen, es cierto, sustanciosos documentos de sabor doctrinal y normativo, pero dan la espalda al pasado rico y creador de las misiones americanas. Su pretensión fue aplicar a los pueblos del Continente las constituciones y determinaciones del Concilio Vaticano I. Incluso Medellín que tuvo el coraje de mirar de frente el panorama contemporáneo de la realidad de nuestros pueblos oprimidos, olvida esa necesaria relación existente entre el presente de la fe y su conformación histórica, entre la historia de las naciones latinoamericanas y la vida misma de la Iglesia (7). Será Puebla quien incorpore esta dimensión, asumiendo la obra, por lo demás limitada e incompleta, de los que heroicamente nos precedieron en el Anuncio del Evangelio (8).

Los dos polos que mantuvieron en tensión la vida eclesial en América Latina fueron el de la misión como obra primera de

la Iglesia y el de la institucionalización jerárquica y canónica según el modelo de las viejas diócesis de Europa (9). Religiosos y obispos representaron en general estas dos tendencias, desde las que se pueden entender diversas formas de vida y variedad de actitudes con relación a problemas como la iglesia indígena, la encarnación y solidaridad con la realidad, la opción por los pobres, la apertura a los cambios. En la misión la Iglesia se encuentra a sí misma, su propia y dinámica identidad, su capacidad de resurrección en otros ámbitos culturales. Cuando la Iglesia se vuelve *"ad intra"* al margen de su dimensión misionera, se aleja de la realidad, busca sus propias seguridades y pierde el don del discernimiento profético de lo que Dios quiere del mundo que pasa y de ella que está, como Cristo, al servicio del mundo (Lc 22, 27).

En esta reflexión nos referimos muy particularmente al desarrollo de las etapas de la Evangelización en cuanto encuentro de la fe con situaciones límites, o, más específicamente, con el universo indígena de las subregiones americanas. Otros aspectos corresponden a los historiadores generales. Por nuestra parte seguiremos el curso de las primeras etapas hasta que la Iglesia se ha organizado ya en formas canónicas convencionales.

PRIMER ANUNCIO. CRISTIANDAD Y PATRONATO REAL

El tardío medioevo se alargaba en España. Una extraña mezcla de viejas razas celtibéricas, cultura grecorromana, y la dura experiencia de ocho siglos de Reconquista, fueron configurando, junto con un proyecto de unidad nacional consumado por los Reyes Católicos (10), todo un modelo mesiánico de conquista en el más amplio sentido de la palabra. En el mundo hispánico, lo mismo que en el árabe, hay una proclividad a unificar el poder político y el religioso y a fusionar los papeles de la Iglesia y el Estado (11). La ocupación de tierras para la Corona entraña una conquista del orden espiritual para el Reino de Dios (12). Para el español conquistador, su nacionalidad se identifica con la fe cristiana; igualmente para el misionero la fe pasa inevitablemente por la cultura española. De aquí que la gran masa de heraldos evangélicos haya sido un óptimo instrumento de penetración desde la *"Weltanschauung"* europea en que nació y creció hasta imponerse a las débiles condiciones de los grupos sometidos. Llegar a distinguir entre fe cristiana y cultura occidental fue un penoso camino que los misioneros hubieron de descubrir al paso lento de una praxis comprometida en alma y vida con los desguarecidos indígenas del Nuevo Mundo.

El programa venía a ser el mismo de las Cruzadas: ocupación militar de una región, pacificación, organización de la estructura de gobierno, y, luego, la conversión de los invadidos a la fe de los invasores.

Este mesianismo o conciencia de predestinación en España y Portugal hace que en pocos años se vaya solidificando una de las instituciones, junto con la Inquisición, más discutidas en la historia de España: el Patronato Regio. Los Papas a través de bulas conceden primero a la monarquía portuguesa y más tarde a la de España el **Ius patronatus** (13) y el deber de la propagación de la fe. Por el primero se le concede al Estado el derecho de conquistar y colonizar las tierras descubiertas **(possessio)** y por descubrir, incurriendo en pena de excomunión quien no lo aceptase así. Por el segundo, el Rey se hace responsable de la obra evangelizadora en los límites de su jurisdicción (14).

Enraizado en la edad media el Patronato español va tomando fuerza en la conquista de las Islas Canarias y se consolida con la Bula **Provissiones Nostrae** (15–IV–86) y la **Dum ad illam** (4–8–86). Por fin en la **Inter coetera** (3 y 4–IV–1493) y la **Eximiae Devotionis** (3–IV–1493) se otorga la propiedad de las tierras descubiertas y sus habitantes para que puedan gozar de los beneficios del Evangelio. Más tarde se creó el Consejo Supremo de Indias con que quedaron consagrados definitivamente los derechos adquiridos del Imperio: autoridad sobre los asuntos religiosos, económicos v administrativos; poder para enviar misioneros sin el consentimiento de sus superiores; capacidad para presentar, y en la práctica nombrar, obispos, crear diócesis, etc. Virreyes, Gobernadores y Audiencias, legítimos representantes de la autoridad real, eran los encargados de orientar las políticas del Patronato (15).

Poco a poco sin embargo en el episcopado irá creciendo una clara conciencia de resistencia a semejante ingerencia de los poderes seculares.

LAS PRIMERAS MISIONES EN DOS MOMENTOS

Solamente hasta entrado el año 1500 comienza la Evangelización del mundo descubierto por Cristóbal Colón. Aunque ya en el segundo viaje del descubridor había llegado una expedición de doce sacerdotes o religiosos al mando del benedictino fray Bernat Boyl, éste habría regresado a la Península a consecuencia

de los conflictos surgidos con Colón. La primera misión franciscana llega a Santo Domingo (1500) y más tarde (1502) se ve incrementada con 17 nuevos religiosos. Después del fracaso de Julio II al intentar fundar la Diócesis de Bayunense, Maguence y Ayguance por las presiones y reclamos de Fernando el Católico, acogiéndose al derecho de Patronato, en 1511 se fundaron los Obispados de Santo Domingo y Concepción de la Vega en la Isla La Española.

En 1513 se crea el primer Obispado del Continente: Santa María la Antigua del Darién (Panamá) y en 1522 Santiago de Cuba (16).

No tardaron en aflorar los problemas. A pesar de las numerosas disposiciones emanadas de la Corona en favor de los indios (1497, 1501, 1503, 1509) se fue rápidamente imponiendo lo que de sí daba la intransigente actitud etnocéntrica de la estructura imperial y la mentalidad teológica correspondiente. Aunque muchos consideren que las cifras que consigna Bartolomé de las Casas sean exageradas, no podemos sin embargo ocultar la tragedia del indio, sometido a esclavitud, diezmado a diario por las epidemias importadas por los conquistadores o, incluso, por suicidios masivos ante el fatal proceso de destrucción a que se les condenaba. Tan dramática situación hizo que las autoridades ya por el 1501 permitieran la entrada a esclavos de raza negra traídos de las costas africanas (17).

Ya a estas alturas se van perfilando como telón de fondo dos cuestiones: la de la libertad en el quehacer evangelizador frente al modelo impuesto por el elemento civil y militar, y la del modo de Evangelización en la libre opción de la fe y el respeto a los derechos de los indios. Se trata del primer intento de nacimiento de una Iglesia Indígena y de una posición evangélica liberadora en el Continente Latinoamericano. La voz de Montesinos se oye cargada de ira profética:

> *"Debo haceros conocer las faltas que cometéis contra los indios; para esto he subido a este púlpito, yo, la voz de Cristo que clama en el desierto de esta isla... Estáis en estado de pecado mortal a causa de las crueldades que cometéis contra una raza inocente"* (**Montesinos**, diciembre de 1511, en la Isla La Española).

Bartolomé de Las Casas por su parte, en 1514, leyendo un pasaje del Antiguo Testamento (Eccl. 34), se da cuenta de la injusticia por la que pasan los nativos y se convierte radicalmente a su causa. Siete veces cruza el mar para llegar a la Corte española y alzar allí un grito de alarma. Propicia la promulgación de leyes indigenistas, influye en teólogos y juristas para que se reconozcan evangélicamente los derechos del indio, consigue que se declare la ilicitud de la guerra a los infieles, etc. (18). *"La verdad es que, a la postre, Las Casas fue, nada más y nada menos, que uno de los auténticos representantes de la conciencia cristiana de España en el Nuevo Mundo"* (19).

Es la primera etapa misionera. Delante van las armas. Las siguen el fraile y el encomendero. Este explota al indio. Aquél siente que su acción apostólica se desvirtúa en tales contradicciones. El gran conflicto entre los dos poderes toma cuerpo y se agudiza a niveles muy locales hasta en los rincones más apartados.

Se confrontan también dos teologías y dos maneras consecuentes de entender la Evangelización: la una profética, iniciada por Montesinos, seguida por Las Casas, y, en Brasil, por José Da Costa y otros. La otra menos preocupada por la libertad de los indios que de la justificación del sistema incluso en sus aspectos más cruentos, como la esclavitud (20). Es una teología de la cristianidad colonial que va a encontrar su caldo de cultivo en las Universidades que se van fundando en los centros urbanos de mayor importancia (1533 en México y poco más tarde en Lima). *"Es la teología del colonizador contra la teología del misionero; la teología académica contra la teología evangélica, que nace de la práctica pastoral comprometida con el indio"* (Beozzo, 1978).

Con la conquista de México (1519) se inicia un segundo capítulo. La Evangelización comienza formalmente en este país en 1524 con la llegada de los **Doce Apóstoles** franciscanos. En 1526 llegaron los dominicos, y el 22 de mayo de 1533 se hicieron presentes los agustinos (21). Para el 1559 los franciscanos contaban en México Nueva España con 80 casas y 380 religiosos; los dominicos con 40 casas y 210 religiosos y los agustinos también con 40 casas y un total de 212 frailes.

Los dominicos fueron pioneros de las Misiones en el Perú con la llegada del P. Valverde en 1531. Ocho años más tarde (1539) Paulo III erige la Provincia Dominicana del Perú que no mucho más adelante (1544) contaba con 45 miembros (22).

Franciscanos, mercedarios y agustinos fueron arribando sucesivamente. Jerónimo de Loayza, primer Obispo del Cuzco y primer Arzobispo de Lima junto con San Francisco Solano son las personalidades de mayor relieve de esta gesta misionera.

Se sigue el método de la **tabula rasa** como alternativa válida para la Evangelización, aunque se haga en lenguas indígenas. No existe un interlocutor orgánico y suficiente para poder establecer un verdadero diálogo intercultural. La crisis de las instituciones aztecas e incaicas (por citar a las culturas superiores) y la desorganización política y espiritual en que se vieron sumidos estos pueblos imposibilitaron formas de acción evangelizadora que llegasen, sin destruirlo, al corazón del genio autóctono, tanto a través de la conversión personal como del desarrollo del espíritu cristiano en el núcleo ético mítico o eje orgánico de la cultura.

Esto no impide que la moderna crítica histórica haya llegado a valorar en todo su alcance las Misiones de la primera mitad de siglo de América. De la mímica pasaron los frailes a los intérpretes; estudiaron las lenguas, apareciendo pronto una serie interminable de diccionarios y gramáticas, catecismos, confesonarios, en **nahualt**. Fray Juan de Zumárraga creó en Tlatelolco (1536) un colegio para estudios superiores con el fin de ir formando lentamente sacerdotes indígenas. La experiencia fue abortada por las corrientes conservadoras de la Iglesia y se cercenó lo que podría haber sido la raíz de algo que ha constituído la ausencia más dolorosa: la falta de una Iglesia verdaderamente indígena. El testimonio de un conocido historiador eclesiástico corrobora cuanto decimos:

> *"La segunda y tercera generación llevó a cabo lo más serio de la investigación de lo que podríamos llamar el "alma del indio americano". Son ellos, entre otros, Cristóbal de Molina, con su* **Fábula y ritos de los Incas**, *Juan de Tovar, José de Acosta y especialmente Bernardino de Sahagún. Este último se dirigió personalmente a las tribus de las cuales pensaba exponer su concepción mítica; pidió que se eligieran los más sabios entre los antiguos ancianos, durante dos años dialogó con ellos, personalmente y con intérpretes estudiantes que conocían los jeroglíficos, el nahualt y el castellano. Después de la primera redacción , duraron todavía un año las correcciones que simultáneamente producían los ancianos y Sahagún; su* **Historia Gene-**

ral *es una obra científica de primera importancia"* (23).

Al fin de este segundo período misionero se abrirá paso una Iglesia cada vez más urbana, blanca o mestiza, y marcadamente diocesana. El misionero llega a establecer contacto con el indígena, se encarna de alguna manera en sus instituciones, entabla un diálogo libre y comprensivo. Mas por la misma trocha que él abre penetran los encomenderos, esclavizando al indio en el trabajo del campo y de las minas. ¿Qué es lo que la nueva civilización trae consigo? ¿Cuál es la Buena Noticia que llega a los que son considerados como **paganos**? (24) ¿Cuál es la alternativa que se ofrece a estos pueblos indefensos ante la superioridad de los dominadores? Al indio atemorizado no le queda otro camino que la huída, el reinternamiento en sus refugios se los bosques y serranías.

Los misioneros no cejan en su empeño y van en su busca. Se afianza así la obra misionera, llena de páginas incomparables (25). Pero algo ensombrece este período: el fracaso de no haber desarrollado una Iglesia autóctona entre los indios. En el mejor de los casos se ha logrado una misión para los indios **(indigenista)** mas no de los indios **(indígena)** (26).

ORDENES Y PRELADOS

El tan discutido Documento de Consulta previo a la Conferencia de Puebla eligió los Concilios Provinciales de América y los Obispos como clave para la comprehensión histórica de la Evangelización. Sin embargo no parece que sea ésta la óptica más adecuada (27).

Las Misiones americanas en su conjunto deben ser reconocidas como algo típico de las Ordenes Mendicantes y de la Compañía de Jesús. No se puede hablar de Evangelización sin reconocer que los religiosos han constituído su eje y fuerza propulsora. En este sentido podemos hablar de un permanente contrapunto entre lo institucional y lo carismático. Los Obispos se vinculan al Patronato que les designa, y, en razón de sus centros de residencia, trabajan pastoralmente más con la población de conquistadores y colonos, merced a las orientaciones de la Corona. Por su parte los misioneros viven en medio de las comunas indígenas, inmersos en su modo de vida y defendiéndolos de la codicia de los encomenderos y bandeirantes. Caso proverbial en la historia es el del Obis-

po de Brasil Don Pedro Fernandes Sardinha y los jesuítas, representados por el P. Nóbrega. El prelado se opone a cualquier forma de adaptación a las costumbres indígenas, llegando a prohibir la catequesis en su idioma y la convivencia con ellos (28). Caso semejante surgirá cuando los dominicos decidan fundar la Universidad de Lima en el Capítulo de 1548 (29).

El Obispo se considera como un funcionario del Rey, pero de escasos recursos humanos, ya que apenas contaba con clero secular. Las Ordenes Religiosas gozaban de amplios privilegios de exención, llegando a impedir las visitas pastorales que legislaba Trento. Hoornaert llega a decir: *"Los misioneros no dejaban (a los obispos) entrar en territorios indígenas, por considerar la visita pastoral como una amenaza a la libertad de acción"* (30). Las larguísimas vacancias de sede agudizaban el problema.

El espacio propio de los obispos son las ciudades de mayoría blanca, europea o criolla, lejos de los indios. Y hay también un espacio para la Evangelización: las aldeas donde se habla otra lengua, donde se vive de otra manera, donde la Iglesia está buscando nuevos rumbos.

Cuanto dejo dicho no resta mérito a la hermosa historia del episcopado misionero latinoamericano que va desde 1544–1568, de la que hemos hablado más arriba y que, en muchos aspectos, se está repitiendo en nuestros días. Tal es el caso del protomártir misionero Valdivieso, asesinado en León (Nicaragua) el 26 de febrero de 1550 por la noble causa de los indios.

PRIMERO Y SEGUNDO CONCILIOS DE LIMA Y MEXICO

Después de la célebre Junta de 1546 en que se congregaron los obispos Zumárraga, Marroquín (Guatemala), Alburquerque (Oaxaca), Quiroga (Michoacán) y Las Casas (Chiapas), y de donde salieron cinco conclusiones de clara orientación las-casiana, merece que dediquemos algún espacio a los Concilios Provinciales de Lima y México (I Lima, 1551–1552; I México, 1555; II México, 1565; II Lima, 1567–1568). Son de máxima importancia ya que constituyen una fase de afianzamiento de la obra misionera en el período inmediatamente anterior a la aplicación de la reforma tridentina (31).

El foco de atención de estos sínodos es siempre la problemá-

tica de la Evangelización entre *"infieles"*. Se exhorta al clero a predicar y orar en tarasco, nahualt, quechua o aymara, y es a este tiempo al que corresponde la más rica producción lingüística que se haya conocido en la historia de dominación alguna (32). Más de cuatro siglos antes de que Benedicto XV publicara la **Maximum illud** y Pío XI la **Rerum Ecclessiae**, se habla de la necesidad de formar clero local indígena. Se imparten normas para que el bautismo sea administrado con una sólida preparación; se instituyeron las **"doctrinas"**; se impuso obligatoriamente el aprendizaje de las lenguas indígenas y se prohibió la confesión a través de intérpretes; se dió apoyo a una liturgia nueva (paraliturgias o autos sacramentales, por así decir) a la que se incorporaba la vistosidad y colorido de los autóctonos en la celebración de los misterios del Señor, etc. Las actas de estos Concilios están escritas en castellano y reflejan una actitud reflexiva ante las dificultades concretas de la praxis pastoral, impartiendo a los misioneros directivas en lo que atañe a la defensa de los indios, choques con los agentes del coloniaje, etc. Hablando de los concilios limeños, escribe Dussel:

> *"Las* **constituciones** *del Concilio son de dos clases: las 40 primeras se denominan* **Constituciones de los Naturales** *(indios). En ellas se organiza la "nueva Iglesia de las Indias sobre el antiguo imperio Inca: las* **Doctrinas,** *los* **Pueblos** *o las parroquias ocupan el lugar de las antiguas cabeceras o capitales de regiones o tribus* **(ayllu)**; *se exige un catecumenado antes del bautismo de todo adulto "de aquí en adelante" (Const. 4; p. 9); dicha instrucción debe ser en propia lengua. La segunda parte* **(De lo que toca a los españoles)** *tiene 80* **constituciones,** *y se trata de las disposiciones para organizar la "cristiandad" de tipo hispánico-criolla de las ciudades. Se ve ya claramente la división de la sociedad peruana y colonial: la comunidad blanca, hispana, urbana; las comunidades indias rurales, tierras de misión"* (33).

Cuanto acabo de transcribir puede, lo mismo que a los de Lima, referirse salvadas las diferencias de espacio y geografía a los correspondientes concilios mexicanos.

Los dos Concilios Provinciales siguientes, II y III de Lima y México toman una respetable distancia de los anteriores. El Concilio de Trento, agobiado por el avance de la reforma protestante,

y celoso por revitalizar la Iglesia decadente imprime una marca muy honda en todos los movimientos de misión y de espiritualidad. La naciente cristiandad americana no es ajena a este impacto y se produce repentinamente un salto cualitativo en el régimen pastoral y jurídico que pasa de un estado de **misión** a estructuras propias de la fase catequética, privilegiando evidentemente la línea de las sedes episcopales. Santo Toribio de Mogrovejo realiza un esfuerzo gigantesco por aplicar en el III Concilio Limense las reformas tridentinas. Es decir, una reforma que nace a instancias de la crisis europea se convierte en código universal, incluso para comunidades cristianas nacientes, que jamás conocieron los problemas de la presencia de Lutero, y comenzaban a levantar el vuelo con rasgos inéditos. Así se instauran normas reguladoras del ministerio pastoral de los obispos, con el consiguiente desmedro de la mística misionera (34).

A lo largo de todo este discurso teológico pastoral se da por supuesto que en términos generales ha concluído el período de Evangelización y se hace necesaria una reorganización eclesiástica. Ocupa el horizonte pastoral la catequesis y la instrucción sistematizadas en las categorías doctrinales de la Escolástica. Se pasan por alto otros problemas relativos a la relación eclesial con los indios y por eso mismo en el panorama de conjunto las misiones pasan a un segundo plano. Toda evangelización supone, primero, el reconocimiento del otro, con su cultura, su identidad, su historia, que no coincide necesariamente con la historia y la cultura y la identidad del que anuncia; y, segundo *"la necesidad de la conversión no del otro hacia mí, sino de mí hacia el otro, al decir de San Pablo ("Me he hecho judío con los judíos...")* (35).

Las constituciones de los primeros concilios fueron escritas en español; las demás en latín. Las primeras se publicaron y divulgaron rápidamente. En las demás habrían de pasar muchos años hasta convertirse en patrimonio de las comunidades cristianas. Sería en el III Concilio de Lima donde se dictaban normas rigurosas para la admisión al sacerdocio de los indígenas. *"In ordinibus minoribus conferendis... longe certe melius Dei Ecclesia et saluti Neophitorum consuliter paucitate electorum sacerdotum, quam multitudine impeditorum"* (36).

NUEVO IMPULSO MISIONERO, JESUITAS Y REDUCCIONES

El soplo del Espíritu anima siempre a su pueblo. Y a todo momento de crisis ha respondido siempre algún movimiento providencial. Cuando la opción más fuerte de la Iglesia en América se orienta hacia la línea catequética, nueva vida recorre las misiones: aparece en escena la Compañía de Jesús, años atrás abanderada de la fe en Brasil con hombres de la talla de Nóbrega, Anchieta, Ignacio Azevedo.

En principio los jesuítas hicieron una pastoral itinerante al modo de las misiones populares. Mas a medida que los indios son empujados más al interior por encomenderos y bandeirantes, parece que el método es seriamente cuestionado. Será el Superior General Claudio Acquaviva quien, después de haber estudiado detenidamente un informe del P. Páez, ordene que se organicen poblados fijos, donde los indios puedan vivir libres de influencias extrañas, protegidos por los misioneros y sin riesgo de ser sometidos. En principio la Corona española accedió al propósito, muy en contra del sentir de los colonizadores (37). A partir de 1610 se inició el ambicioso programa. En menos de cuarenta años avanzaron hasta la Provincia de Tape y aglutinaron numerosas tribus del tronco tupí-guaraní, llegando aguas arriba del Amazonas hasta los pongos del Marañón, y hasta el Chaco por la otra parte para formar algo que se ha dado en llamar un *"estado indio"*. También los franciscanos emplearon métodos similares, con algunos matices diferentes, en los territorios de su amparo. Mención especial merecen las reducciones de los hijos del Pobre de Asís en Nueva España (México) y la estribación oriental de la Cordillera Central Andina, aguas abajo del Ucayali y sus tributarios.

Se ha cambiado la pastoral de la visita, por la pastoral de la convivencia y la adaptación. El misionero vive con los indios, habla su idioma, asume sus tradiciones, impulsa y analiza sus métodos agrícolas o extractivos, su sistema de relaciones sociales; incorpora a los nuevos programas las tecnologías originales y las adapta a las nuevas circunstancias colectivistas. En la Selva se impone un régimen asociativo y paternalista. Discutible desde nuestra perspectiva, pero en cualquier caso capaz de animar un proyecto histórico mucho más en consonancia con el ancestro tribal que las fuerzas colonizadoras de los estados modernos (38).

Es obvio que el proyecto no podía gozar de la simpatía de

civiles y eclesiásticos. Había demasiados intereses económicos y políticos en juego. En él veían una clara amenaza a los cimientos del sistema colonial y un anticipio de autodeterminación. Hubo casos en que los jesuítas llegaron a proveer a los indios armas de fuego, como única alternativa para la defensa frente a los asaltos de ladrones de esclavos del Brasil. De toda aquella masacre se libraron aproximadamente unas treinta reducciones con un total de 150,000 indios cristianos (1641) (39). En aquella circunstancia no quedaba más salida misionera a la defensa de los indios.

No cabe duda de que ésta ha sido una de las más fuertes razones para que en la segunda mitad del siglo XVIII (1757 en Brasil; 1767 en Hispanoamérica) hayan sido expulsados los jesuítas de los territorios de dominio ibérico. Del Brasil salieron 700, y más de 2200 de Hispanoamérica. Era el fin de una época misionera de oro. Habrían de pasar casi dos siglos para que nuestra Iglesia se recuperase de tan duro revés. Se entraba en una suerte de letargo que habría de acentuarse en las décadas siguientes, pasando por la revolución de la independencia y la conformación de los modernos estados.

Las difíciles comunicaciones con Europa, la falta de clero secular suficiente, harán que en este momento gran parte de la vida de la Iglesia se sustente en el pueblo mismo, en su fe acusada de sincretismo, pero con una clara visión de lo que es la verdadera entraña del Evangelio. Se trata de uno de los momentos menos estudiados pero quizá de los más hermosos y profundos. Es necesario comenzar a elaborar la Historia de la fe en nuestro continente más a partir de la gesta popular que de las grandes mediaciones políticas y jerárquicas. ¿Podríamos de otra manera acaso explicar la pervivencia y el vigor renovado del cristianismo actual, sin pasar por la paciente caminata de las masas creyentes de América? (40). Sólo donde se realizó la evangelización primera es donde *"el cristianismo ha permanecido hasta nuestros días"* (Dussel).

DESDE LA INDEPENDENCIA HASTA NUESTROS DIAS

No es el propósito de esta intervención hacer un recorrido riguroso por todas las épocas de la Iglesia en esta parte del mundo. Temas y personas más competentes dedicarán sus trabajos al tema. Sin embargo no quiero pasar adelante sin dibujar al menos algún perfil de lo sucedido en las misiones en ese oscuro siglo XIX y en los albores del XX.

Además de la huída de obispos y clero realista a Europa a raíz del triunfo de la independencia otros factores afectaron al cristianismo. En Europa se desarrolla una fuerte crisis misionera por falta de vocaciones, conflictos internos entre realistas y republicanos. Nuestras misiones quedaron desorganizadas y a la deriva. Los franciscanos que habían reemplazado a los jesuítas en las Reducciones del Paraguay fueron expulsados en 1810. En Perú la independencia obliga a clausurar el Convento de Propaganda Fide de Ocopa. Hay un lento renacer fruto del esfuerzo de los Franciscanos en Bolivia, Perú, Chile; de los dominicos que regresan al Perú en 1843.

Pío IX, que un día fuera el canónigo Mastai y cumpliera una misión en Chile, funda en 1858 el **Colegio Pío Latino Americano** y da comienzo a una serie de concordatos con los estados americanos.

En 1848 los capuchinos parten para las misiones araucanas en Chile; en 1855 los franciscanos se desplazan hacia Bolivia; en 1860 capuchinos y franciscanos abren misiones en el Amazonas brasilero, y los dominicos en 1880, en 1895 los salesianos, etc. En el Perú León XIII funda a principios de siglo las nuevas prefecturas, llegando a la cabeza los agustinos en 1900 al Vicariato de Iquitos.

De todos modos es preciso hacer notar, aun teniendo en cuenta los hechos indicados y otros que no consignamos por razón de espacio, que salvo en los casos de Perú y Bolivia, la fuerza de la Iglesia mayoritariamente no está dirigida a los territorios misionales ni a la solución de los problemas indígenas.

Habrá de inaugurar el Concilio una nueva etapa en el concepto teológico de la misión de la Iglesia, para que con fuerza inusitada se hagan presentes las misiones en el panorama general de la pujante iglesia latinoamericana. Melgar, Iquitos, Brasil y otras instancias, unido a las críticas implacables que ha venido haciendo la ciencia contemporánea, nos han obligado a todos a replantear desde sus más profundos cimientos el problema misionero, que hoy también se siente palpitar en todos los sectores del cristianismo.

LA CONGREGACION DE PROPAGANDA FIDE Y LAS MISIONES EN LATINOAMERICA

Hasta muy avanzado el siglo XVII la historia de las misiones en el mundo entero vino determinada por las dos esferas de influencia en que se había repartido: España y Portugal. Padroado y Patronato rigieron como propia incumbencia la obra de la Evangelización. A este debe añadirse la posición débil y desventajosa del Pontificado que permite que la propagación de la fe entre los infieles cada año tome mayor relieve político. Solórzano Pereira en su **De indiarum iure** (obra más tarde incluída en el Indice de Libros Prohibidos) atribuye a los reyes poderes procedentes directamente de Dios, sustentándose en una Teología ideologizada al servicio de la justificación del sitema regio.

No era sostenible semejante estado de cosas. Con Pío V, en 1568, se emprenden una serie de pasos orientados a la organización de fuerzas de contrapeso a la influencia del Patronato (41). La obra del carmelita fray Tomás de Jesús (1564-1627) **De procuranda salute omnium gentium** propició la erección formal de una nueva Congregación romana cuya misión sería tener a su cargo la propagación de la fe, que fue creada finalmente en la fiesta de Epifanía de 1622 por el Papa Gregorio XV. La Santa Sede se arroga a sí misma el derecho exclusivo de anunciar el Evangelio, regular la pastoral misionera y establecer nuevos métodos de trabajo. Se dividió el mundo en doce provincias adjudicadas a los nuncios eventuales o a los Vicarios Apostólicos del Cercano Oriente. Artífice y animador de este proceso fue el Primer Secretario de Propaganda Fide, Francesco Ingoli.

Poco a poco se fue dando solución a los clásicos diferendos entre obispos y órdenes religiosas; se trató de aumentar el número de diócesis con su propio clero secular; se impusieron estrictas normas de control sobre los que partían hacia las misiones, y se dió particular importancia a la formación del clero indígena. Con estas armas en la mano *"esperaba Ingoli liberar a las misiones de las potencias coloniales y de la dirección de las órdenes religiosas europeas y, consiguientemente, la independización de las mismas misiones"* (42).

Nada de extraño tiene que Portugal y España opusieran una tenaz resistencia a este plan de desmontaje. Preocupaba a las potencias el crecimiento de un clero indígena, fiel intérprete de los sentimientos y valores de sus propios pueblos. España por su parte

siguió acogiéndose al pensamiento de Solórzano Pereira. Las órdenes religiosas no fueron neutrales en estas fricciones muchas veces por depender en cada caso de la autoridad que más podía interesarles, mientras que el Papa trataba el asunto con suma delicadeza no falta de ambigüedad. Propaganda Fide en medio de tantas dificultades optó por erigir nuevos territorios de misión al margen de la tutela real y confiándolas a Ordenes Religiosas de nuevo estilo o a Vicarios Apostólicos, en regiones dependientes de países que, como Francia, tenía sumo interés en ensanchar los espacios coloniales (43).

Hasta mitad del siglo XIX no se sentiría en América la influencia de Propaganda Fide. El Patronato siguió de hecho imponiendo su ley hasta que las últimas banderas de los tercios españoles regresaron a su patria, y mientras los líderes de la Independencia y de las nacientes nacionalidades organizaban la estructura política. Hasta nuestros días han venido llegando también señales de aquella presencia omnímoda del poder temporal en asuntos de la Iglesia.

LUCES Y SOMBRAS. EL JUICIO DEL PUEBLO

Al concluir esta difícil travesía me sobrecoge más miedo aún que al comenzarla. Y no soy capaz de levantar el dedo para señalar acusadoramente qué son las sombras o por dónde viene la luz de esta compleja historia de cuatro siglos de Iglesia en un Continente donde la casi totalidad de la población tiene conscientemente puesta la esperanza en la liberación de Jesucristo. Lo mismo que sería atrevido pretender decir dónde está el cristianismo puro y cuál es la frontera del paganismo en el corazón de los indígenas y campesinos que luchan por los llanos y montañas de nuestra geografía. O pretender separar los valores o contravalores de la religiosidad de las clases populares. O pretender maniquea mente fraccionar la Iglesia, único Cuerpo de Jesucristo entre buenos y malos, los de Apolo y los de Pablo. Todo es ambiguo en la historia humana. Cristo Resucitado es lo único absoluto que vence todos los gérmenes de la sombra y de la muerte.

Asumimos esta Iglesia tal y como es y se nos manifiesta: contradictoria, con la carga milenaria de culturas que se han perdido más allá del hilo del tiempo y casi cinco siglos de cristianismo envuelto y postrado en las grandezas y miserias de la cultura de Occidente. Iglesia en que se siente fresca la vida de Jesucristo Resucitado en medio de un mar de señales de muerte. Iglesia Sa

cramento del Señor vestida del pobre ropaje del sangriento conquistador, del ambicioso encomendero, del heroico misionero, del patronato despótico y del santo humilde perdido en los rincones de la historia que nunca se ha querido contar, del dictador, de la transnacional, de cada creyente.

Nos limitaremos a dejar que el pueblo creyente, las grandes mayorías de los desposeídos tome la palabra y emita un juicio por encima de los años, de las formas eclesiales, de las pequeñas anécdotas, de las páginas negras de dominación y desprecio, del Patronato y de las encomiendas.

Cuando fueron expulsados los jesuítas de las misiones; cuando la Guerra de la Independencia dividió a la Jerarquía y al Clero, igual que hoy dividen a la Iglesia las luchas por la liberación; cuando se impuso la ilustración anticlerical con las nacientes repúblicas y la débil Iglesia quedó arrinconada y sometida a nuevas formas de patronato, fue el pueblo creyente el que a través de sus líderes religiosos, sus organizaciones y hermandades, en las regiones más inhóspitas de los Andes y la Selva mantuvo viva la llama de la fe, confundida con lenguajes y tradiciones propios de aquello que el conquistador había arrebatado. Cuando arreciaron las persecuciones en tierras mejicanas, el catolicismo popular hizo su aparición, manteniendo, incluso al margen de la Jerarquía, su credo viviente.

El movimiento de los pobres que ha puesto su confianza en la liberación de Jesucristo, anunciado a través de una larga aventura misionera, por la fuerza del Espíritu del mismo Jesús toma una fuerza incontenible y se convierte en lucha generosa en favor del amor y la justicia.

"El Pueblo, vendido, traicionado, humillado, desangrado, no perdió su dignidad, sino que transformó los símbolos de la religión de los dominadores en símbolos de su fe en Dios, de su paciencia por encima de todo... Los pobres fueron forzados a vivir en una situación ambigua y tuvieron conciencia de esta ambigüedad. Con todo ellos guardaron durante siglos el mensaje evangélico" (44).

NOTAS

1. **Medellín,** Intr., 2; **Puebla,** 6, 10.

2. REGAN, Jaime. **Puebla y la Religión del Pueblo.** En SHUPIHUI, 9 (1979) 13–16; **Hacia la Tierra sin Mal.** Estudio de la Religiosidad Popular en la Amazonía. 2 Vols. Edit. CETA. Iquitos, 1982. De próxima aparición.

3. LLORCA, Bernardino y otros. **Historia de la Iglesia Católica.** Vol. III. Edad Nueva. Edit. BAC. Madrid, 1967. p. 975 ss. EGAÑA, Antonio de. **Historia de la Iglesia en la América Española.** Desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX. BAC. Madrid, 1966.

4. DUSSEL, Enrique D. **Historia de la Iglesia en América Latina.** Edit. Nova Terra. Barcelona, 1972. p. 53 ss.

5. Ibid. p. 61

6. JEDIN, H. **Manual de Historia de la Iglesia.** Vol V. Edit. Herder. Barcelona, 1972. p. 830–835. LLORCA. Op. cit. p. 975–981.

7. BEOZZO, José Oscar. **L'Evangélisation en Amérique latine a la lumiere de son histoire.** En Lumen Vitae, Vol 33 (1978) p. 141

8. **Puebla,** 1–14.

9. BEOZZO. Op. cit. p. 144.

10. AZCONA, Tarsicio de. **Isabel La Católica.** Estudio crítico de su vida y su reinado. BAC. Madrid, 1964, p. 308, 367. 700. ROGIER, L. J. **Nueva Historia de la Iglesia.** Vol. III. Edit. Cristiandad. Madrid, 1966. p. 15.

11. JEDIN. Op. cit. p. 783–787.

12. Ibid.

13. **Aeterni regis.** 8–1–1455; **Dum fidei constantiam,** 7–VI–1514; **Provissionis nostrae,** 15–V–1486; **Dum ad illam,** 4–V–1486; **Inter coetera,** 3–V–1493; **Eximiae devotionis,** 3–V–1493.

14. Ibid.

15. Ibid.

16. JEDIN. Op. cit. 787.

17. **Barlotomé de Las Casas, 1474–1566.** Bibliografía crítica y cuerpo de materiales para el estudio de su vida... Edic. dirigida por L. Hanke. Santiago de Chile, 1954.

18. ROGIER. Op. cit. p. 23–25; LLORCA. Op. cit. p. 980.

19. JEDIN. Op. cit. p. 787.

20. BEOZZO. Op. cit. 152.

21. FLICHE–MARTIN. **Historia de la Iglesia.** Vol. 29: Las Misiones Católicas, por Angel Santos Hernández. Edit. Edicep. Valencia, 1978. p. 215–287.

22. VARGAS UGARTE, Rubén. **Historia de la Iglesia en el Perú** (1511 1568). Edit. Santa María. Lima, 1953; ARMAS MEDINA, F. **Cristianización en el Perú**. C.S.I.C. Sevilla, 1953.

23. DUSSEL. Op. cit. 81–82.

24. SAN ROMAN, Jesús. **Perfiles Históricos de la Amazonía Peruana.** Edit. Paulinas– CETA. Lima, Iquitos, 1975.

25. SUESS, Paulo. Culturas Indigenas e Evangelizacao. Brasil, 1981. p. 212–216.

26. Ibid.

27. **Puebla. Documento de Consulta a las Conferencias Episcopales.** Bogotá, 1978, nos. 7–25.

28. HOORNAERT, Eduardo. **Historia Geral da Igreja na America Latina.** Tomó II: **Historia da Igreja no Brasil. Primera época.** Edit. Vozes. Petropolis, 1977. p. 35–75.

29. ARMAS MEDINA. op. cit. 344 ss.

30. HOORNAERT. op. cit. 278.

31. El Concilio de Trento se difundió en el Perú el 28 de octubre de 1565.

32. Vid. las obras clásicas de: VARGAS UGARTE. **Concilios limenses** Lima, 1951–1954; ICAZBALCETA. **Colección de documentos para la historia de Méjico.** México, 1858–1866. Etc.

33. DUSSEL. op. cit. 69.

34. BEOZZO. op. cit. 151. De todos los Concilios Provinciales, sin embar-

go, el más importante fue el III de Lima, convocado por Toribio de Mogrovejo entre 1582–1583. Del mismo tono es el III de Méjico (1585). Vid. VARGAS UGARTE. op. cit. 260–376.

35. BEOZZO. op. cit. 155.

36. **Actio III. Cap. III. De protectione et cura Indorum.** En VARGAS UGARTE. Op. cit. 282, 284–285, passim.

37. FLICHE–MARTIN. op. cit. p. 276.
Las reales cédulas de Carlos III del 1606–1609 aprobaron el método. Vid. en este autor una amplia información bibliográfica, p. 297.

38. SAN ROMAN, op. cit. p. 48–85.

39. JEDIN. op. cit. 796–798.

40. DUSSEL. op. cit. 76.

41. SOLORZANO PEREIRA, J. **De indiarum iure.** Madrid, 1629.

42. JEDIN. op. cit. 832.

43. JEDIN. op. cit.

44. HOORNAERT. op. cit. 369.

ESTUDIO SOCIO - ECONOMICO DE LOS RIOS AMAZONAS Y NAPO

Vol. I:

Visión de los caseríos muestras y aspectos demográficos y migratorios de los dos ríos.

Vol. II:

El trabajo, el comercio y la Agricultura en los ríos Amazonas y Napo.

AGOTADA LA EDICION

IPA (Investigación y Promoción de la Amazonía)

Publicaciones CETA

MASACRE EN UCHURACAY: MUCHO MAS QUE OCHO MUERTES

ALBERTO CHIRIF

EN meses pasados, la burguesía peruana ha recordado (algunos, recién han conocido), a través de la masacre de ocho periodistas ocurrida en una comunidad de Ayacucho, que el Perú es un país complejo, habitado por sociedades cuyo modo de vida y creencias difieren de aquel que la *"sociedad oficial"* presenta como el que caracteriza y resume la *"peruanidad"*; que las series, novelas y programas de la televisión expresan un mundo que nada tiene que ver con el del ande (tampoco, por cierto, con el de la selva, zonas rurales de la costa ni, incluso, con el de las áreas periféricas —que día a día son más centrales— de la capital); que el carácter nacional de la sociedad peruana no supera el nivel de la propaganda comercial o de la puramente ideológica, *"garantizada"* muchas veces por provenir de pseudo intelectuales y científicos; y que el prestigio, falso, que otorga al país la realización de concursos de belleza y el consumo de bienes importados, no soluciona en nada, más bien la agravan, la realidad de las sociedades andinas, amazónicas y costeñas, sociedades que podríamos llamar clandestinas si las comparamos con la que, secularmente y no sólo ahora, los grupos gobernantes promueven como válida e incluso única.

Ante el colapso creado por la masacre, sin embargo, los mecanismos de defensa de los grupos dominantes no han tardado en tratar de aquietar el panorama, dar una explicación *"racional"* de lo sucedido y justificar sus propias conciencias. Palabras como atraso, primitivismo, arcaísmo, olvido, alejamiento, salvajismo, violencia campesina, barbarie, han prácticamente inundado el debate sobre la masacre. Los más osados, entre ellos, los miembros de la Comisión especial nombrada por el Presidente Belaúnde para investigar el asesinato, han hecho un **mea culpa** otorgando a la *"sociedad oficial"*, a las estructuras históricamente establecidas, a los *"gobiernos que no se preocuparon"* y a todos los peruanos de ayer y de hoy, responsabilidad por el estado en que se encuentran los campesinos andinos. Poco se ha hablado, sin embargo, del subdesarrollo y del carácter del Perú como país dependiente, y, nada, de cómo la política económica en que estamos embarcados lleva, inevitablemente, al endurecimiento de las condiciones sociales de los campesinos, oprimidos culturalmente y explotados económicamente, y, por ende, al mayor deterioro de su calidad de vida y a la consolidación del sistema que viene significando, desde siglos, el expolio del campesino.

Por lo dicho, es que pensamos que los **mea culpa**, por sincera y honesta que pueda ser la intención de quienes los formulan, no dejan de ser gestos inútiles y es por esto, también, que debemos reconocer, con dolor, que las muertes de ocho periodistas y de cientos de personas inocentes, (incluídos entre ellas los policías – de origen campesino y obrero, unas veces, pobres siempre– caídos en el cumplimiento del deber de mantener a sus familias) no darán por resultado, al menos en lo inmediato, otra cosa que el ahondamiento de las diferencias sociales y económicas existentes y el agravamiento de los enfrentamientos.

Como consecuencia de la masacre, dos hechos nos han impresionado particularmente. El primero, tiene que ver con el acto mismo del asesinato de los periodistas y, el otro, con lo que a raíz de éste se ha venido diciendo, en relación a las causas y motivaciones que habrían llevado a los campesinos a cometerlo y a las especulaciones perpetradas sobre temas como integración, nacionalidad, desarrollo, atraso.

Durante semanas nos han perseguido, tenaz, insistentemente, como si se tratara de una pesadilla recurrente, las escenas, imágenes y sensaciones de lo que deben haber sido los momentos finales de los periodistas. Llegando a la comunidad después de una

marcha de horas por punas adustas, ajenas, frías, que probablemente hayan alejado de ellos el buen humor que,a decir de los testimonios recibidos por la Comisión, habrían tenido desde su salida de Ayacucho y durante parte del viaje. Su afán, lograr aquello que para el periodista constituye su meta, satisfacción y gloria: la primicia, relacionada, en este caso, con el asesinato de siete personas en Huaychao, supuestos como terroristas mientras que una investigación, aún no iniciada y sin visos de comenzarse, pueda determinar, con argumentos precisos y justos, el papel de los asesinados, las razones de su llegada a esa comunidad y las circunstancias en que se produjo su masacre.

Aparentemente (¿bien?) recibidos por las autoridades de la comunidad, según unas versiones, según otras, masacrados al llegar. De filiación partidaria de izquierda, uno de ellos, perteneciente a un partido *"campesinista"*; con sensibilidad social para captar, en fotos y notas de prensa, las condiciones de vida del ande, todos. El inicio de la masacre, tal vez premonitoriamente anticipada por un gesto, un soplo de viento, el nervioso vuelo de un ave. Después el desconcierto como anticipo del terror. Gritos en quechua de tres periodistas tratando de frenar lo inevitable. Palabras en castellano chocando con otras en quechua, gritando explicaciones de la misión, del papel de los campesinos en una nueva sociedad de justicia, su estado actual, pensamientos que se agolpan sin expresarse, los frutos de la tierra, la democracia como igualdad de oportunidades, la situación de los obreros de la ciudad, los barrios marginales, la unión y la fuerza, la superación de la pobreza, hermano ¿por qué, por qué icarajo! Piedras que caen, golpean, gritos, el hacha, pies pateando, cientos de manos que se multiplican, golpean, arrastran.

... luego la noche, el frío, el silencio de las punas, los vivos y muertos.

Pensar, ordenar el caos causado por la pesadilla, por la sucesión de escenas de horror, de puños, palos, piedras, hachas, de rostros, ponchos, sombreros, punas, fríos, soledades confabuladas para acrecentar el pánico, es difícil. Respuestas simples y conformistas son, en cambio, fáciles y rápidas.

CULTURA E INTEGRACION

Primitivismo, arcaísmo, atraso, los campesinos pertenecen al siglo 18, tal vez 17, no participan de los adelantos de la moderna civilización, del progreso, son los argumentos que con más frecuencia, e insistencia, se han esgrimido como respuesta explicativa de la masacre. Es sobre esto que trataremos de ofrecer, en las siguientes páginas, algunas reflexiones fruto de lo que hemos oído y leído, de las conversaciones sostenidas con amigos y colegas que trabajan en el ande, de nuestra propia experiencia en esta área, cuya realidad, por más que nuestro interés central sea desde hace años la Amazonía y los nativos, no nos es ajena, y de nuestra preocupación por lo que es el Perú como historia, presente y futuro.

Aunque ya algunas personas lo han mencionado (Rodrigo Montoya, por ejemplo, con la autoridad que le da su origen andino y conocimiento del quechua, y su profesión), creemos que no está demás recalcar que las sociedades andinas son creadoras y poseedoras de cultura, que sus actos y comportamientos no son arbitrarios ni dependen del instinto o de arrebatos personales cambiantes y que la violencia que hoy, a raíz de lo acontecido, se les pretende atribuir, no constituye la esencia de su ser social. La cultura de esas sociedades se expresa no sólo en sus creaciones y manifestaciones artísticas sino también (y en esto radica la diferencia con las llamadas sociedades modernas) en su vida cotidiana, de manera que los diversos aspectos que componen su quehacer humano no son aspectos desligados entre sí (economía, religión, arte, ideología, medicina, agricultura, asentamientos, técnicas de fabricación y construcción) sino estructurados como un todo coherente, y esto existe aún hoy, a pesar de la irrupción de un sistema que les es ajeno, que los explota económicamente, que los oprime ideológicamente y que intenta, desde hace muchos años, castrarles definitivamente su capacidad creadora.

La cultura andina debe ser entendida fundamentalmente como la capacidad de grupos humanos para comprender, explicar y actuar socialmente sobre la naturaleza y hacer de ella una realidad a su servicio, como la energía que permite interpretar y volver comprensibles los acontecimientos históricos, aún aquellos (como la Conquista y la dominación presente) que se oponen a su propia existencia, como la fuerza vital que hace posible la inserción de esos grupos en la realidad para comprenderla y transformarla pero sin violentarla, sin ir contra las leyes descubiertas, establecidas por ellos para su vida cotidiana, como la ley que ordena al universo dando razón a la vida y sentido a la muerte.

En la sociedad moderna, cuando se habla de cultura se toma esta palabra en otro sentido. En ésta, cultura es un concepto ligado a la erudición, al gusto refinado por obras de arte musicales, pictóricas, literarias, escultóricas y otras que, en la mayoría de los casos, no motivan en quien las aprecia más que emociones estéticas, en nada despreciables por cierto, pero que no implican una comprensión integral del universo ni aportan conocimientos consecuentes para la acción. En el caso del Perú, la concepción de la cultura como erudición y gusto refinado está relacionada con las expresiones artísticas de otras tradiciones y no de las de este país. No pretendemos con esto negar la vigencia e importancia de elementos culturales, en el sentido amplio, que llegan al Perú a través de la Conquista, ni mucho menos que se rechace a Bach, Miguel Angel y otros genios creadores, ni que se desprecie al gótico o al barroco cuyo arte forma hoy también parte de un sector de la población peruana y que, con una política cultural inteligente, podría seguramente alcanzar mayor difusión y proporcionar mayor beneficio y satisfacción a nuestra población. Sólo decimos que concebir así la cultura es limitada en su contenido y alcances, es reducirla en unos casos al gozo individual y, en la mayoría, a simplemente el snobismo costoso (después de todo, ser *"culto"* es un elemento de prestigio dentro de la *"sociedad oficial"*). La cultura es fundamentalmente comprensión de la realidad y la nuestra no es europea sino andina, amazónica, indígena, costeña, dependiente, subdesarrollada, peruana y, dentro de esta realidad, son aún las sociedades indígenas, a pesar de la opresión y del desprecio secular a que están sometidas por quienes siempre han pretendido detentar la verdad sobre el conocimiento, las más ricas creadoras de cultura. Seguir despreciándolas significa seguir negando la posibilidad del surgimiento de una cultura verdaderamente nacional.

En la sociedad moderna, como producto del proceso industrial y de la especialización impuesta por éste y que va incluso más allá de la misma industria, la vida diaria se ha compartimentalizado y, desde nuestra perspectiva, empobrecido. Todos los aspectos de la vida que para una sociedad indígena son parte coherente de su cultura, en la sociedad moderna se encuentran más o menos desligados entre sí y tienen su propia lógica. La religión, o mejor dicho, la concepción religiosa del mundo que maneja una sociedad indígena y sin la cual no es posible lograr una comprensión de su cultura, es, dentro de la sociedad moderna, *"un aspecto"* determinado, reducido por lo demás a cuestiones puramente formales con las que hay que cumplir porque así es *"bien visto"* (casarse por la iglesia, bautizar a los niños, ir a misa, comulgar de vez en cuando y ser

asistido por un sacerdote al morir), pero que nada tiene que ver con la economía, la construcción de casas y el establecimiento de pueblos y ciudades, con las manifestaciones artísticas, la celebración de fiestas (salvo las estrictamente religiosas), con las relaciones sociales ni la concepción del mundo. Lo mismo, podríamos decir si tratamos de cruzar los otros *"aspectos"* sociales de la vida moderna. Por eso es frecuente ver a católicos que, con tranquilidad de conciencia, intercalan la explotación con el fiel cumplimiento de sus obligaciones religiosas formales; en el mejor de los casos, podemos encontrar uno que otro que se plantea, en términos de una moral individual, problemas de conciencia frente a la explotación y el robo. La construcción de las casas tienen que ver principalmente con la moda (nos referimos, claro está, a los casos en que las personas tienen dinero) y con imperativos estéticos, al igual que el vestido y el modelo de los autos, moda que a su vez responde a los imperativos económicos de los constructores y fabricantes. Más que negar la existencia de una concepción del mundo en la sociedad moderna, podemos más bien afirmar que ésta se ha limitado a cuestiones comerciales y de lucro que, por la estructuración de dicha sociedad, benefician y favorecen a unos pocos y perjudican a las mayorías. Es la economía, dentro de una óptica de lucro y ganancia individual, la que constituye la fuerza rectora de la sociedad moderna. La utilización de los recursos naturales, actividad a la que no es casual que la sociedad moderna se refiere en términos de **explotación**, está también determinada por el afán de lucro y enriquecimiento inmediato, que, en el caso de los países pobres como el nuestro, ni siquiera sirve para el beneficio de sus ciudadanos, más allá de una pequeña minoría, sino que más bien atiende a los intereses foráneos de los que depende nuestra economía. El carácter sagrado de la naturaleza, como fuente de vida y expresión de la creación, propio de las sociedades indígenas que aún aprovechan de ella teniendo en cuenta la satisfacción de necesidades socialmente determinadas, ha sido eliminado por la sociedad moderna para dar paso al lucro.

¿Por qué, pues, hablar de primitivismo, de salvajismo, frente a una concepción de la vida y la naturaleza evidentemente más rica que la que maneja la sociedad moderna? Por el contrario, ¿no es verdaderamente primitiva una sociedad que condena a ciegos, cojos y tullidos, también a hombres sanos, jóvenes y viejos, aptos todos para la vida, a pulular por las calles y hacer de ellas su morada y de los basurales su fuente primera de alimentación y recursos; no lo es una sociedad que obliga a hombres y mujeres, por necesidad o por lucro, a prostituírse y a sobrellevar vidas grises y muer-

tes desesperanzadas; no es verdaderamente primitivo aquel que pasa su existencia contando dinero, propio o ajeno, sin atisbar jamás las posibilidades y riqueza de la vida; no lo es aquel que, sentado tras una máquina, transcurre hasta su muerte creyendo en su velocidad y eficiencia como su máxima aspiración e ideal? Pensar que *"para él se habían construído los rascacielos, se había destrozado la selva, se había asesinado a los indios, se había exterminado a los búfalos, (...) para él se escudriñaban cada noche las estrellas con telescopios y se fotografiaban mundos nacientes en el acto de la gestación; para él se redujeron a la nada las barreras del tiempo y del espacio y los sumos sacerdotes del cosmo desposeídos explicaron irrefutable e indiscutiblemente cualquier clase de movimiento, ya se tratara del vuelo de las aves o de la revolución de los planetas".* (Miller, **Trópico de Capricornio**).

Cuando pensamos en nuestras estadías en alguna comunidad andina, en la gente compartiendo con nosotros, los foráneos, unas veces sólo su pobreza, otras, su abundancia, la imagen de violencia con que hoy se pretende retratar a los campesinos nos aparece lejana y falsa. No recordamos otra violencia que la de las celebraciones rituales —batallas entre comunidades, por ejemplo, que suelen sí dejar como saldo muertos y heridos— y la que se expresa a través de conflictos comunes a un grupo humano. Es cierto que se han dado casos en que los campesinos han ejecutado a alguna persona. Pero el **ushanan jampi** del cual nos habla López Albújar, esa determinación colectiva que toma la comunidad para castigar el crimen, recae sobre personas que reiteradamente han venido cometiendo abusos mediante el robo, la violación o el asesinato, haciendo escarnio de sus normas y autoridades tradicionales, y es adoptada únicamente luego que los campesinos han agotado otras vías que en la práctica se han comprobado inoperantes (denuncias a la policía, juez, gobernador, sub-prefecto), generalmente debido a la colusión del delincuente con las autoridades. El ajusticiamiento es una medida extrema, adoptada para castigar a quienes la comunidad sabe perfectamente que les hace daño, nunca a un foráneo. Pero la clase de violencia que no es propia de las comunidades andinas, aquella que cuando se presenta en la sociedad indígena es por causa de la opresión del sistema que la domina, es la violencia que encarna la muerte de un niño por falta de alimentos o medicina, es la del miserable que rebusca un tacho de basura, la del enloquecido por la miseria, la del que construye su morada con cartones viejos y latas usadas, la del que para enriquecerse no vacila en apilar cadáveres en su camino, la del que corrompe, en su afán de lucro, traficando drogas entre niños y jóvenes, la del que acciona

el mecanismo de una bomba con la misma frialdad conque oprime un botón cualquiera.

Las calificaciones de primitivismo, salvajismo en el caso de las sociedades indígenas, no provienen, pues, de un análisis objetivo y real de su esencia y funcionamiento. Pero tampoco, salvo casos individuales, son simplemente fruto del *"desconocimiento"*; son, por el contrario, producto de la necesidad que tiene la sociedad moderna, *"oficial"*, de garantizar su propia existencia y beneficio basándose en el escarnio y la explotación de dichas sociedades. Pero esas calificaciones no son nuevas: fueron los conquistadores españoles quienes los utilizaron para darle validez a lo que llamaban (como sucede también hoy) el proceso *"civilizador"*, que no era, como no es, otra cosa que un proceso de avasallamiento y opresión.

No pretendemos decir que la civilización europea no haya dado frutos y producido, en algún momento de su desarrollo, belleza y justicia, pero esto nada tiene que ver con lo sucedido en el Perú ni en la América Indígena en general, donde las sociedades indígenas sufrieron un proceso, continuado hasta hoy, de empobrecimiento cultural como consecuencia del servilismo, del peonaje, de la usurpación de los recursos naturales que les pertenecían, de la quiebra de sus sistemas sociales y económicos. No es, pues, que sus estructuras culturales hayan ido cambiando paulatinamente y enriqueciéndose mediante la asimilación dentro de sus propias estructuras, de conocimientos y sistemas económicos proporcionados por los conquistadores de ayer o de hoy. Sucedió en cambio que sus propias estructuras fueron violentamente atacadas y los pobladores convertidos en simple fuerza de trabajo.

Cuando a lo largo de nuestra historia republicana encontramos frases de elogio a *"nuestro glorioso pasado indígena"*, nos repugna la cínica demagogia que encierra una frase como ésta que no sirve más que para ubicar en **illo tempore** una herencia que la sociedad *"oficial"* no acepta, ya que sistemáticamente la pisotea en la vida y expresión de los actuales descendientes de las antiguas sociedades americanas.

Unas semanas atrás, en un artículo periodístico, la autora se refería, con el aval de un antropólogo no identificado, que los campesinos de Uchuraccay, así como también todos los de las otras comunidades de la zona, no pertenecían a la época actual, al siglo XX, sino al XVIII, máximo, tal vez, al XIX. No pretendemos

aquí hacer un juicio de la periodista; en este caso, su ingorancia es su mejor defensa y la exculpa. Queremos sí reflexionar sobre esa afirmación, teniendo en cuenta que ella refleja una opinión generalizada. Borrar así algunos siglos, es eliminar parte de la historia de la Conquista e, incluso, tal vez, toda, ya que quienes sostienen esa posición probablemente también piensen que los campesinos de la zona mencionada no habrían sido, en ese tiempo, tocados por las estructuras impuestas por la Colonia, sino que se hallaban viviendo aislados, libres de todo tipo de influencias externas. Si mucha gente piensa que aún hoy ésas y otras comunidades de la sierra (lo mismo para el caso de la selva) viven *"su propia vida"*, *"no integrada"* al sistema, y que se basan únicamente en leyes, principios y creencias no contaminadas por el mundo exterior y desarrollan una economía que en nada difiere de la que practicaban antes de la llegada europea, con mucha mayor razón esa gente piensa también que las comunidades en los siglos pasados se mantenían totalmente aisladas. En otras palabras, esa gente cree que la historia colonial por allí no pasó, mucho menos la republicana.

Esta última idea implica una concepción racista, aunque admitimos que ésta puede no ser conciente en quienes la sostienen: los indígenas de la zona de la masacre y los del ande en general, se encuentran en ese estado de miseria y atraso porque *"no han podido desarrollarse"*; desde el momento que afirman que las sociedades indígenas hoy están en el mismo estado que estaban en siglos pasados, incluso antes del contacto con los europeos, están atribuyendo la miseria y el atraso a la esencia misma de su sociedad, a su propia naturaleza. Es decir, esencial e históricamente son atrasadas; su miseria es hoy porque así también fue antes: permanecen, simplemente, en el atraso. En otras palabras, se piensa que *"nuestro glorioso pasado indígena"* es una historia de atraso, miseria e incapacidad. De allí que, como antes dijimos, el epíteto de *"glorioso"* no es más que parte de un discurso demagógico mediante el cual la sociedad *"oficial"* pretenden legitimarse frente a las sociedades indígenas y frente también a sí misma. Después de todo, es triste ser una sociedad *"sin raíces profundas"*, sin historia antigua. Pero lo somos, no si tenemos en cuenta verdaderamente a las sociedades indígenas, a sus raíces e historia, esa historia de la cual la historiografía oficial no dice más que los aspectos circunstanciales, sino a la sociedad moderna que en su concepción de la realidad y orientación de sus actos, no reconoce herencia alguna.

El atraso aparece de esta manera como una manifestación

de incapacidad de las sociedades indígenas para desarrollarse. En el mejor de los casos, otros, más osados, llegan a decir que es la consecuencias del olvido secular de gobiernos que no se han preocupado por integrar a las comunidades del ande. Esta última es la conclusión que extrae el Informe sobre la masacre de Uchuraccay sobre la situación de ésta y otras comunidades circundantes. Descontextuada, sin un análisis histórico y, por ello, sin sus verdaderas connotaciones políticas y socio-económicas, esta conclusión es asumida por gran parte de la burguesía peruana, la cual, por no ver el problema dentro de una perspectiva más amplia, sigue atribuyendo la situación de las comunidades andinas al atraso en abstracto y también a una cierta incapacidad de éstas por *"ponerse al día"* con la historia y el *"momento actual de progreso"*. Con esto, la estructura dominante, causante de la situación de la población andina, queda realmente al margen de la crítica y, más aún, de una verdadera necesidad de cambio.

Los campesinos de Uchuraccay y de las otras comunidades andinas (lo mismo podemos decir para el caso de las amazónicas) están realmente integradas al proceso socio-económico y político del Estado peruano como, antes, lo estuvieron también al de la Colonia. Pero lo están en **la única manera** como este proceso permite su integración: como oprimidos y explotados. Si integración significa participar de un mercado comercial de bienes y fuerza de trabajo, lo están, por más que éste deje margen para el funcionamiento de una economía tradicional basada en la reciprocidad y el trueque; si significa tener una escuela y sufrir las enseñanzas de un sistema educativo que en nada les sirve para hacer frente a su propia realidad social y a su medio ambiente y que, por el contrario, contribuye al empobrecimiento de su propia cultura (*), lo están; si significa saber que son parte de una estructura político-administrativa mayor (¡y cómo podrían no saberlo si por siglos soportan al gamonal, al tinterillo, a la autoridad coludida con éstos y con el abigeo!), lo están.

(*) **Sería bueno recordar que, a pesar de lo establecido por la ley de Reforma Educativa, hoy derogada, todas las escuelas de la República están sometidas a un mismo programa, sin importar si los docentes pertenecen a culturas distintas de la "oficial", si tienen por lengua materna una que no es el castellano, si viven en un medio urbano o rural y, dentro de éste, en ámbitos como los de los pueblos y caseríos andinos y selváticos, donde las condiciones naturales son radicalmente distintas a las del Ministerio de Educación donde esos programas se elaboraron.**

La integración de las poblaciones indígenas es un hecho real, concreto; la forma como está planteada, significa empobrecimiento de sus sistemas tradicionales debido a la acción devastadora y opresiva de un sistema injusto. Bajo estas condiciones, no otra sino la existente puede ser la situación del poblador andino. Su miseria y atraso son consecuencia directa de la forma como esta integración se viene ejecutando desde la Colonia. No están en el siglo XVII ni XVIII (quizás entonces estuvieron algo mejor, al menos en algunas regiones, si consideramos que el sistema que imperaba, como consecuencia del avance tecnológico en ese momento, era más débil y les permitía un mayor margen de autonomía), sino en pleno siglo XX y en el ojo de la tormenta del sistema actual. Están integrados dentro de un sistema caníbal, donde ellos, sus culturas y recursos naturales, son engullidos para provecho exclusivo de los intereses dominantes y el relativo aislamiento que se observa en algunos casos, es debido a los escasos beneficios que el sistema considera que puede extraer de las comunidades y zonas que ocupan. Si la zona donde se encuentran Uchuraccay y las comunidades vecinas hubiesen ofrecido minerales y tierras para el pastoreo, alguna Cerro de Pasco Corporation se habría encargado de *"integrarlos"* plenamente al régimen. Su marginalidad, su relativo aislamiento, no es, pues, casual; es, en cambio, a la medida del canibalismo del sistema. Si el sistema vigente no ha ofrecido beneficios a los campesinos, es porque nada tiene que ofrecerles o, en todo caso, porque lo único que tiene para ofrecerles es su actual situación y ésta es la que garantiza su propia supervivencia y beneficio. Pedir otra cosa del sistema es un contrasentido, es, para decirlo con una frase hecha, pedir peras al olmo.

Si miseria y atraso son no integración al sistema, ¿podríamos entonces decir que los millones de peruanos desocupados o subempleados no están integrados, que los mendigos, locos y vagabundos que colman las calles de las principales ciudades tampoco lo están, que quienes, en condiciones infrahumanas, pueblan las barriadas urbano marginales, igualmente, no lo están?

DE PRONTO, TODOS SOMOS ANTROPOLOGOS

La Comisión, puntualmente, luego de 30 días, ha dado a conocer al gobierno y al público las conclusiones de su trabajo. A pesar de la tibieza del Informe en relación a determinados puntos (la responsabilidad de las fuerzas contrainsurgentes - *"Sinchis"* - en la masacre), los juegos lógicos-ilógicos para suavizar juicios y

opiniones que comprometen a las autoridades, o los que evalúan la situación social, y el empleo más que frecuente de eufemismos (*"accidentes irreparables"* causados por los *"sinchis"* para no decir asesinatos), lo que queda en claro luego de su lectura es que hubo instigación a la matanza indiscriminada por parte de los *"sinchis"*, que los rumores circulados por los militares en el sentido que los periodistas habrían llegado a la comunidad agitando una bandera roja -con hoz y martillo-, dando vivas a *"Sendero Luminoso"* y mueras al gobierno, eran falsos, y que los comuneros, que a decir de la Comisión, obraron por error, sabían perfectamente la diferencia que hay entre un arma y un equipo fotográfico. La tibieza del Informe se manifiesta, por ejemplo, en que, a pesar de reconocer la labor de instigación a la matanza por los *"sinchis"*, evita atribuirles directamente responsabilidad en ésta, y en pasar por alto gruesas incongruencias y vacíos sobre el paradero de los equipos fotográficos y de los rollos de película que portaban los periodistas, de todo lo cual lo único que ha aparecido hasta la fecha es un teleobjetivo y 12 rollos sin usar.

Sin embargo, la forma más contundente, a pesar que indirecta, que ha tenido la Comisión de librar a los *"sinchis"* de toda responsabilidad, ha sido atribuyendo, directa y exclusivamente, la autoría de la masacre a los campesinos, a quienes, finalmente, también exculpa, con el argumento que se trata de miembros de otra cultura, diferente a la *"oficial"*, con creencias, costumbres y valores propios, que se encuentran en una situación de atraso y abandono, de la cual son históricamente responsables las estructuras vigentes en el país (*).

De pronto, pues, todos - miembros de la Comisión, asesores, representantes del gobierno, muchos periodistas y, finalmente, gente que opina -, todos somos antropólogos.

¿Qué ha sucedido? ¿Es que repentinamente se cobró conciencia, a través de un hecho trágico y sangriento, de la diversidad cultural del país, de la existencia de mundos sociales con su

(*) Debemos aclarar que el informe no exculpa directamente a los campesinos por la masacre; simplemente, lo sugiere al hablar de su situación de atraso y olvido y de sus creencias y costumbres distintas a las de la sociedad "oficial". Por otro lado, los integrantes de la Comisión y sus asesores, en conferencias de prensa y entrevistas individuales, sí liberan de culpa, expresamente, a los campesinos por las razones expuestas. Estas opiniones han sido recogidas por altas autoridades

propia lógica, concepción de la realidad y forma de organizar las relaciones sociales? ¿Es que la misma sociedad que en el pasado reciente condenó a los campesinos de Huallanay por ajusticiar a un abigeo que durante años, y pese a las repetidas denuncias ante las autoridades del gobierno, continuaba robándoles y burlándose de ellos, hoy toma conciencia del derecho que asiste a los pueblos a defender su patrimonio? ¿Es que los parlamentarios que ayer rechazaron categóricamente la iniciativa de las comunidades andinas para conformar *"rondas campesinas"* como forma de defenderse de los abigeos (no de masacrarlos) en vista que la policía, por estar en contubernio con ésos, no frenaba el robo de ganado, hoy se cuenta que deben respetar la decisión de las comunidades de luchar por lo que les pertenece? ¿Es que las autoridades que recién hoy negaban el derecho de los nativos amazónicos a los territorios que ancestralmente les pertencecen, acusándolos de improductivos y haraganes, y que ponían sus tierras en manos de colonos, y empresas madereras y agro-industriales, cobran súbitamente conciencia que éste es un derecho histórico y que así, y sólo así, se puede hablar de respeto por las culturas diferentes?

Desafortunadamente, nada de esto ha sucedido: la opresión y la dominación siguen siendo la constante de las relaciones sociales. Para la clase dominante, los campesinos andinos y los nativos siguen siendo considerada gente ignorante, inculta, retardataria del progreso (cuántas veces hemos escuchado decir que el problema de este país es que hay demasiados indígenas y que otra sería la historia si hubiésemos sido conquistados por los ingleses quienes - ellos y sus descendientes - se encargaron de *"limpiar"* grandes territorios de esos pobladores); y esta ideología, impulsada por el poder, ha calado en muchos sectores de la población dominada y explotada, quienes la utilizan para dirigirse y catalogar a aquellos que ocupan una posición aún más oprimida y miserable que ellos en la escala social. En otras palabras, la opresión, explotación y racismo continúan y continuarán siendo, mientras no se dé un verdadero cambio en el Perú, parte constitutiva de las estructuras de dominación del país.

Si hoy se libera a los campesinos de responsabilidad por la masacre, no es por un acto de comprensión y justicia; es, simplemente, una manera, la mejor en este caso, de poner punto final a un asunto que, de seguirse profundizando las investigaciones, pondrá a la luz aspectos aún más turbios que los hasta hoy aparecidos sobre la responsabilidades de las autoridades militares y políticas.

Responsabilizar a los campesinos significa, automáticamente, liberar de toda responsabilidad a dichas autoridades. Al mismo tiempo, la tendencia es que se los exculpe por las razones que ya señalamos. Pero a los campesinos se los libera de culpa únicamente después de haberles atribuído toda la responsabilidad de la masacre. Así, este hecho aparece como una expresión de magnanimidad de los gobernantes e, incluso, como una forma, aparentemente humilde, mediante la cual ellos también *"pagan su culpa"* por haber dejado a esos campesinos, a esos peruanos, abandonados, atrasados, marginados.

Grave también nos parece el hecho que la Comisión, admitiendo que ha habido instigación a la matanza por parte de los *"sinchis"*, no se haya preocupado por investigar **cómo** ésta fue realizada; es decir, qué formas adoptó, de qué elementos se valió, más allá del mencionado en el Informe: *"defiéndanse y maten"*. Es harto conocido - y para ésto no se necesita ser antropólogo que motivar a una comunidad no es tarea fácil. La razón de esto no es que sean *"desidiosos"* o *"haraganes"* como muchas veces se pretende, sino el hecho que un grupo humano, con una lógica y una concepción del mundo diferentes, requiere ser tocada en sus fibras internas, distintas a las occidentales, para actuar. La acción instigadora de los *"sinchis"*, a nuestro entender, ha logrado tocar dichas fibras para que las comunidades lleguen a ese grado de excitación que las hace, finalmente, desembocar en la horrible masacre.

Al respecto, queremos, a modo de ilustración de lo que desarrollaremos luego, recordar algunos hechos sangrientos que protagonizaron los campesinos andinos en el pasado. Sabida es la fuerte difusión que tiene en el ande la leyenda del *"pishtaco"* o *"pela cara"* (como se le conoce más en la selva), aquel personaje que, a decir de la leyenda, atrapa y asesina a los campesinos para *"sacarles la grasa"* que será destinada a algún uso industrial. En la década pasada, esta leyenda fue revivida por un partido político que la utilizó para enfrentar a los campesinos de las serranías de Ancash con los funcionarios de Reforma Agraria. Estos últimos, acusados de *"pishtacos"*, asesinarían, por orden del gobierno, a los campesinos para sacarles la grasa que alimentaría a los cohetes espaciales soviéticos; de esta manera, el Perú les pagaría la deuda que había contraído con ellos. La difusión con fines políticos de la leyenda tuvo sus efectos, aunque éstos no siempre fueron los deseados por el partido que la hizo circular, es decir, el rechazo y apaleamiento de los mencionados funcionarios. Algunos humil-

des e inocentes comerciantes y viajeros que llegaron a las comunidades con sus recuas, fueron masacrados por los campesinos en la creencia que se trataba de *"pishtacos"*.

Las masacres señaladas en el párrafo anterior fueron, efectivamente, errores, pero errores cuya naturaleza y motivación son muy precisas. No fueron simples confusiones; fueron errores inducidos a los campesinos, no sólo porque los *"pishtacos"* no existen sino porque la intención para revivir y difundir la leyenda fue de naturaleza política. Se trataba de frenar la reforma agraria a la cual se oponía el partido que revivió la leyenda.

En el caso de Uchuraccay estamos dispuestos a aceptar que se trató de un error, pero no si se nos quiere hacer creer en éste como una simple confusión. Por ello consideramos fundamental que se conozca en qué argumentos se basó la campaña de las fuerzas antisubversivas, qué elementos utilizaron para llevar a las comunidad a ese estado de paroxismo que las hace bañarse en sangre. Estamos seguros (y no sólo por la naturaleza de la cultura andina, tan sensible a los elementos mágicos, sino también por los afiches que están siendo difundidos por las autoridades en el departamento de Ayacucho para motivar el rechazo de Sendero) que dicha campaña ha disfrazado su contenido político con argumentos mágicos. Pero afirmar que las fuerzas políticas y militares hayan movido elementos mágicos para motivar a las comunidades a rechazar a Sendero no quiere decir que la causa de la masacre, **per se**, sea de naturaleza mágica o tradicional. En tanto que los elementos mágicos han sido, como creemos, instrumentalizados políticamente por las fuerzas antisubversivas, la causa de la masacre es fundamentalmente política, más allá de cómo los campesinos puedan haber concebido y sentido la masacre. Igualmente, aunque las características de las heridas (los ojos y bocas de los periodistas, según señala el Informe, fueron especialmente maltratados para que, según la tradición andina, los muertos no *"vean"* ni *"delaten"* a sus victimarios) y algunos hechos posteriores a la matanza (entierrro boca abajo y lavado de las ropas de los muertos) manifiesten comportamientos mágico-religiosos propios de la cultura andina, no podemos por eso terminar diciendo que la causa fundamental de la masacre es de naturaleza mágica. El error de los campesinos es debido a la clara intención política de las fuerzas represivas para eliminar a los guerrilleros. *"Los senderistas llegan por tierra, mátenlos; nosotros, los amigos, llegamos por aire"*, dijeron estas fuerzas a los campesinos. En este caso, por tierra llegaron ocho periodistas y su

suerte fue la que esperaba a aquéllos. Sólo en estos términos creemos que es válido hablar de error.

Es ahora cuando volvemos a los argumentos antropológicos esgrimidos por la Comisión y sus asesores. Estos últimos, colegas, unos, amigos, varios, incurren en el error, apremiados tal vez por el escaso tiempo que dispusieron para hacer investigaciones **in situ** y redactar sus informes, o por la presión política que implicaba la responsabilidad que asumían, de descontextuar el análisis de la cultura y de la concepción de la justicia de los campesinos, de las circunstancias concretas que rodearon a la masacre. Un análisis cultural en las circunstancias en que se hallan las comunidades andinas, implica, también, un análisis político, más aún cuando se ha producido un hecho sangriento como el de Uchuraccay, en una zona cuya población enfrenta la opresión secular y está, además, convulsionada tanto por la acción de la guerrilla como por la de la represión. No se puede hacer un análisis cultural repitiéndo conceptos generales que no por ciertos adquieren, en este caso, plena validez. La antropología no es una ciencia abstracta; todo lo contrario, parte de los hechos sociales concretos y de sus condicionantes.

Los periodistas no eran enemigos de la comunidad, como sí lo son los abigeos, gamonales y autoridades que explotan y roban a los campesinos. Su masacre fue fruto del error condicionado, motivado, inducido, por la fuerzas de la represión. Cómo las normas y comportamientos tradicionales han sido adulteradas en este caso para poner a la comunidad al servicio de la represión, es algo que habíamos esperado conocer a través del trabajo de los asesores. El atenuante de éstos, no así del gobierno y la forma que tuvo de planificar el trabajo, es que unas pocas horas en Uchuraccay no son suficientes para investigar el aspecto mencionado y otros muchos.

Ocho periodistas han muerto. Antes, miles, millones de campesinos, nativos, gente humilde, han muerto víctimas del poder asesino y prepotente. Si alguna utilidad se puede extraer de la masacre (y que me disculpen quienes cayeron por hablar en estos términos a costas de sus vidas), es que ella ha servido para remover el marasmo general de la opinión pública cuando se trata del drama del poblador andino, y decimos ésto a pesar que el debate no ha servido, en muchos casos, más que para reforzar los prejuicios raciales y culturales sobre los campesinos.

PANORAMA DE LA POESIA EN LA SELVA

P. JOSE MARIA ARROYO, OSA

ESTE trabajo es aproximadamente un esquema de una exploración mayor, de un ensayo sobre la literatura en la Selva. La denominación *"poesía en la Selva"* ha de ser, por fuerza, muy imprecisa. Para delimitar en alguna forma la vaguedad del concepto, debe entenderse que en una primera instancia abarca la producción global de los poetas nacidos en la Selva o, de alguna manera, vinculados a ella. Esta delimitación resulta todavía muy ancha. Un deslinde más exigente se irá trazando a través de esta exposición*.

Por motivaciones prácticas y para seguir un orden medianamente metodológico, se dividirá el tema en estos apartados convencionales:

---

* **Una amplia bibliografía de la Literatura Amazónica y, más específicamente, de la Poesía Amazónica puede verse en GARCIA, Joaquín.** Perfil Bibliográfico de la Literatura en la Amazonía Peruana. **SHUPIHUI 19 (1981) 339—374.**

a) Poetas *"Cantores del Amazonas"*
b) Poetas de la Revista *"Trocha"*
c) Poetas del Grupo *"Bubinzana"*
d) Otros poetas

Poetas del Amazonas.— Abarca esta apelación a los primeros poetas conocidos y, lastimosamente, olvidados que cantaron al río Amazonas. Son los pioneros de la poesía en la Selva. El tiempo y el olvido son culpables de que haya que exhumar su producción de publicaciones de difícil hallazgo.

El primero que se presenta en orden cronológico es **Juan Fabriciano Hernández.** Debemos a la acuciosidad de Francisco Izquierdo Ríos los pocos datos que sobre él poseemos. En la revista *"Trocha"* (año I, n. 5, febrero 1942), número extraordinario dedicado al Centenario del descubrimiento del Amazonas, publica Izquierdo algunos datos biográficos de Hernández que más tarde completará en su libro *"Pueblo y Bosque"*, (Lima 1975, p. 302). Por él sabemos que era natural de Chachapoyas, que compuso un *"Canto al Amazonas"* en el año 1868, que es casi lo único que se conoce de su producción poética y que pereció ahogado en el río Marañón en 1890. Esto es todo. Imposible reconstruir su biografía con datos tan precarios. El canto trasunta un lirismo intenso. Trae como lema unos versos de García Gutiérrez alusivos a la infancia que le sirven de motivación para la primera parte del *"Canto"* dedicada recordar su infancia, las añoranzas del hogar y la memoria de su padres para concluir a la manera clásica, o más bien zorrillesca, con una abrasada invocación a Dios solicitando la

> ... cítara sonora
> del querubín que tu grandeza admira
> y cantaré el inmenso poderío
> que contempla mi espíritu adora
> en el bosque, en el mar, en la pradera,
> en la fúlgida Luna mensajera...

En una simple lectura superficial se descubren todas las influencias y lecturas poéticas con que se ha nutrido Hernández. El mismo se encarga de advertirnos algunas cuando desea para cantar dignamente al Amazonas.

> ... la armoniosa lira resonante
> del cantor desgraciado de Teresa,
> o del cantor del Niágara gigante.

El canto tiene resonancia de Quintana, Espronceda, Zorrilla, Olmedo y toda la pléyade de prerrománticos y románticos, creaciones que, al parecer, Hernández dominaba con maestría. Es sonoro y retumbante como la poesía de los maestros que imita. Sigue a la perfección las reglas aprendidas en los manuales de retórica y poética de la época que sin duda estudió y emplea todos los términos que los preceptistas de entonces califican de poéticos y se permite el uso de algunas *"licencias"* poéticas.

Este es Juan Fabriciano Hernández, benemérito y posiblemente el patriarca de nuestras letras, hoy olvidado. Descanse en paz en algún remanso del Marañón.

Otro cantor del Amazonas, también en orden cronológico y también olvidado, es Antonio del Carmen Sotelo. Todo lo que de él sabemos es que fue natural de Moyobamba, que se educó en Italia y escribió algunas poesías, la más famosa una titulada **Al Amazonas**, fechada en 1888.

Se diferencia del *"canto"* de Hernández por la variedad de metros que usa, por la maestría con que emplea la rima y, en general, por la perfección formal. Comienza de arranque con una invocación a Dios *"Omnipotente Espíritu fecundo"*, para pedir la inspiración para cantar al Amazonas, la huella que Dios ha impreso *"sobre estas ondas mágicas, sublimes"*. Luego va combinando estancias, silvas, tercetos, cuartetos, octavas reales y algún que otro verso libre en los que desgrana su fantasía remontándose hasta el Paraíso Terrenal enlazando la historia con la creación del Amazonas con una imaginación desbocada, para terminar con una despedida ardorosa poniendo al Amazonas por testigo de su vida ante Dios para el día en que el Creador le llame.

Cambiando de río, pero de todas formas situado en este mismo contexto, hay un soneto del médico, natural de Chachapoyas, Miguel A. Rojas, por lo visto también aficionado a la poesía. Si de Hernández y Sotelo poseemos datos escasos, de Rojas no sabemos absolutamente nada más que fue médico chachapoyano. Izquierdo publicó el soneto con el título **Al Marañón** en el número citado de la revista *"Trocha"*, agregando por su cuenta que se trata de una *"curiosidad literaria"*, por entonces anónima. Años más tarde en la obra ya citada *"Pueblo y Bosque"* relata un suceso por el que mediante un pariente lejano del médico poeta descubrè al autor y al soneto con algunas variantes.

Se trata de una imprecación lírica al Marañón, culpable de la muerte de Hernández, al que en una de las versiones cita con nombre y apellido y en la otra como *"el que ensalzó tu gloria regia y grande"*.

Para concluir con este grupo de *"cantores del Amazonas"* un recuerdo para un poeta limeño, Carlos Germán Amézaga, autor entre otras obras de una *"Leyenda del Caucho"* y un famoso poema *"Al Amazonas"*, escrito en cuartetos, de los que se ha popularizado el primero. El resto del poema es desconocido, igual que el nombre del autor. Cuando se citan esos cuatro primeros versos se atribuyen desde Chocano a una oscura poetisa y una larga hilera de poetas intermedios.

Estos son, hasta donde alcanzan los datos dispersos y vagos que han podido espigarse, los pioneros de nuestra poesía. Después de ellos nos situamos en los albores del siglo XX y en otra forma de poesía.

En los años que median de 1892 a 1939, entre periódicos y revistas se editan en Iquitos no menos de 44 publicaciones, 45 si incluímos el caso único y raro de *"La Voz del Ucayali"*, editada exclusivamente por Pablo Rosas en Contamana. Es decir, en 47 años 44 publicaciones. Casi a publicación por año, Claro está, la vida editorial de esos órganos de expresión es, en la mayoría de los casos transitoria y de limitadísimo tiraje y todos ellos van languideciendo hasta la muerte final, muerte natural, por supuesto: colapso económico. No obstante van configurando la vida cultural de Iquitos, que, para el caso, vale tanto como la vida cultural de la Selva.

Entre este dilatado período han sucedido hechos transcendentales que han fijado la vida de Iquitos y han estabilizado su biografía cultural. La rara pepsina de la Selva ha tenido la propiedad de asimilar la casi totalidad del aluvión de gente venida de fuera tras el señuelo del caucho. La mayoría enraízada en la Selva y se produce la asombrosa simbiosis y el mestizaje humano que seduce a los visitantes y se forja la leyenda de la mujer de la selva que queda literariamente plasmada en la carta de Pochita en **Pantaleón y las Visitadoras** de Mario Vargas Llosa.

Culturalmente no ocurre lo mismo. La poesía es relativamente abundante, pero carente de hondura y vitalidad y sobre todo del empuje o *"élan vital"* para producir el mestizaje cultural

paralelo al humano. En líneas generales es mimética, sigue con retraso los movimientos europeos. Algo de esto quería insinuar al referirme al comienzo al *"deslinde más exigente"* que creo imperioso al abordar el tema de la *"poesía de la Selva"*. En síntesis, estimo que no toda creación literaria es regional, por el hecho de estar situada en la Selva, motivada por ella y contener un listado más o menos extenso de voces y formas dialectales usuales en la Selva. Esto, en la mayoría de los casos puede ser irrelevante y, a lo más, constituir una estampa costumbrista, intrascendente de tipismo y colorido que puede tener un cierto sabor regional. Por el contrario, puede darse el caso de que una creación carente de esos ingredientes merezca con todo derecho considerarse y ser genuinamente de la Selva porque capta el espíritu, lo íntimo, lo trascendente de la Selva, su latido cósmico y la vida en profundidad del hombre. Sin estos contenidos el relato, la descripción, el poema, se pierden en lo meramente cortical y secundario, se reducen al pintoresquismo, a la estampa colorida y simpática, pero transitoria, sin la energía expresiva que elimine la fugacidad de cromo.

Con esta precisión, indispensable a mi entender, entro a reseñar la etapa que he titulado.

Poetas de la Revista "Trocha".— Con la guía segura y firme de Francisco Izquierdo Ríos, la revista *"Trocha"* agrupa la casi totalidad de los poetas del decenio de los *"40"*, que, saltando edades y generaciones, pueden conjuntarse bajo la égida de *"Trocha"* por el parecido común.

Sobresalen entre éstos Rómulo Paredes, Alcibíades Zegarra, Manuel Pasión Zegarra (hermano del anterior), Bernabé Gregorio Alonso, Jorge Rúnciman, Carlos Morey Reátegui, Hibraín Vásquez, Hernán Medina Pinón, Pedro Barrantes Castro, Jorge Pardo Arévalo, y, aunque también *"trochero"* pero muy distinto en expresión y contenido, Fernando Barcia García. Otros que no fueron del grupo como Miguel Chuquipiondo y Juan del Aguila siguen más o menos las mismas formas.

Unos versos festivos de Alcibíades Zegarra, que firma con frecuencia con el seudónimo *"Amicus Plato"*, constituyen por sí solos un tratado de crítica literaria para valorar a esta generación. El poema se titula *"Por retaguardia"*. Refiriéndose a la poesía actual (de su tiempo, se entiende), la estigmatiza con gracia en bien elaborados cuartetos:

Si, a veces, leo sus producciones
me causan vértigos de forma tal,
que me confunden las dimensiones
de lo que llaman cultura actual.

En esos versos truncos, sin rima,
de metro ambiguo y en fondo azul,
veo un abismo que me da grima,
aunque el trovero sea un gandul.

Estos versos creo que resumen la mentalidad rimadora de estos versificadores. El propio Izquierdo Ríos, excelente narrador, se mofa con amable gracia de sus compañeros de grupo anclados en el modernismo. Sin embargo, él mismo, que ensayó sin éxito la creación poética, escribió entre otros poemas menores uno más ambicioso, de aliento épico al que con excesivo optimismo califica de *"expresionista"*. La verdad es que el espíritu de Rubén Darío alienta y se pasea por todo el poema. En realidad con la excepción de Fernando Barcia, los hombres de esta generación no superan la obsesión de la rima y la creación de imágenes poéticas a base de símbolos estereotipados y epítetos grandilocuentes con la selva siempre como telón de fondo.

Sin embargo, seríamos injustos con ellos al hacer un balance tan *"deficitario"* de una trayectoria tan dilatada y de una generación tan numerosa. Fueron durante muchos años los gonfalonieros de la poesía y una intrépida avanzada de nuestra cultura. El resto fueron limitaciones propias de la época. La revista *"Trocha"* significó un esfuerzo cultural notable que, en alguna forma, mantuvo viva la llama que transmitió a las generaciones futuras.

El Grupo "Bubinzana".— En el año 1958 ocurrió en Iquitos un acontecimiento trascendental. Fue la organización de la Primera Jornada del Libro Loretano. El alma de esta Jornada fue Raúl Hidalgo Morey, periodista notable, inquieto buscador de horizontes inéditos y apasionado hasta la obsesión por una poesía comprometida y un lenguaje popular y poético. Logró contagiar su entusiasmo a los hombres de la generación del *"50"*, desparramados en los periódicos e inconstantes revistas que se editaban entonces. Atrajo a la *"causa"* a Luís Hernán Ramírez, profesor, erudito, poeta que con el tiempo alcanzaría resonancia nacional, y así, entre los dos, con la ayuda de muchas personas e instituciones, hicieron la proeza de editar en esa Jornada cinco pequeños volúmenes de poesía de cinco poetas diferentes que habían de revolucionar el mundillo de las letras.

Interesa resaltar que, como consecuencia de esa Jornada, nace el Grupo *"bubinzana"*, integrado por algunos de los poetas de la Jornada y otras más en plena muchachez que se unieron al Grupo.

"Bubinzana" representa una ruptura total con el inmovilismo modernista de las generaciones anteriores. A la manera de los movimientos europeos de este siglo, *"Bubinzana"* lanza su propio *"manifiesto"* con algunos excesos comprensiblemente juveniles pero legítimamente creativos y renovadores.

Los muchachos de Bubinzana poseen ideas claras y precisas sobre sus metas y objetivos basados en el compromiso real con el hombre y la tierra.

El hombre debe ocupar el primer plano dentro del vasto paisaje amazónico. Se renuncia al pintoresquismo, al anecdotismo y al *"selvismo"*. El hombre ya no debe seguir siendo *"el juguete de los hados del río y del bosque, aplastado por una geografía inmensa, con una visión y una perspectiva que minimiza su participación en la transformación de la historia y de la naturaleza que no puede dominar"*. Los muchachos de *"Bubinzana"* son los hijos del expolio de una riqueza natural saqueada por los grandes consorcios y de una cultura avasallada y dominada para hacer del hombre de la selva presa mansa de la explotación. Por tanto la temática de la poesía debe ser preferencialmente la denuncia de la explotación y el compromiso con el hombre y la tierra. Con juvenil audacia se proclaman guerrilleros en una selva de indiferencia cultural en la que los hombres de la Región no deben vivir ya esperando los ciclos de explotación.

El programa abarca todas las artes, narración, pintura, escultura, música y en todas ellas logran sobresalir los integrantes del Grupo.

Los más notables integrantes del Grupo fueron Luís Hernán Ramírez, Germán Lequerica, Javier Dávila Durand, Róger Rumrrill Tedy Bendayán, Jaime Vásquez Izquierdo, Manuel Túnjar, entre otros. Poesteriormente en distintas renovaciones del Grupo se integrarían otros como Humberto Morey Alejo, poeta diestro en tantas artes que llegó a presidir el Grupo organizado.

Ramírez, Rumrrill, Dávila y Lequerica lograron los honores de publicación en libro, los demás siguen indesmayablemente pu-

blicando en revistas, periódicos, plaquetas, hojas mimeografiadas, a la espera de la editorial que recoja sus producciones.

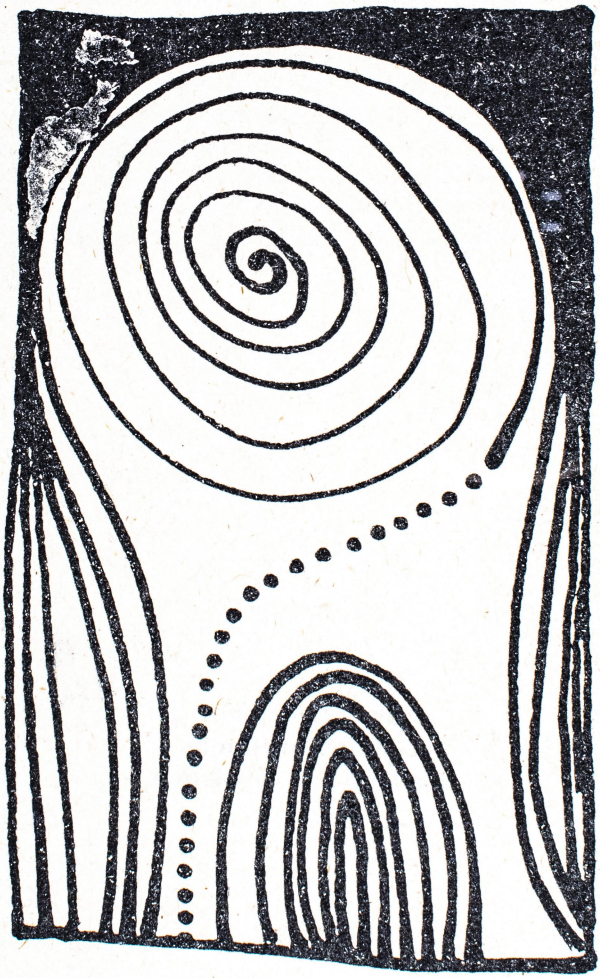
Incuestionablemente **Bubinzana** fue un grupo renovador que ha generado inquietudes en la generación posterior. Aunque no formalmente vinculados a él, hay destacados poetas que por su preocupación de abrir nuevos caminos y por su calidad, pueden considerarse parte del movimiento. Entre ellos merecen especial mención: Róger Hurtado Mas, José Ramos Bosmediano, Joaquín García Sánchez, César Arias Ochoa. Sus nombres figuran en libros, antologías e incluso en repertorios de canciones regionales.

Otros poetas.— Reseñaré algunos nombres de poetas más o menos *"solitarios"* o que en temprana edad tuvieron que abandonar la Selva. Sobresalen entre ellos Víctor M. Dávila, veterano de muchas lides poéticas, infatigable cantor de la historia de Iquitos, Moisés Bendayán, simbolista a cuestas con sus imágenes barrocas, los de la poesía juglaresca como Juan Lizardo del Aguila y el P. Silvino Treceño o los ya vinculados definitivamente a la literatura nacional como César Calvo, Manuel Morales y Jorge Nájar, desde muy temprano ausentes de la Selva pero presentes en algo más que la nostalgia.

LA SERPIENTE INTERMINABLE

HUMBERTO MOREY ALEJO

Siete Canciones
a Jesús San Román
que amó a la Amazonía



CANCION PRIMERA

Después de incandescentes
soledades de negros fuegos,
de sueños milenarios
en duras tinieblas
congeladas de silencio.

Después de muchos genes prisioneros,
encadenados gérmenes,
angustiosas semillas
y polen ignorado.

Se levantó el lomo pétreo
de la América,
despertada por rayos y temblores
congelando la punta
de sus vértebras.
Nadie vió la cabeza ni los ojos,
ni la boca de los ríos,
cuando por vez primera
corrieron a sus cauces.

El sol metió sus manos
como un ciego
en las profundidades
y lloró de alegría.
La oscuridad levantó
sus ojos verdes
cual una inmensa alfombra
de esmeraldas.

Bandadas de colores
trinaron a la luz.
Las noches se miraron
en los lagos
para peinar sus lianas.

Una explosión de vida
despedazó a la muerte
salpicando de savias y de sangres
a una flora y fauna alucinantes.

Un tigre que cayó de la luna
nunca pudo olvidarla,
por no poder tocarla,
cerró los ojos
y soñó tener alas,
cuando despertó
mirándose en las aguas
fue el hombre Amazonía
latiendo de alegría.

Y junto a los latidos
sonaron los tambores.
Los árboles soñaron
ser canoas,
las amantes gredas de los ríos
desearon ser los cántaros
más grandes,
los cáspis ser los remos
más pujantes,
las chontas los más templados
arcos.
Las riberas callaron
al surcar las canoas,
en ellas iban hombres
tatuados de colores,
coronados de Arco iris,
pintados como tigres,
escamados de estrellas,
abrazados por enredaderas.

En lenguas mil parlaban
de las menguantes lunas
y de las lunas nuevas,
y cada lengua soñaba
y recordaba de luchas y batallas
perdidas y ganadas.

Levantaron sus techos
de amor y de yarina.
Venían con el río y con el río se iban
de lo desconocido a lo desconocido.

Todo era mito como todo selva,
la luna y la tigresa eran lo mismo.
Las viejas hojarascas
volvían nuevamente a su verdura.
Todo era posible con la magia,
cuando los árboles
al meditar sus sombras
levantaban sus copas
para brindar al sol
sus mediodías.

Los pates de masato
celebraron las piñas,
la piragua lunar
desembarcaba amor en las malocas
y el banquete del sol
no fue negado a nadie.

CANCION SEGUNDA

Un día aparecieron en el río
unos hombres distintos a los hombres,
buscando el oro
que los brujos trocaron
en crepúsculos,
buscando la plata
que los magos trocaron
en millones de peces,
esmeraldas ya convertidas

en frondosas ramas,
diamantes ya disueltos
en quebradas.

Estos hombres distintos a los hombres,
de metálicas barbas y ojos de rapiña,
con sus dardos de fuego
por el Napo ingresaron solemnes,
y todo lo mirado sería propiedad
de su reinado.

Una cólera blanca endureció los labios
por no hallar El Dorado.
Entonces unos brujos distintos
a los brujos, unos magos distintos
a los magos,
con escuadra y cordel dibujaron poblados,
y en cada cuadrilátero
levantaron el signo
del suplicio
en el que un hombre hijo de Dios
hacía siglos fue clavado.

Y en nombre de ese hombre
tan hijo como el tigre
que cayó de la luna,
trataron de borrar la gran memoria
escondida en el barrial eterno
y narrada en inmortales ríos.

Si quereís tener alma
sacrificaos reducidos paganos—
y desde entonces debajo del suplicio
se inició la serpiente interminable
constrictora de cuatro siglos
muertos en sus fauces.

CANCION TERCERA

Prefectos, suprefectos y gobernadores,
encomenderos de la República,
voraces regatones,
vampiros de los ríos,
vendedores de sangre ribereña.
Humillaron al bosque.

Cuando la nativa agua fresca
de los ríos se trocó en aguardiente,
y bajaron los otorongos la cabeza
ante un rugir metálico,
y el azul fue manchado
por los humos terribles
de calderas diabólicas,
y en las zarzaparrillas
temblaron sus cimientos.

Un río de cacháza
inundó los ponientes
de un sol ebrio engañado,
y una luna borracha
con sus huesos menguantes
se llenó de tristeza.

Ese bosque más viejo que los hombres,
más musical que toda sinfonía,
más antiguo que los amaneceres,
más hermoso que toda poesía.
Ese bosque,
se comenzó a cambiar
por baratijas.

Las estelas del río
cantaron tristemente:

– Adios zarzaparrillas y copales,
toda esa amargura,
no la puede endulzar
toditita la miel
de los panales–

CANCION CUARTA

Y en un inglés de gentleman se dijo:
–Compramos caucho a cambio de esterlinas
de wishki y de champagne.
A cambio de azulejos,
de espejos biselados
y espejuelos.–

Fitzcarral,
se vino del infierno
para recibir la cadena
tirada desde Liverpool,
para avasallar
a mashcos, campas y witotos.

Organizó la esclavitud
a todo vapor,
y con su látigo de fuego
azotó el costado oriental
de la República.

Todo el caucho vendido
pesó menos que la sangre
que enrojeció los ríos.

Fitzcarral:
En estas letras torrentosas,
en estas pirañas escritas,

en este poema fluvial,
te estarás ahogando eternamente,
en nombre de los huecos
que tus balas hicieron
en la pureza altiva de los mashcos.

La madera del cepo
lloró amargamente
rodeando los brazos y las piernas
witotas, cuando volviste de Arana
enmascarado.

El kerosene que incendió
la espalda de los yaguas,
desmoronó barrancos
de verguenza.

Cadenas y torturas del Putumayo
compitieron con todos los infiernos,
levantaron una negra banderola
de horror
desde el amanecer
hasta el crepúsculo.

CANCION QUINTA

Y en un inglés de gentleman se dijo:
No queremos tu caucho

Mucha sangre reseca
como el ocre quemado
de las gredas,
quedó como una mancha
testimonio imborrable,
mancha de oscuro fuego
que nos quema

todas las letras del abecedario,
al escribir sobre ese dinero
con olor a sangre,
sobre esas monedas que sonaron
a lamentos,
y las pocas esterlinas que quedaron
todas rodaron hacia la hondura
del canal más hondo
del río que no vuelve.
Quedando los tatuajes
en las cortezas del tiempo,
por donde sangra todavía
una herida ilusión de Amazonía.

CANCION SEXTA

Los tucanes bajaron
sus alargados picos,
cuando hombres con alas
de metálico trueno
en sus ojos traían
el océano.

Los caminos venían
del poniente
huyendo de las noches
salitrosas.

La música del mar
y la canción del río
a dúo se abrazaron
bajo el sol y la luna.

Una roja y silvestre
flor urbana

eclosionó en los amaneceres
de las playas
del siempre anciano
y joven Ucayali.

De Lima hasta Pucallpa
llegaron los camiones
cargados de papas y de huaynos,
de verduras y valses.

CANCION SEPTIMA

Enroscándose en las raíces
más viejas de la carne,
perforando los huesos milenarios,
hasta hacer brotar
la sangre más negra
de los siglos,
volvió la serpiente interminable
con sus fauces de yelmo
a mascar dinero y sangre.

Y llegaron los gringos
con sus flores trepanadoras,
a tumbar la lupuna
y levantar sus torres,
con dentaduras más fuertes
que el diamante,
mordieron las entrañas
del bosque
nuevamente humillado,
y barriles de dolor
flotaron por los ríos.

Los trocheros incautos
encadenados por la ilusión,
dejaron sus amaneceres chacareros,
y se internaron en la oscuridad
de la que salieron ebrios, palúdicos,
venéreos a poblar la adversidad.

Las estelas del río
cantaron tristemente:

– No me puedo olvidar
de tu lapo más grande que la noche
que oscureció hasta ahora mi sonrisa,
cuando volví del Tigre,
y por no despertarte
entré tan de puntillas,
que tú y el otro no vieron,
cómo el fuego heló mi pensamiento,
cómo el frío quemó mi corazón



2 NARRACIONES BREVES DE IGOR CALVO

PARA JESUS SAN ROMAN,
EN RECUERDO DE LOS RIOS QUE NO
RECORRIMOS JUNTOS

PREGÚNTENLE A ORESTES APAGÜEÑO.

ORESTES ya no lucha. *¡Que avance, que tropiece dentro de mí y se levante y siga avanzando, y se beba las lágrimas que no pueden salir del desierto de mis ojos!*. Orestes ha dejado que el dolor se dilate hasta los límites de lo soportable.

Desmembrado animal, solo, como el último hombre de este mundo: Sobrevivencia, metáfora indeseada que bucea a ciegas entre la penumbra instalada a morar en él.

¿Por qué sufre tanto Orestes Apagüeño?, ¿Qué le sucede al que fué navegante en el famoso barquete "Posheco de Amasisa"; al joven que realizó mil travesías atareado entre cestas, gallinas iracundas, sacas de yuca, olorosos paneros de taperiba y guayaba, niños inquietos, bártulos, machetes, descomunales piñas, hamacas, guaguas lloriqueantes, amedrentadas motelos, bandazos y vaivenes, escandalosos pihuichos, soles exangües y sombras como él, llegando a bordo... desvalidas?. ¿Qué daño ha recibido el que fue niño y soñaba apresar la vastedad de los espacios abiertos sobre el agua, asaltar el edén: la selva dominada: maduras extensiones

de sembríos, animales libres abrevando en cochas cristalinas preñadas de victorias regias y de peces?

Es cierto que viajó mucho según los impulsos del azar, que durmió en apurados tambos bajo la lluvia o en los lindos, de yarina, que permite el verano en sus playas fluviales; que aprendió a maltocar la guitarra en puertos vespertinos y también que desde lejos arrastró consigo un olor a soledad adherido desvaidamente a su piel, y que llevaba su indigencia de amor envuelta en el desdén de los selectos del destino, de los afortunados a quienes lograba tan solo contaminarles su alegría egoista, su aire satisfecho, es cierto; y que acostumbrado al recelo siguió su itinerar alucinado, sin apenas descansar a la sombra engañosa de algún recuerdo bueno (¿Las manos de su madre perdida allá, en la infancia?)

¿Pero, por qué el acíbar empapa sus labios a esta hora nueva?. ¿No fué en Requena que vió por primera vez a Shabi Arimuya subir, con piernas largas —como la capirona— y doradas —como la envoltura de sus sueños—, la pasarela de abordaje del "Posheco de Amasisa"?. ¿No lo extasió acaso la juventud de Shabi, su andar elástico, sus ojos de lucero? ¿O fué esa sonrisa sonqo-súa que le achinaba más los ojos? ¿No recuerda Orestes que estuvo mirándola durante todo el viaje y que se bañó dos veces y se peinó y dejó que los chicos hicieran travesuras?. Entonces, ¿De dónde sale a pasear esa bayuca que se le adentra para atormentar su ansiada paz, su amor que parecía ya imposible? (El amor, Orestes: planta lábil, acreedora a mimos y cuidados; empeño de memoria para guardarla viva, para impedir que sus contornos delicados los soborne la costumbre y se decolore de pasión exhausta, porque no es solo aferrarse a las delicadas gracias efímeras de un cuerpo).

(La muerte se sentó en medio del tambo y sacó de su picshamañera unos ojos opacos y doloridos, cautivos de la duermevela, y se los puso a Shabi; unas ojeras violáceas, y se las puso a Shabi; una piel diferente, bajo la que el caudal de la sangre se hace silencioso entre la fiebre, y se la puso a Shabi; la reconstruyó la muerte. La reconstruyó huashando...)

Pero descuidó la muerte sacar también olvido, porque cuando Shabi despertó al clarear y llamó asustada a su marido para contarle su sueño, reconoció que estaba sola; seis vueltas abajo mitayeaban los hombres desde el día anterior. Entonces supo que era verdad. Lo confirmó después al mirarse en el espejo y, aún peor, cuando intentó ahumar toda la casa para auyentar el aroma de

ayasisa, y no logró nada, porque salía de su propio pecho, con un ronquido largo que no pudo explicarse.

Cuando la vecina vió a Shabi frente al emponado de su casa retrocedió dos pasos antes de volverse y correr.

Al regresar, media hora después, con dos cautelosas comadres, el tambo de Shabi era solo un esqueleto de espintanas renegridas sobrevolado por ligeros y grandes trozos de ceniza.

(—Dei razón léi es-cu-cha-do a la chícua, y di-ái mia-bía dádo manchari, ya vo-elta.

— ¡Alao!, pu-bri-cí-llo, con sus corazón a-pia-chádo si-ái queda-do.

—Mírenle, quie-títo está, ¿Dí? Pero, na-dí-ta irquíncho es, ¿Dí?

—Ya vo-élta, po-bre-shíta la Sha-bí-ta, de-mén-ta había sido, ¿Dí?

—¿Creíshpa!

—Será? Bien sus modo no léi co-no-ci-do.

—Véanle, po-és, si-ái que-dá-do chúnlla-chúnlla, mi-rán-do las ceniza de sus tambo; con sus co-ra-zón micúshca, ya paré-ce.

—Huáccho, sin sus huarmi, pu-bricíllo, ¿Qué po-és via-cér ahora?

— ¡Alao!, mi-ái en-trá-do chiri-chiri pen-sán-do en la müer-títa, mefór voi-írme.

—Atashai! ¿Qué po-és hacen, muféres, mi-rán-do ahí? ¿Qué ya po-és quié-ren?

—Don Shesha, us-té, que tán-to sá-bes, diga ya po-és, ¿Por qué se ai que-dá-do ho-ras, el pu-bri-cí-llo viu-do, mi-rán-do las ceniza?

— ¡Yo no sé nada! Si quié-ren pregúntenle a él mismo, ¡Carájo!, ¡Pregúntenle a Orestes Apagüeño!

Nota del Editor:

El diálogo del relato contiene puntuación y acentuación peculiares por requerirlo la fidelidad fonética que el autor ha querido guardar.

GLOSARIO

Ahumar: Echar humo. Si a una casa, para alejar los malos espíritus.

¡Alao!: Interjección para compadecer el mal ajeno.

Amasisa: Arbol frondoso de pequeñas espinas. Se usa como cerco vivo.

Apiachado: Ablandado, madurado.

¡Atashai!: Interjección masculina. Entre otras cosas: ¡No es posible!

Ayasisa: Flor del muerto, flor de la muerte.

Bayuca: Oruga venenosa cubierta de pilosidad urticante.

Capirona: Arbol esbelto de dura madera fibrosa. Da excelente leña.

Cocha: Lago, laguna, agua quieta, charca. Según se use el término.

¿Críshpa!: Expresión de incredulidad: ¿Crées?, ¿Tendré que creérte?

Chícua: Ave pequeña, agorera cuya presencia o canto anuncia males y lluvias.

Chiri: Frío. **Chiri-Chiri:** frío intenso, no siempre debido al clima.

Chunlla: En silencio, callado. **Chunlla-chunlla:** mudo, silencioso.

Dementa: Loca, falta de juicio, de actitudes insólitas.

Emponado: Piso hecho de ponas. **Pona:** palmera negra, dura, fibrosa.

Espintana: Arbol recto usado en la construcción de tambos.

Guagua: Niño pequeño. También **"yuyo"**.

Huaccho: Solo, huérfano.

Huarmi: Mujer

Huashando: Enrevesando, poniendo la espalda al revés. **Huasha:** espalda.

Irquincho: Llorón, engreido.

Manchari: Susto, miedo, mal de ojo, temor enfermizo.

Micushca: Carcomido, comido en parte.

Mitayear: Cazar, pescar, buscar mitayo (alimento).

Motelo: Tortuga terrestre, de carne codiciada y larga vida (en teoría).

Picshamañera: Bolsillo, bolsa

Pihuicho: Loro pequeño, perico silbador y bullanguero.

Posheco: Pálido, blanco. También **"ponguete"**.

Shabi: Afectuoso nombre familiar dado a las llamadas Isabel.

Shesha: Nombre familiar dado a los llamados César.

Sonqo-súa: Roba corazón, ladrón (ona) de corazones. Palabra quechua.

Tambo: Choza, bohío, casa de monte de madera y techo de palma.

Taperiba: Deliciosa ciruela agridulce de corazón espinoso.

Victoria regia: Extraordinaria planta acuática, de flor blanquiroja instalada en el centro de una hoja flotante, que puede alcanzar los dos metros de diámetro. Flota en las cochas de bajo fondo sobre un largo pecíolo.

Vuelta: Cada una de las que da el río, recodo. Los meandros amazónicos, de gran sinuosidad, pueden distanciar las **"vueltas"** muchos kilómetros entre sí.

Yarina: Palmera excelente para techar los tambos. Su fruto es la tagua o marfil vegetal.

DECA

Fugit irreparabile tempus

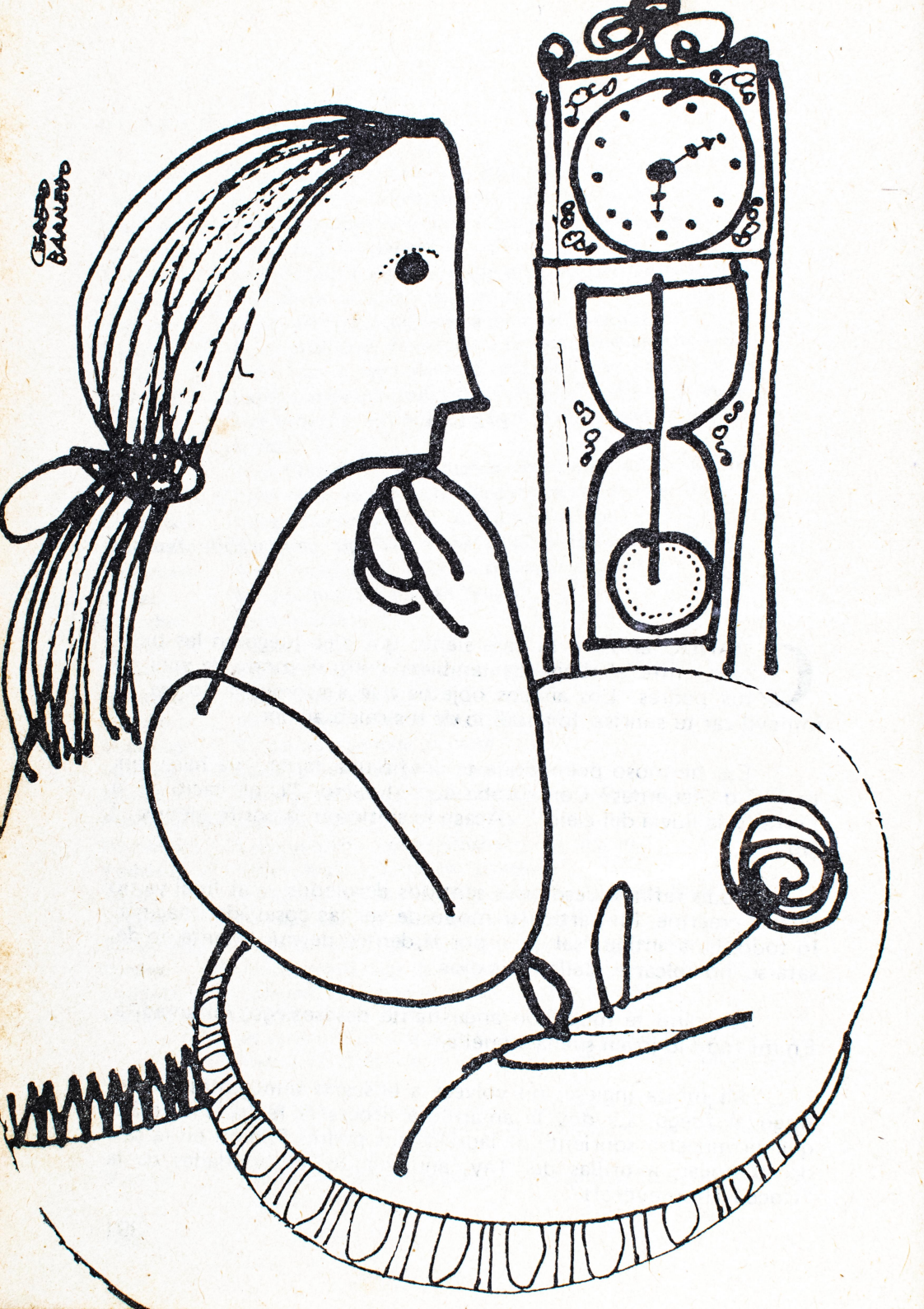
CUANDO entro a tu casa siento que algo juega en las tinieblas, entre el sepia. Es también, creo, el modo de vivir de tus padres. Los añosos objetos que atesoran, la forma de inmovilizar tu sonrisa, lo anodino de sus celebraciones.

Ese hermoso poema que te confié una tarde —ya hace tanto— ¿Lo recuerdas? Comenzaba con el verso: "Dios nació de la tierra, y la lluvia del cielo". ¿Acaso lo sintieron, o por lo menos...? No.

Todo refluye desde mis sentidos desolados, y al final ya no puedo creerme. Mi particular modo de ver las cosas, de imaginarlo todo. Una antigua sal gime por tí, dentro de mí. Intenta no desatarse, no volcarse. Callan mis ojos.

En vano te miro con angustiante desasosiego, mi amadita. En mí todo lo joven suena a huella.

Mi niñita inglesa, no volveré a buscarte nunca más. Te entrego al fuego. Le doy la amarillosa litografía fechada 14.5.57 que te muestra sonriente al lado de tus padres Pilgrim en la sala de tu hogar, a orillas del Tay, anunciando las bondades de la "Cocoa Thorneycroft".



EL DOCTOR CACERES

JAIME VASQUEZ IZQUIERDO

MAÑANA iré a ver si existe la casa donde funcionaba el Juzgado. En la calle Huallaga, contiguo al Colegio Sagrado Corazón. Es una dulce pena volver a las cosas de mi padre; a su recuerdo. Y es dulce volver a percibir los antiguos valores, como el de Jesús, que me viene al mencionar el citado colegio. Imaginar que su manso corazón —como el de mi viejo— aún entibia secretamente el mío. Imaginar que hay una bondad —la de Jesús, padre profundo de todos los padres y de todos los hijos— que puede acogernos en el difuso, impreciso ambiente del triste atardecer, y consolarnos, volver en sonrisas nuestro dolor. Que hay unos ojos —¿los de mi padre, los de Jesús?— muy dulces, rogando por nosotros. Que hay lágrimas derramadas en nuestro nombre, en secreto, sin odio, aunque nosotros estemos odiando a muerte; fluyendo sin descanso por nosotros, aunque nos sintamos abandonados, solos, estériles. Agnus Dei: qui toli peccata mundi, miserere nobis. *"¡No importa!"* me dijo una vez con violencia el padre Valentín García, *"¡aunque tú no creas en él, él cree en tí!"* Y le noté profundo, como aplastado por la noción de Dios. El sentimiento de Dios. Que es diferente a la noción de Dios.

¿Es un ascenso de la noción al sentimiento en este caso?. Es alto, es inmenso, me aseguró cierta vez Raúl Baldeón, centelleando en su locura. Al verle arder con el sentimiento de Dios le envidié y le desprecié al mismo tiempo. ¿Por qué esta duplicidad? ¿Por qué este miedo a una definición?. Besaremos el lodo buscándolo en la tierra, me decía saltando como araña; besaremos manos podridas de lepra; besaremos pies gangrenados... Le dejé hablar hasta que lo detuvo un violento acceso de tos.

Y esta pared de dos pisos, de altas ventanas del edificio del Sagrado Corazón tiende su sombra sobre los techos de la casa del Juzgado. El dintel de la puerta era un arco romano de medio punto, con radios de madera a partir del centro del diámetro. como un sol naciente. Tal vez habrán cambiado dicho dintel, modificando el arco romano y convirtiéndole en dintel moderno. Tal vez. Pero en mis ojos interiores existe, vive y perdura el original. Y lo hará hasta que yo pierda la conciencia de mí mismo, definitivamente. Era el Juzgado de Paz Letrado de la Provincia de Bajo Amazonas. Mi padre su escribano, el doctor Cáceres su juez y el *"Ministro"* su portapliegos. Mi padre resolvió no trabajar más en su anterior empleo, el Juzgado de Instrucción. Me producía pena redactar el oficio para detención con cárcel a los acusados convictos, hijo. Después de la investigación, de llenar pliegos y más pliegos de papel de oficio sin valor con escritura a mano, tinta líquida y plumero, y cuando las pruebas no daban lugar a duda, mi padre sabía lo que vendría, y pugnaba por no mirar al Juez, un hombre algo así como el doctor Hernán Medina Pinón. Poeta y abogado, hombre lento, apacible, que hablaba con susu rros. Mi padre ya sabía lo que le indicaría. El acusado esperaba el fallo, nervioso, sentado en una silla frente al escritorio del Juez. El doctor miraba por última vez al reo y, con voz triste, se dirigía a mi padre:

Alfonso: vaya a ver si nos traen la gaseosa. Están demorando mucho.

Era la clave para llamar a la policía, que debía conducir al reo a la cárcel. No recuerdo haberlo preguntado nunca cómo se comportaba el acusado al ver llegar a la policía. Algunos maldecían, nos maldecían, amenazaban vengarse de nosotros. Lloraban su mujer y sus familiares, que siempre vienen acompañando a todo inculpado. El doctor se apenaba de los niños (yo también tengo hijos decía), que lloraban sin saber por qué, imitando a sus mayores. Cuando el sentenciado suplicaba, a veces de rodillas, de que le

tuviéramos compasión por ser padre de hijos menores de edad, el doctor les replicaba que no se debía pensar en los hijos menores después de haber cometido el delito, sino antes. Otros, en cambio, se mostraban cínicos, reían con burla, al oir el fallo. Uno que otro se desmayaba. No le gustó a mi padre. Renunció y fue a trabajar con el doctor Cáceres. Yo conocí al viejo. En las pocas veces que se ponía de pie aparecía pequeño, globular. Su gran cabeza era como una pelota colocada sobre un cántaro de tamaño mayor, que constituían su pecho y su vientre. Vestía terno, chaleco y camisa manga larga; zapatos pequeños de punta redonda y siempre mal lustrados. Hablaba apenas. La senilidad le vino bruscamente. Tenía permanentemente la lengua entre los labios, como si no le cupiera dentro de la boca... Una gruesa cadena de oro cruzaba su pechera, por encima de los tirantes que le sostenían el pantalón. Lo recuerdo siempre de terno gris, labios gruesos, mentón caido, ojos saltones, un tanto lascivos. Caminaba arrastrando los pies sobre el piso de ladrillos gastados de la sala del juzgado, en medio de la constante penumbra de la habitación. Viejos estantes de madera tallada, arrimados a las paredes grises, guardaban gruesas rumas de expedientes amarillentos, cosidos a mano; la caligrafía inglesa de mi padre se descoloraba en las tapas. Sofás y sillas del siglo pasado, hechos de madera redonda, esterillados, negreaban en los rincones, aumentando más las sombras; y esquineros altos, un florero arriba, seco y abandonado. El doctor Cáceres ponía una mecedora junto a su mesa de trabajo, escritorio inmenso, macizo, enchapado de bronce pálido, sobre el que había tinteros cubiertos de polvo. No recuerdo cómo era el escritorio de mi padre, pero sí trabajaba en la misma habitación con el doctor. Este vivía en el local del Juzgado, en habitaciones situadas al fondo, separadas de la sala principal, el despacho, por un patio a la intemperie. Había allí árboles de regular altura, de corteza como piel de dragón y hojas rojizas y redondas. A veces divisaba a su señora, una vieja gruesa y blanca, arreglando las flores o barriendo el jardín, o correteando de un lado a otro, a fin de acorralar a sus gallinas. El doctor era muy viejo, decrépito, sordo, senil. Era ya incapaz de hacer nada. Mi padre era el que resolvía. Todos lo sabían. Hasta en la Corte Superior. Sólo por mera formalidad mi padre presentaba los litigantes al doctor. A veces éste vislumbraría algo de la realidad y contestaba el saludo por medio de balbuceos y sonrisa idiota. Luego volvía a sumirse en su modorra. Después de actuar las pruebas individuales (confesionales y testimoniales, decía mi padre) y las instrumentales (documentos y otros papeles a examinar), le presentaba al doctor para la firma. Mi padre le hablaba fuerte al oído repetidas veces. Después de un buen rato de espera, que

por largo se volvía ridículo, el doctor daba signos de haber captado, movía lengua y labios como si fueran una masa de pasta temblona, volvía lentamente la cabeza en dirección a mi padre e iniciaba una sonrisa. Mi padre le ponía el documento a la vista. El doctor continuaba mirando fijamente a mi padre, como si no tuviera ninguna otra cosa que hacer. Le colocaba la pluma entre los dedos, los apretaba a fin de que le sostuvieran el lapicero y hacía una seña al doctor para que firmara. Este continuaba mirándolo con fijeza. Mi padre le repetía varias veces el ademán de hacer la firma. El doctor parecía entender, lo que descubría con un levísimo sobresalto y un nuevo agitarse de su lengua y sus belfos. Bajaba la cabezota hacia el papel. Mi padre le alzaba el brazo hasta colocarlo sobre el sitio donde debía firmar, y el doctor empezaba a mover la mano al trazar la firma. Mas, a mitad del trazado, se detenía y permanecía con los ojos clavados en el documento. Se había olvidado cómo continuaba su firma. Mi padre le tomaba la mano y le ayudaba a terminarla. Entonces el doctor parecía regocijarse, giraba la cabezota de león hacia mi padre, y reía alegre y feliz, como un niño que descubre que ha aprendido algo difícil. Después volvía a sumirse en su modorra. Se quedaba dormido sentado, la lengua afuera, elevando y bajando sosegadamente su gran vientre cruzado por la cadena de oro, babeando, silbando sus narices como máquinas a vapor. Cuando despertaba, pedía que le sacaran la mecedora a la vereda de la calle, se sentaba a la puerta, miraba idiotamente a los transeúntes. Era como las cinco de la tarde, hora en que salían las colegialas del Sagrado Corazón. El las observaba pasar, siguiéndoles lentamente con la cabezota descomunal. A alguna de ellas le decía: *"Hijita, ven, acércate para tocarte tu palomita"*. Lo mismo hacía con las mujeres que concurrían al Juzgado. Su esposa le ordenaba callarse gritándolo. El contestaba con un bramido burlesco. Su mujer le disculpaba, no le hagan caso, no sabe lo que dice. Y se iba a su casa avergonzada pero digna, al fondo del Juzgado, a lidiar con sus gallinas.

El colmo se produjo cuando tuvimos que viajar a cierto lugar, cerca de Iquitos. Mi padre nunca quiso precisarme el sitio, a pesar de mi insistencia. Se trataba de un desahucio. Si colocar al doctor dentro de un automóvil era un martirio, peor fue hacerlo bajar hasta la orilla del río, introducirlo en la embarcación, atenderlo para que no se orine o cosa peor, en el pantalón; y luego, al arribar al lugar de la diligencia, subirle desde la orilla. El pobre viejo se cayó una vez. No pudimos sostenerle los tres juntos, su señora, el *"Ministro"* y yo. Rebotó como una pelota. Pero no llegó al agua. Lo extraño fue que no mostró signos de haber sentido el

golpe, de haber tomado conciencia de la caída. Mas ese no fue el verdadero problema. Se trataba del desahucio de un padre, de un sacerdote. Su iglesia era una gran construcción de paredes de cañabrava, techo de crisneja y piso de tierra. El demandado alegaba que no le pagaba el alquiler desde varios años atrás, a pesar de que el padre contaba con el dinero suficiente. Cuando le cobraba dice respondía que le fueran a cobrar a Dios. El propietario de la casa se calentó, se amargó. Cuánto hicimos para que desistiera de su demanda. Pero no quiso ni por nada. Ni por tratarse de un cura. Prefirió gastar, pagar la movilidad, la alimentación, la pernoctada. Era el rico del lugar. De seguro que el padre estaría actuando contra los intereses del demandante; yo notaba algo de eso: por el gasto que estaba dispuesto a realizar para llevar a cabo la diligencia. El padrecito no lo creyó al principio cuando llegamos y le notificamos del hecho. Mas, al tomar consciencia del mismo, quiso sulfurarse, pero se calmó al instante. Español sería. Empezó a rezar en silencio, a la puerta de su iglesia, de pie, juntando las manos sobre el pecho, la cabeza gacha, los ojos semicerrados, como en las estampas. Parecía hervir interiormente. Igualito que el padre David Araújo, tú lo has visto ya, en los comparendos de la Inspección de Trabajo. Era para controlarse. Cuando lo llamé, me miró con una mansedumbre y una tristeza, hijo, que me conmovió profundamente. Yo católico, tu abuelita católica, ustedes católicos. Era un problema. Yo no lo deseaba. El padre me miró así como te digo, y me dijo que no me preocupara, porque se iba a producir un milagro, Yo dije ojalá para mis adentros. Procede, hijo, le oí hablarme. Y volvió a sumirse en su oración, como masticando cosas pequeñas con la boca cerrada. Quiera no quiera penetramos en la iglesia del padrecito. Bancas hechas con madera redonda. La gente se había aglomerado afuera y nos observaba. La luz se filtraba por entre las rendijas del cerco de cañabravas, no igual como en las iglesias ricas, que tienen ventanas con vidrios a color, sino más pura. ¡Los santitos menudos sobre mesas largas a los costados! ¡Y también en el altar! ¡El Señor! ¡La Virgen! ¡Los angelitos! ¡Las velas encendidas!... Cuando tomé una imagen para sacarla fuera, a la calle, hijo, a la intemperie, sentí que me temblaba el cuerpo. Yo esperaba de una vez el milagro. Dios mío, a qué hora. Los guardias, en cambio, como si nada los malditos. Habían empezado ya a trasladar las bancas y las imágenes al patio. Nunca te confíes, hijo, de tres clases de individuos: cachaco, investigador y abogado. Pueden aparentar ser tus amigos, beber contigo, comer. Pero cuando caes en desgracia, o se aprovechan de tí, o te desconocen, o te arman cosas a traición. Si alguna vez cualquiera de ustedes quisiera estudiar para abogado, podrá hacerlo, pero no recibi-

rá ninguna ayuda de mi parte. En eso me llamó el *"Ministro"*. Vino como esperanzado, pero siempre amarillo y descalzo el pobre. Salí rápido, yo también presintiendo algo Había unas personas, algo así como delegados del pueblo. Me notificaron que habían recolectado ese momento el dinero para el pago del alquiler y venían a cacelarlo. El demandante no quería aceptar. Pero nosotros nos impusimos.

—¿Y el doctor Cáceres?

Le pusimos en una hamaca y se durmió durante todo el proceso. La gente misma tomó las bancas y las imágenes y las llevaron adentro de nuevo. El curita entró con ellos. Triste, hijo, ese oficio. Desde esa fecha mi idea fue renunciar al Juzgado, al Poder Judicial por completo. Había vacantes en la Inspección Regional de Trabajo. Era Poder Ejecutivo. Ahí no se fallaba con cárcel, ni con embargos, ni con desahucios. Me lo avisó el doctor Abel Alarco Sequeira. El era Jefe allí. Quería llevarme de secretario.

Ayer, domingo 16 de Febrero de 1981, al dirigirme donde H., por la noche, pasé frente a la casa aquella. El dintel es el mismo. Arco romano de medio punto. La entrada ha sido modificada con un zaguán. Al parecer lo han adquirido las monjas y convertido en su vivienda. No habrá el patio interior, a la intemperie, ni el jardín, ni el gastado piso de ladrillos. No habrá. Así, en un futuro imperfecto. Pero de lo que sí estoy seguro es que no existen ya ni el doctor Cáceres, ni su esposa y sus gallinas, ni el *"Ministro"*. que murió del hígado. Le decíamos el *"Ministro"*, porque hablaba de ser pariente del Ministro de Justicia y Culto, él , el portapliegos de nuestra oficina. Ni existe ya mi padre. Tal vez ni el cura del desahucio. A todos se los llevó el tiempo.

PROBLEMAS DE LA AMAZONIA CRITERIOS OBJETIVOS Y ESTRATEGIAS QUE DEBERAN ORIENTAR LA ACCION GUBERNAMENTAL Y PRIVADA FRENTE A LOS MISMOS

JESUS VICTOR SAN ROMAN

Entre los variados documentos inéditos dejados por Jesús Víctor San Román, hemos querido ofrecer al público el siguiente informe elaborado a petición de una comisión bicameral del Parlamento Nacional.

De un modo global y con criterios eminentemente prácticos, tal y como el autor entendía la ciencia, se resume aquí en forma esquemática lo más sustancial de su pensamiento en torno a la Amazonía.

PROBLEMAS

Principales problemas de la amazonìa

LA situación de postración que vive la selva amazónica, es el resultado de un conjunto concatenado de causas: Al lado de una serie de secuelas históricas, cohexisten hechos que, si no son superados con una política acertada, tenderán a perpetuar y a agravar aún más la situación actual, con consecuencias graves e irreversibles. Los hechos de mayor gravedad que caracterizan dicha situación son los siguientes:

I Extracción irracional y depredadora de los recursos naturales.

En diversos Forums, tanto nacionales como internacionales, se han levantado voces de alarma sobre los ataques sistemáticos a que está sometido el eco-sistema amazónico y las gravísimas consecuencias que esto traerá consigo. No hay que olvidar que *"a pesar de la pobreza de los suelos, y sobre la base de un frágil equilibrio alcanzado tras un largo proceso, prospera la comunidad vegetal y animal más variada, rica y compleja del planeta"* (Richards).

Extracción de madera en forma irracional y sin una política de reforestación, lo que hace peligrar ciertas especies vegetales muy valiosas.

Olvido de los derechos adquiridos por las comunidades ribereñas y nativas sobre los recursos forestales de las tierras que tradicionalmente vienen usando, privándoles de una fuente de ingresos y de ciertas maderas necesarias.

Disminución alarmante de animales salvajes y de peces que son alimentos principales en la dieta alimenticia del hombre de la selva, sea ribereño o nativo.

La demanda urbana de pescado ha dado un fuerte impulso a la pesca comercial que usa de todos los medios, tales como venenos, cartuchos de dinamita, redes barrederas, etc., con el fin de aumentar el volumen de captura. El resultado es realmente alarmante, pues muchas comunidades ribereñas y nativas tienen serias dificultades para encontrar pescado, y diversas cochas se han vuelto prácticamente estériles. La

situación ha llegado a extremos tales que, en diversos rios, por ejemplo el Ucayali, se están constituyendo Asociaciones de comunidades para la defensa de sus cochas.

Por otra parte, el aumento en el precio de las pieles, así como las acciones llevadas a cabo con ocasión de la exploración y explotación petrolera, han reducido a niveles mínimos la existencia de este recurso en la mayor parte de la selva.

II Usurpación de tierras que han pertenecido tradicionalmente a comunidades ribereñas o nativas.

La mayor parte de las comunidades ribereñas y nativas no cuentan con títulos de propiedad que den validez legal a la posesión inmemorial que vienen ejerciendo sobre determinadas tierras. Esto crea una situación de intranquilidad e injusticia, pues dichas tierras pueden ser invadidas y también concedidas en propiedad, como de hecho está sucediendo (anexo 1), a personas individuales o jurídicas ajenas al lugar.

Por otro lado, con *"el señuelo de la disponibilidad de tierras libres"*, se ha incrementado el flujo migratorio hacía la selva, particularmente Selva Alta y Ceja de Selva. Las migraciones se están dando en forma anárquica, presionando sobre los grupos humanos existentes y usurpando sus tierras, lo que está originando tensiones y conflictos. Particularmente grave es la situación de grupos de nativos Campas, Amuesha y Aguarunas. De hecho, son varios los memoriales enviados al Ministerio de Agricultura, así como son numerosas las denuncias sobre atropellos cometidos en perjuicio de dichas comunidades (anexo 2).

Un hecho que llama poderosamente la atención es la actitud asumida por el Ministerio de Agricultura: La concesión de títulos de propiedad a comunidades nativas está prácticamente paralizada. Por ejemplo, de los muchos expedientes a favor de comunidades nativas que se encuentran listos en la Dirección General de Reforma Agraria y Asentamiento Rural, enviados por la Dirección Regional de Agricultura de ORDELORETO (anexo 3), solo algunas han sido ultimamente tramitadas, a pesar de repetidas gestiones ante las autoridades de dicho Ministerio. Por otra parte, se han expedido 2 Resoluciones Directoriales que anulan títulos de propiedad ya concedidos (anexo 4).

No existen Tribunales Agrarios —solo hay uno en Tarapoto— que puedan defender los derechos legales que los ribereños y nativos tienen sobre sus tierras. Por consiguiente, se encuentran totalmente desamparados ante cualquier injusticia.

III **Faltan documentos que les acredite (a los nativos) su condición de peruanos.**

Particularmente los nativos de la selva son, en su mayor parte, indocumentados. Es muy difícil o casi imposible para los nativos sacar los diversos documentos (Partida de Nacimiento, Libreta Electoral, Libreta Tributaria, Libreta Militar). Son tantas y tan engorrosas las tramitaciones burocráticas y es tan elevado el costo económico que prácticamente resulta imposible contar con dichos documentos, debiéndose conformar, en el mejor de los casos, con un papel que les acredite como miembros de determinada comunidad nativa. Ahora bien, dicho documento o papel no tiene valor oficial para la mayor parte de las tramitaciones ante Entidades del Estado e Instituciones particulares; y, por otra parte, da un estatuto de inferioridad al nativo.

IV **Deficiente estructura educativa**

Hay un hecho altamente positivo: La extensa red de centros educativos con que cuenta la selva. Sin embargo, al lado de este hecho positivo, se amontonan diferentes problemas que limitan enormemente la acción educativa. Destacamos por su importancia:

Poliferación, en proximidad física, de escuelas unidocentes que no pueden brindar una buena educación.

Deficientísima implementación de estos centros escolares unidocentes.

Movilidad y ausentismo del profesorado que trabaja por los ríos.

Bajo nivel académico del profesorado que trabaja por los ríos, siendo muchos de ellos docentes improvisados.

V **Deficiente educación bilingüe**

La Constitución reconoce el carácter multilingüe y pluricultural del Perú (Artc. 34 y 35). De hecho diveros disposi-

tivos legales, a partir de 1950, han intentado plasmar, en el plano educativo, esa realidad, promoviendo la educación bilingüe. Sin embargo, esta educación sufre de serias limitaciones:

Ausencia de contenidos culturales nativos. En el mejor de los casos se está dando una enseñanza bilingüe (en las dos lenguas), pero no una **educación bicultural,** debido en parte a la falta de un conocimiento profundo sobre las culturas primitivas, y el consiguiente material didáctico.

Bajo número de profesores bilingües y deficiente preparación académica.

Una gran proporción de docentes que enseñan en las comunidades nativas no son oriundos de ellas. Este hecho genera la subestimación, por no decir desprecio, de la cultura de esas poblaciones nativas, creando conflictos internos que ordinariamente determinan abandono escolar por parte de los estudiantes nativos.

VI Empeoramiento de la situación sanitaria

Los índices que marcan este empeoramiento de la situación sanitaria, son varios:

Disminución de la dieta alimenticia que está afectando principalmente a la población infantil.

Repunte de ciertas enfermedades endémicas de la selva, tales como la malaria, lepra, tuberculosis, uta, etc.

Aumento en el costo de los medicamentos que hace muy difícil, para el ribereño y más para el nativo, cualquier tipo de tratamiento.

Pérdida de la medicina tradicional que ha jugado un papel importante en la salud del hombre de la selva.

Deficiente implementación de la infraestructura sanitaria, más difícil por las dificultades del medio.

VII Falta de apoyo, por parte del estado, al pequeño agricultor ribereño.

El agricultor ribereño se encuentra en un total desamparo,

abandonado a su suerte, en lucha contra una diversidad de fuerzas adversas que no puede superar. Concretando:

No se le brinda un servicio técnico eficaz que le oriente en los múltiples problemas a que se enfrenta diariamente.

El crédito se vuelve difícil y costoso para el pequeño agricultor, debido particularmente a los múltiples enredos burocráticos y a los elevados intereses que debe pagar.

No existe un efectivo sistema de comercialización que asegure la venta de la producción a precios razonables, y, en muchos casos, no se encuentra comprador.

Las distancias que separan a unos caseríos de otros, así como a todos ellos de los centros de consumo, la escasa densidad poblacional, la baja producción y la necesidad urgente de contar con dinero o con determinados artículos de primera necesidad, obligan ordinariamente al campesino ribereño a vender en el mismo lugar a precios ínfimos; y, por supuesto, a comprar los artículos de primera necesidad a precios muy altos. La habilitación —forma de crédito corriente en la selva— es otro factor que obliga al campesino ribereño a establecer una relación de completa dependencia con la cadena de intermediarios. Finalmente, la inseguridad de la cosecha y la fluctuación loca de los precios cortan todo estímulo al campesino ribereño.

VIII Deficiente infraestructura comercial

Hay que partir del hecho que, en la selva, el comercio encuentra dificultades especiales que aumentan los costos y riesgos: La dispersión de la población es alta y muy baja la densidad por km^2; y, por otra parte, el río, a pesar de ser una vía de fácil acceso y menor costo, hace lento el transporte actual y aumenta los riesgos de pérdida por naufragio.

Hay una falta, casi total, de previsión y planificación, tanto a nivel de producción como de comercialización, por parte de las Entidades del Estado. Cierto que esto se debe, en parte, a las dificultades inherentes a la zona: cosechas muy irregulares y heterogeneidad del medio, pero también hay descuidos culpables. De hecho, las fluctuaciones del mercado son alarmantes: Un racimo de plátanos puede cambiar de precio, hasta un porcentaje del 150 o/o, de un día para otro, debido a una anarquía del mercado (hay días de abundancia excesiva y otros de escasez extrema).

No existen silos, almacenes ni frigoríficos adaptados que permitan el almacenamiento y conservación de los productos.

Los medios de transporte son lentos e inapropiados para el transporte de los productos.

Hay dificultades de navegación a diferentes zonas de la selva, debido principalmente al excesivo costo burocrático de permisos, así como a los controles aduaneros de puestos militares que demoran la detención, aumentando enormemente los costos de transporte.

IX Centralismo burocrático-administrativo y anarquía en la administración espacial del estado

Cualquier clase de tramitación obliga al campesino ribereño a desplazarse hasta la ciudad y seguir, paso a paso, el viacrucis de horas de espera en un recorrido por diferentes oficinas que, en el mejor de los casos, postergan por días la tramitación, consumiendo los pocos recursos económicos de que dispone el campesino ribereño.

La lejanía de las capitales de provincias y capitales de distritos, junto con una dispersión anárquica y difíciles comunicaciones, hace que su eficacia administrativa, de servicios y control, sea prácticamente nula para una gran parte de los campesinos ribereños de la selva.

CRITERIOS

Para lograr un efectivo desarrollo de la selva pienso que deben tenerse en cuenta algunos criterios básicos:

El desarrollo de la amazonía debe realizarse con un gran respeto al medio ecológico, evitando su destrucción.

El respeto a la ecología es presupuesto básico para lograr un verdadero desarrollo y esto es válido particularmente para la amazonía. Solo así se evitará una degeneración del medio, con consecuencias irreversibles, y se logrará un desarrollo permanente.

El desarrollo debe hacerse en base a la población de la zona y no en el traslado masivo de inmigrantes colonos.

Por una parte, la población de la zona está ya adaptada al medio ecológico que, de por sí, es bastante difícil, especialmente ciertos lugares; y, por otra parte, se evitan los elevados costos que supone la instalación de una población nueva de inmigrantes colonos.

Las zonas con población mayoritariamente nativa (indígena) exigen un tratamiento especial que tenga en cuenta los valores culturales de esa población nativa.

La población nativa (indígena) tiene derecho a la supervivencia, a la dignidad y a la propia identidad cultural. Además, la experiencia de una tradición milenaria, adaptada al medio ecológico, puede aportar una gran riqueza de datos que posibiliten nuevas formas de desarrollo.

Un desarrollo realista de la selva excluye todo proyecto costoso, de grandes inversiones y técnicas avanzadas.

Sería suficiente hacer una evaluación de algunos proyectos, por ejemplo el proyecto Huallaga o Genaro Herrera, para convencerse que ese tipo de proyectos no trae una solución acertada al desarrollo de la selva, siendo más bien negativos sus efectos, tanto para el medio ecológicos como para la población de la zona y ¿cuál ha sido el monto económico?.

El desarrollo económico debe tener en cuenta la vocación natural de las diferentes zonas, según sus características ecológicas.

Los ejes de desarrollo en la Selva Baja deben ser los ríos y no las carreteras, debiendo abrirse solo ciertas carreteras estratégicas de conexión, siempre que no fuese posible abrir canales o, como segunda opción, tal vez vias férreas.

En primer lugar, las tierras inundables o barreales son las tierras más productivas, mientras que los terrenos de altura son pobres; en segundo lugar, los costos de conservación de las carreteras son muy elevados, si se quieren mantener en servicio; y tercero, el hombre de la Selva Baja es *"rana"* y no *"sapo"*, siendo el agua parte integrante de su vida: El aguà le da pescado que es parte importante de su dieta alimenticia, el agua le permite refrescar del calor sofocante, el agua favorece sus comunicaciones y el transporte de sus productos, etc. De hecho, los pobladores de la

Selva Baja se ubican a orillas de los ríos y quebradas, a pesar de las inundaciones, con todo su cúmulo de problemas.

La acción del Estado debe orientarse principalmente a crear centros de promoción y servicios, siguiendo una estrategia radial de trabajo integrado.

El hombre de la selva, sea ribereño o nativo, se encuentra abandonado a su suerte y en lucha con múltiples dificultades: plagas, inundaciones, falta de comprador, precios injustos, etc. Por consiguiente, se necesita crear centros de promoción y servicios, ubicados estratégicamente.

Toda política de desarrollo, si quiere ser efectiva, debe visualizar dos dimensiones básicas:

promoción humana
desarrollo económico

El hombre, y en concreto el hombre amazónico, debe ser el sujeto final de toda política de desarrollo. Por consiguiente, hay que capacitarle para que pueda ser agente del desarrollo.

La población organizada debe participar creativamente en la formulación de la política de desarrollo.

Se deben desarrollar modelos económicos y sociales que recuperen formas y valores tradicionales e impulsen un desarrollo más acorde con las características del hombre amazónico y más adaptado al medio ecológico.

Los modelos de desarrollo que se vienen implementando hasta el momento olvidan olímpicamente las formas y modelos tradicionales, así como también las características del hombre amazónico; y, por otra parte, violentan frecuentemente el medio ecológico.

El diseño de desarrollo debe compaginar las tecnologías tradicionales, propias de las comunidades nativas y ribereñas, con aquellas foráneas adaptadas a la realidad de la zona.

La filosofía de los modelos de desarrollo, implementados hasta el presente, desprecian ordinariamente las técnicas tradicionales. Sin embargo, frecuentemente son técnicas muy adaptadas al medio y que han demostrado su bondad.

La organización y capacitación de la población es o debe ser objetivo prioritario para afrontar los problemas de producción, comercialización y transporte.

A la larga un verdadero desarrollo sólo puede apoyarse en una promoción de la población. Y esta promoción exige la organización y la capacitación, con vistas a convertirles en agentes de su propio desarrollo.

OBJETIVOS Y ESTRATEGIAS

Los objetivos expresan posiciones o metas a ser obtenidas por la acción gubernamental o privada y poseen valor intrínseco o instrumental para concretar una determinada filosofía de acción. Dichos objetivos indican prioridades que deben concentrar los esfuerzos y recursos del Estado y de los particulares.

Las estrategias explicitan las líneas básicas de acción a ser adoptadas por el Gobierno, en el plano ejecutivo y político, para la consecución de los objetivos trazados.

OBJETIVOS

I Conservar los recursos naturales de la selva

"Los ecosistemas del bosque tropical húmedo están en peligro de una extinción en masa de la mayoría de sus especies. Esto ya ha ocurrido en varios lugares del mundo tropical y en un futuro cercano puede ocurrir con una intensidad aun mayor. Las consecuencias no son predecibles, pero el solo hecho de que miles de especies desaparezcan antes de haber investigado cualquier aspecto de su biología es atemorizante. Esto significaría la pérdida de millones y millones de años de evolución no solo de especies de plantas y animales, sino de la más compleja comunidad biótica del mundo" (A. Gómez, C. Vásquez. S. Guevara).

Lograr una explotación racional del bosque tropical.

"Lo que si podemos asentar es que no puede pensarse ahora en una explotación intensiva de los ecosistemas naturales que sea racional, ya que la aplicación de la tecnoestructura actual llevaría a una rápida degradación del medio" (Enrique Leff).

"El alza en los precios de la madera durante los últimos

años ha traído como consecuencia la extracción no selectiva de especies valiosas, sin preocupación por la reforestación. Y los Gobiernos han tolerado, y aun impulsado, esta amenaza al bosque tropical, a pesar de las políticas oficiales conservacionistas" (Francoise Scazzocchio).

Implementar una política efectiva de reforestación.

Conservar la riqueza ictiológica de cochas y ríos.

Evitar la destrucción de la fauna silvestre.

ESTRATEGIAS

La estrategia básica para la consecución de estos objetivos consistirá en:

Reformular la legislación vigente de acuerdo a los datos técnico-científico sobre la explotación racional del bosque tropical y demás recursos naturales, y teniendo en cuenta las formas incontroladas, y depredadoras que se están utilizando actualmente.

Buscar la cooperación técnico-científica de las universidades y otros centros de investigación, con el fin de implementar un programa efectivo de reforestación.

Para fines de pesca, prohibir la pesca comercial en determinadas cochas y quebradas que surten de pescado a los caseríos ribereños y comunidades nativas. La vigilancia de esta prohibición debe encomendarse a los mismos interesados.

II OBJETIVO

Hacer legalmente efectiva, para todos los nativos y ribereños, la condición de peruanos, por medio de la entrega de la documentación pertinente: Partida de Nacimiento, Libreta Electoral, Libreta Tributaria, Libreta Militar, etc.

ESTRATEGIAS

La estrategia propuesta para la concretización de este objetivo consistirá en el desarrollo de acciones destinadas a:

Agilizar los trámites burocráticos, de por sí muy engorrosos y costosos. En este sentido tal vez podrían jugar un papel importante los Puestos Policiales y Guarniciones, las Postas Sanitarias, los profesores, las autoridades de los caseríos y los jefes de las comunidades nativas.

Multiplicar los centros de Inscripción de Nacimientos.

III OBJETIVO

Dar valor legal, por medio de la concesión de títulos de propiedad, a la posesión inmemorial que el hombre de la selva, sea nativo o ribereño, viene ejerciendo sobre determinadas tierras.

ESTRATEGIAS

La consecución del objetivo señalado anteriormente deberá ser prioritario para el Gobierno. Por consiguiente, deberían tomarse las siguientes acciones:

Paralizarse todo proceso de colonización, sea orientada o espontánea, así como la concesión de tierras a personas naturales o jurídicas, en determinado territorio, hasta tanto que no sean concedidos los títulos de propiedad a las personas residentes, ribereños o nativos, que de tiempo inmemorial ejercen posesión pacífica.

Para la concesión de tierras a los nativos (indígenas), con su respectivo título de propiedad, deben tenerse en cuenta los siguientes criterios:

- Hay que garantizar un espacio territorial suficiente para las actividades agrícolas, de caza, pesca y recolección, siguiendo sus hábitos tradicionales.

- Para la asignación del espacio territorial se debe considerar el crecimiento demográfico de la población.

- La titulación de tierras a favor de los nativos debe hacerse en base a la propiedad tribal, siguiendo sus patrones culturales.

Crear Tribunales Agrarios en las ciudades de Iquitos y Pucallpa y posiblemente en algún otro lugar.

IV OBJETIVO

Mejorar cualitativa y cuantitativamente los niveles de educación.

Mejorar la estructura educativa

Elevar el nivel académico de los profesores que trabajan por los ríos.

Terminar con el ausentismo y movilidad de los maestros ribereños.

ESTRATEGIAS

Como estrategia, el Gobierno deberá implementar las siguientes acciones:

Reagrupar diversas escuelas unidocentes, dispersas en proximidad física, constituyendo centros o núcleos escolares que permitan mejorar la educación. Para su realización es suficiente contar con el servicio de un bote o lanchita que permita el traslado del alumno desde sus casas a la escuela y de la escuela a sus casas, una vez terminadas las clases.

Mejorar la estructura física y el material didáctico de los centros escolares, contando para ello con el aporte de las mismas comunidades, cuyo interés debe motivarse.

Poner en marcha un programa de formación permanente del profesorado, adaptado a las características del medio rural. Punto importante de este programa debe ser la biblioteca ambulante.

Organizar la educación informal, teniendo en cuenta los resultados satisfactorios obtenidos en la formación de promotores de salud y otros.

Hacer una mejor selección del profesorado rural con el fin de disminuir los niveles de ausentismo y movilidad. Como estrategia, posiblemente sea conveniente buscar el profesorado en el medio rural.

V OBJETIVO

Implementar un sistema de educación bicultural, no simplemente bilingüe, que preserve las culturas nativas (indígenas) e impulse su desarrollo.

Investigar la cultura de los diferentes grupos nativos y preparar material didáctico para la enseñanza.

Proporcionar a las comunidades nativas un sistema de educación acorde a su naturaleza social, lingüística y cultural.

Dar una formación integral a los maestros bilingües con el fin de lograr una educación orientada hacia la promoción integral de la comunidad nativa.

ESTRATEGIAS

La educación bilingüe no puede visualizarse como meta aislada sino que debe integrarse dentro de un amplio programa que comprenda las dimensiones económica, social y política. Y, en este sentido, deben tomarse las siguientes acciones:

Impulsar el desarrollo integral de las comunidades nativas con una orientación hacia las posiblidades productivas, culturales y de salud, concebidas desde el interior.

Buscar nuevas formas de escolarización y formas no escolarizadas que respondan a las características socio-culturales y económicas de la comunidad nativa.

Cambiar cualitativamente la figura del profesor bilingüe, de un sencillo elemento del sistema educativo nacional a un agente de la defensa primordial del patrimonio cultural y económico de los grupos nativos.

Crear un Instituto de lenguas nativas, preferentemente dependiente de la Universidad, que investigue y difunda el conocimiento de las lenguas nativas, elaborando y editando material didáctico: Diccionarios, gramáticas, etc.

VI OBJETIVO

Mejorar cualitativa y cuantitativamente los niveles de salud de la población de la selva.

Extender la capacitación de promotores rurales de salud a todas las comunidades de nativos y ribereños.

Impulsar en todas las comunidades de nativos y ribereños la creación de botiquines comunales.

Revalorizar la medicina tradicional, integrándola en la atención primaria de salud.

Constituir Postas Sanitarias en lugares estratégicamente ubicados, siguiendo un modelo radial.

ESTRATEGIAS

Dada la importancia de los objetivos de salud, el Gobierno deberá poner énfasis en las siguientes acciones:

Instalación de Equipos, estratégicamente ubicados, cuya finalidad será la capacitación permanente de promotores rurales de salud, siguiendo las experiencias exitosas que, en forma dispersa, vienen realizándose. Estas mismas experiencias indican la forma de impulsar la creación de botiquines comunales, a cargo de las mismas comunidades.

Creación de un Instituto de Medicina Tradicional que investigue la rica farmacopea tradicional que existe en la selva.

Rescatar los conocimientos de *"médicos vegetalistas" ("Hierbateros")*, parteras. brujos, etc., con el fin de integrarlos a la *"medicina científica"*.

Dar una mayor cobertura de Postas Sanitarias e implementarlas convenientemente.

VII OBJETIVO

Dar un apoyo real y efectivo al productor ribereño, poniendo a su disposición oportunidades reales de progreso.

Brindar un servicio técnico eficaz al productor ribereño.

Implementar un sistema crediticio que de facilidades al productor ribereño.

Establecer precios de refugio para los diversos productos.

Buscar un desarrollo tecnológico, adaptado a las especiales características de la zona.

ESTRATEGIAS

Considero importante, para viabilizar estos objetivos, adoptar, como estrategia, las siguientes acciones:

Cambiar cualitativamente las Agencias Agrícolas. El cambio involucra la transformación de la Agencia Agrícola, de una sencilla oficina de control burocrático y finalidades estadísticas a un agente de estímulo a la producción. Esto implica que la Agencia Agrícola cumpla funciones de apoyo técnico y crediticio, promoción humano-social y servicios comerciales.

Crear nuevas Agencias Agrícolas con el fin de dar una cobertura adecuada. Los criterios que deben primar en la creación de una Agencia Agrícola son: 1) Grupo humano con cierta uniformidad racial y cultural, 2) Facilidades de comunicación con la sede de la Agencia, 3) Tierras con aptitudes productivas semejantes.

Zonificar o sectorizar la selva. Dado que los recursos, tanto técnicos como crediticios, son escasos y no permiten una ayuda gubernamental indiscriminada y universal, se impone la necesidad de especializar las zonas para la producción comercial, según aptitudes para determinados cultivos. La zonificación conlleva también una especialización del personal de la Agencia.

Estimular mecanismos de desarrollo comunitario, de acuerdo a la personalidad del hombre ribereño y a la realidad de la selva, buscando la organización de unidades de producción y comercialización comunitarias.

Diseñar un modelo de desarrollo que visualice tres metas: 1) Mejorar la producción de consumo, tanto en cantidad como en variedad, 2) Especializar las zonas en la producción para la comercialización, 3) Lograr una primera transformación de los productos en la misma zona, adaptando algún tipo de tecnología que los campesinos ribereños puedan manejar.

VIII OBJETIVO

Implementar un sistema efectivo de comercialización que permita al productor ribereño la venta de sus productos a precios justos.

Crear una red de almacenes y silos que permitan el almacenamiento y conservación de los productos.

Implementar un efectivo sistema de transporte que posibilite un flujo comercial ágil y constante entre productores ribereños y mercados consumitivos.

ESTRATEGIAS

El comercio es punto focal de la problemática socio-económica de la zona. Los sistemas de habilitación y las cadenas de intermediarios crean relaciones de dependencia y situaciones de injusticia que afectan profundamente la producción y el mercado. Por consiguiente, la acción gubernamental, tanto directa como indirecta, es urgente y necesaria para la solución del problema. La estrategia en este campo debe priorizar las siguientes acciones:

Construir silos o almacenes en lugares estratégicamente ubicados que sirvan de centros de acopio y distribución para una zona determinada.

Poner en servicio algunas lanchas, adaptadas para el transporte y conservación de los productos, que recorran periódicamente los centros de acopio y distribución, llevando artículos de consumo y trayendo productos.

Asegurar la compra, así como precios de refugio para los principales productos comerciales de la región.

Constituir una empresa paraestatal, con participación de los productores, que se encargue de todo el proceso de comercialización. La meta debe ser que los mismos productores organizados se encarguen de la comercialización de sus productos.

Crear mercado de productores en Iquitos y en otras ciudades de la selva.

IX OBJETIVO

Mejorar la acción del estado, buscando su presencia efectiva en todas las zonas de selva.

Lograr una efectiva descentralización político-administrativa

Reestructural el mapa político de la selva, creando nuevas divisiones político-administrativas: Provincias, Distritos, etc.

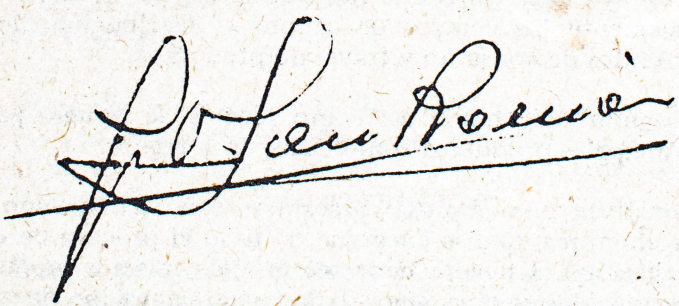
ESTRATEGIAS

La extensión del espacio geográfico amazónico y lo difícil de las comunicaciones hace necesario tomar algunas acciones:

Descentralizar muchas decisiones en favor de los municipios y de autoridades inferiores.

Creación de nuevas Provincias y Municipios que permitan la presencia activa del Estado en todos los lugares.

Nombrar una comisión técnica que reformule el mapa político-administrativo, teniendo en cuenta no sólo el monto de población sino también las dificultades de comunicación y las enormes distancias.



ESCRIBEN EN ESTE NUMERO DE SHUPIHUI

251 *MARC DOUROJEANNI. Ingeniero Agrónomo; ha sido Director General de Forestal y Fauna en el Ministerio de Agricultura; es Profesor de la Universidad Nacional Agraria; últimamente ha publicado* **Recursos Naturales y Desarrollo en América Latina y el Caribe** *(1983).*

269 *JAIME REGAN. Sacerdote jesuíta. Tiene el grado de Master en Antropología de la New School For Social Research de New York. Durante los últimos seis años ha realizado amplias investigaciones sobre la cultura popular de la Amazonía. Es autor del libro,* **Hacia La Tierra Sin Mal: Estudio de la Religión del Pueblo en la Amazonía** *(Ediciones CETA). Actualmente es director del Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, CAAAP.*

283 *JÜRG GASCHE Antropólogo de nacionalidad suiza. Ha venido realizando importantes estudios sobre las minorías étnicas amazónicas tanto en Colombia como en el Perú. Ha sido fundador del grupo ANACONDA. Autor de numerosos trabajos monográficos sobre su especialidad, alguno de los cuales han sido publicados en SHUPIHUI.*

283 *ALBERTO CHIRIF. Antropólogo, que viene dedicando todo el tiempo de su carrera profesional a la problemática indígena de la Amazonía Peruana. Presidente de COPAL (Solidaridad con los Grupos Nativos), y miembro de otras instituciones del mismo carácter. Entre sus obras destacan el* **Atlas de Comunidades Nativas del Perú** *y Saqueo Amazónico, obra ésta recientemente editada por el CETA.*

283 *JOSE LOPEZ PARODI. Agrónomo y Ecólogo. Ha sido Catedrático de la Universidad Nacional Agraria de La Molina, Director Ejecutivo de Ordeloreto. En la actualidad trabaja en un amplio programa de investigaciones agropecuarias a orillas del Ucayali. Es considerado como una de las personas más expertas en problemática amazónica.*

313 *ALBERTO PONTONI. Profesor de Economía de la Universidad Católica del Perú. Presidente de Instituto Peruano de Estudios del Petróleo (IPEP). Ha publicado importantes investigaciones sobre tamas relacionados con la política petrolera en el Peru. Su obra Transnacionales y Petróleo en el Perú, publicada por el CEDEP, ha gozado de extraordinaria acogida.*

329 *JOAQUIN GARCIA SANCHEZ, agustino. Director del Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía y de SHUPIHUI. Ha publicado abundantes trabajos acerca de historia de la Amazonía, además de otros de carácter pastoral enmarcados en la misma realidad cultural.*

367 *JOSE MARIA ARROYO. Sacerdote agustino con treinta años de residencia en Iquitos. Catedrático de Lingüística y Literatura Latinoamericana en la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana (UNAP), donde desempeña en la actualidad el cargo de Vicerrector. Ha hecho estudios sobre el lenguaje regional en Loreto y publicado diversos trabajos de crítica literaria.*

375 *HUMBERTO MOREY ALEJO. Artista plurifacético: pintor, escritor, director de teatro. Desde su llegada a la Selva viene participando a todo nivel en el movimiento de recuperación de la cultura regional.*

Su obra poética es dispersa y variada. En la actualidad prepara tres libros de próxima aparición: **Periplo, La Guitarra Incandescente y Canciones para los niños que vendrán.**

387 *IGOR CALVO CANEPA. Nació en Iquitos en 1948. Poeta, narrador y periodista. Ha estudiado Antropología y Literatura en universidades del país y el extranjero. Durante más de dos años recorrió diversos paises europeos y sudamericanos. Posée varios libros inéditos de poesía y de relatos.*

393 *JAIME VASQUEZ IZQUIERDO Catedrático de Historia en la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana (UNAP). Autor de numerosos relatos cortos y de la novela Río Putumayo . Ha sido premiado en numerosas ocasiones y certámenes nacionales por sus cuentos, situados siempre en ambiente amazónico.*

241 *ROGER RUMRRILL. Escritor y poeta. Autor de importantes ensayos sobre problemática amazónica, entre los que destaca* REPORTAJE A LA AMAZONIA *y* AMAZONIA HOY, *de la colección Debate Amazónico del CETA. Colaborador habitual de* SHUPIHUI, *Diario de Marka, Caretas, Agronoticias y otras importantes revistas peruanas.*

M. CEREZO BARREDO, sacerdote claretiano y profesor de Bellas Artes por la E. S. de B.A. de San Fernando, de Madrid. Tiene obra mural en Europa, Filipinas, USA y varios paises de América Latina. Como ilustrador su obra es internacionalmente conocida y difundida. Es permanente colaborador de SHUPIHUI y otras publicaciones del CETA.

INDICE DEL VOLUMEN VII (Nos. 21 - 24) 1982 DE "SHUPIHUI"

TEMAS

- **ARROYO,** José María. Panorama de la poesía en la Selva (23, 367)
- Avance Colonizador en Ecuador (21, 41)
- Biobibliografía (23, 237)
- **CHIRIF,** Alberto. Masacre en Uchuracay: Mucho más que ocho muertes (23, 351)
- **CALVO CANEPA,** Igor. Pregúntenle a Orestes Apagüeño (23, 387)
- **CALVO CANEPA,** Igor. Deca (23, 391)
- **D'ONADIO,** Antonio. El Canon es garantía para la Defensa de Nuestras Fronteras y el Desarrollo de Nuestro Departamento (22, 149)
- **DOUROJEANNI,** Marc. J. Bosques Amazónicos: Ecología y Desarrollo Rural (23, 251)
- **GARCIA SANCHEZ,** Joaquín. Hacia una interpretación de la Historia de las Misiones en América Latina (23, 329)
- **GASCHE,** Jürg; **CHIRIF,** Alberto; **LOPEZ PARODI,** José. Alienación y Resistencia: Reflexiones sobre una alternativa de Desarrollo Amazónico Nativo (23, 283)
- **GARCIA SANCHEZ,** Joaquín. Tres Viajes para una Despedida (23, 245)
- **MOREY ALEJO,** Humberto. La Serpiente Interminable: Siete Canciones a Jesús San Román que amó a la Amazonía (23, 375)
- **PONTONI,** Alberto. Perspectivas de la Penetración Petrolera (21, 7)
- **PONTONI,** Alberto. Políticas Petroleras del Perú de 1980 a 1982 (23, 313)
- Problemas de la Amazonía y Criterios, Objetivos y Estrategias que deberán orientar la acción Gubernamental y Privada frente a los mismos (23, 399)
- **RUMRRILL,** Róger. Jesús, Una Llamarada que se apaga en la Amazonía (23, 241).
- **REGAN,** Jaime. La Plebe y la Aristocracia: Autogestión en las Fiestas Populares de la Selva. (23, 269)
- **REMY,** María Isabel. Desplazamiento de Población de la Sierra a la Selva (21, 31)
- **SOTO,** Julio. Ecología de la Salud en Comunidades Nativas de la Amazonía Peruana (22, 159)
- **SUESS,** Paulo. Culturas Indígenas y Evangelización (21, 47)
- **VASQUEZ IZQUIERDO,** Jaime. El Doctor Cáceres (23, 393)
- **ZUMARAN,** Rosa María. El Estado de las Transnacionales (21, 13).

DOCUMENTOS

- Carta Pastoral de los Obispos de la Selva del Perú (21, 73)
- Decreto por el que el Gobierno Ecuatoriano cancela el Convenio con el Instituto Lingüístico de Verano (22, 191)
- Informe sobre la situación de las tierras de la Comunidad Nativa de Tsachopen presentado a la Comisión Pro-Defensa de Tierras Nativas y Campesinas de la Selva –Noviembre, 2 1981 (22, 175)
- Mensaje de los Obispos del Perú al Pueblo de Dios (21, 67)
- Misioneros Extranjeros en el Perú se pronuncian sobre la Guerra por las Islas Malvinas (22, 203)
- Síntesis de los Temas tratados en el Primer Congreso Indígena Nacional de Colombia (22, 195)

TEXTOS Y GLOSAS

- Asociación de Docentes de la UNAP (Comunicado) (21, 118)
- Campesinos, maíz, sangre inocente (Los hechos) (21, 111)
- Campesinos, maíz, sangre inocente (Reflexión Cristiana) (21, 115)
- Declaración ante los sucesos de Polonia (21, 121)
- El Cine y su responsabilidad con la Amazonía (21, 106)
- La Civilización del Cabello Corto (21, 122)
- La Visión Europea del Problema Indígena (21, 99)
- Primer Encuentro Nacional de Pueblos Indígenas (21, 109)
- Tercer Congreso Nacional Misionero de Ecuador (22, 209)
- Ultimo pronunciamientos en torno a los sucesos de Tarapoto (21, 117)

BIBLIOGRAFIA

- **BACA P.**, Amparo. El Turismo y las poblaciones nativas.ORDELORETO: División de Estudios y Proyectos. Iquitos – 1981 (21, 139)
- **CABEZAS**, Antonio y **ROSARIO**, Amable. La Emisora Regional para el Desarrollo. Editora Andina Quito 1980 (22, 227)
- Diagnóstico Socio-Económico de la Sub-zona de Nauta IV. Documento de trabajo ORDELORETO. Oficina Regional de Planificación. Iquitos 1981 (22, 227)
- Diagnóstico Socio-Económico de la Sub-zona San Lorenzo V. Documento de trabajo. ORDELORETO. Oficina Regional de Planificación. Iquitos, 1981 (21, 140)
- Directorio de Comunidades Nativas. Dirección de Reforma Agraria y Asentamientos Rurales. Ministerio de Agricultura Iquitos 1980 (22, 225)
- Manual du promoteur de la Sante. Asistance Médical Internationale.Impreso en Canadá (22, 225)

- **MEDINA,** M. Elena; **RUMRRIL,** Roger. Acerca del Pacto Amazónico. Centro de Investigación y Promoción Amazónica (CIPA) Lima 1981 (21, 141)
- **ORTIZ,** Dionisio, o.f.m. La Montaña de Ayacucho, Lima 1981 (21, 139)
- **PANAIFO TEIXEIRA,** Arnaldo. Cuentos... y ... algo más. Lima 1981 (22, 226)
- **RONDON AMARANTE,** Elizabeth Aracy; **NIZZOLI,** Verónica. Precisamos un chao. Depoimentos Indígenas. Ediciones Loyola. Sao Paulo 1981 (21, 142)
- **SERVICIO DOCUMENTAL EL SALVADOR AL FILO DE LA ESPERANZA.** Fundación Fernando Velasco. Celadec. Enero 1982 (22, 225)
- **SOBRINO,** Jon. Oscar Romero, Profeta y Mártir de la Liberación. Centro de Estudios y Publicaciones (CEP) Lima 1981 (22, 226)
- **TAVARES MONTEIRO,** Silvio. Anotacões para una historia rural do medio Amazonas. Emater AM. Manaus, 1981 (21, 142)

El impulso que ahora aparece en relación a la investigación de la resistencia indígena a todas las oleadas de penetración a nombre de la civilación occidental y cristiana y la revalorización de los movimientos histórico-regionales en los sucesivos ciclos económicos son, en buena medida, parte de la energía y la lucidez de este sacerdote español que había ligado su destino a la Amazonía.

R. Rumrrill

Próximo Número de Shupihui – 25

MUERTE Y RESURRECCION EN CENTROAMERICA

Información y Análisis
Un Desafio a los Creyentes