enero 1987

SUPUWU

Revista
Latinoamericana
de actualidad
y análisis

41

CETA
centro de estudios teológicos de la amazonía

Instituto de Estudios Ecológicos de la Amazonía
Biblioteca Amazónica
Iquitos Perú

Revista latinoamericana de actualidad y análisis
Publicada por el
CENTRO DE ESTUDIOS TEOLOGICOS
DE LA AMAZONIA (C.E.T.A.)
Vol. XII Ene/Mar 1987 Nº 41
Director: Joaquín García Sánchez
Secretaria General: Bibiana Daigle Pelletier
Coordinación General: José Alvarez
Consejo de Redacción y Colaboradores:
Jaime Regan, José María Arroyo, Basilio Mateos, Maximino Cerezo, Alberto Chirif, Juan Marcos Mercier,
Documentación: Alejandra Schindler
Bibliografía: Eloisa López de Soria
Ilustraciones: Maximino Cerezo Barredo
Fotocomposición: Alva Isern Catalao, Elita Tangoa
Corrección de Pruebas: Julia Ramírez Cabrera
Montaje: Rosín Azán Ayambo
Offset: Pedro Lerma, Juan Ruiz R.
Administración: Martha Pinedo
Edita: Publicaciones CETA
Imprime: Talleres del Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía
Redacción y Administración: Putumayo 355, ☎ 23-3552 – **Iquitos**-Perú.

Suscripciones:

Perú:	**I/. 400.00**
América Latina:	**$ 15.00**
Estados Unidos:	**$ 18.00**
Europa:	**$ 20.00**

ISSN 0254 – 2021

Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía
Biblioteca Amazónica
Iquitos Perú

41 SEPTIEMBRE

CONTENIDO

Presentación 5

TEMAS
- Cultura y Cosmovisión Andina *Xavier Albó* 9
- Situación Actual de los Pueblos Indios de la Amazonía: un breve acercamiento *María Eugenia Tamariz T.* 29
- Situación Actual de los Pueblos Indios Amazónicos (trabajo de grupos) 45
- Una Nación con 40 Naciones *Javier Albó* 65
- Religión Indígena Amazónica *Jaime Regan* 85
- Alteridad, Integración, Resistencia *Paulo Suess* 91
- El Ministerio Laico en América Latina *Dr. Jorge Pantelis M* . 115
- Situación Actual del Ministerio Laico en los Países Andinos . 123

DOCUMENTOS
- Sembrar la vida para cosechar la paz 129

TEXTOS Y GLOSAS
- Lineamientos para una Pastoral Nativa en la Amazonía Peruana 135
- Por la vida que es la libertad 139
- "El Alto Andagueda" 150
- Paraguay: Indígenas mueren en cacería de hombres 158

- Campaña Amazónica "Preservar la Amazonía": sumarios y resultados 164
- Represas amenazan el Xingu 168
- Conferencia Episcopal Peruana 173

AL RITMO DE LA NOTICIA 177

BIBLIOGRAFIA 187

CULTURA, COSMOVISION Y PROBLEMATICA INDIGENAS EN AMERICA LATINA

INTRODUCCION

LOS Pueblos Indígenas de América Latina han sufrido, desde los primeros tiempos de la Conquista, un proceso de expolio, aculturación y exterminio que aún no ha concluido. A lo largo de estos 500 años se les han usurpado sus tierras comunales, se les ha reducido a la esclavitud y al peonaje y se les ha impuesto una religión y una cultura que han minado su capacidad de resistencia. Como consecuencia, muchos pueblos han sucumbido y otros han sido totalmente asimilados por la sociedad dominante, integrando los estratos más bajos y explotados de la misma. Pero también otros muchos pueblos han sabido mantener su identidad cultural y religiosa, a veces de forma subterránea, a través de una historia de luchas cuajada de héroes, victorias, y también de derrotas.

En este número de SHUPIHUI presentamos los trabajos de un grupo de expertos en temas indígenas, la mayoría de ellos religiosos comprometidos con su causa, en los que se abordan temas relacionados con su cultura, religiosidad y problemática. En primer lugar, un trabajo de Xavier Albó cuyo título es "Culturas y cosmovisión andina", analiza la sociedad indígena andina, quechua y aymara, desde la época preincaica hasta el momento actual: rasgos culturales, características sociales, historia, etc.

Un segundo trabajo, de María Eugenia Tamariz, ("Situación actual de los pueblos indios de la Amazonía: un breve acercamiento"), nos introduce a la realidad indígena de nuestra región: ecología y características de la Hoya Amazónica, historia de sus pueblos, etc., Completa el artículo un apéndice fruto del trabajo de grupos realizado a partir de la exposición en un encuentro de pastoral indígena realizado en Iquitos en 1987.

"Una nación con 40 naciones" es el título de un segundo tema de Xavier Albó sobre el problema del nacionalismo en Bolivia, una nación artificial formada a raíz de la independencia por una oligarquía criolla o extranjera por encima de 39 naciones indígenas oprimidas y explotadas.

Jaime Regan nos habla, en un breve pero denso trabajo, sobre la "Religión indígena amazónica": mitos, estructura del universo, idea de Dios, espíritus, sueños, chamanismo, ritos del ciclo de la vida y mesianismo.

Paulo Suess ("Alteridad, integración, resistencia"), analiza el problema de la causa indígena en América Latina, con su historia de despojos, resistencia y lucha por la liberación. Se estudian en el trabajo temas como cultura indígena, el problema de la tierra, identidad indígena, Estado Nacional, resistencia indígena y alianzas con otros sectores oprimidos, papel de la Iglesia (evangelización, inculturación, opción por los pobres...), etc.

En una última parte se presentan algunos trabajos extractados de las Conclusiones del I Encuentro de Teología Andina realizado en Bolivia en octubre de 1986. El Dr. Jorge Pantelís ("El ministerio laico en América Latina. Apuntes para una aproximación histórica") introduce el tema del laicado en el subcontinente americano y analiza su papel en la historia de la Iglesia, desde la época colonial hasta los conflictivos momentos actuales (crisis de identidad, iglesia popular, opción por los pobres...).

Una segunda parte que estudia la "Situación actual del ministerio laico en los países andinos", es el resultado de uno de los trabajos de grupos realizados en el encuentro.



CULTURAS Y COSMOVISION ANDINA

temas

XAVIER ALBO

A diferencia de la mayoría de grupos étnicos representados en este seminario, los grupos andinos tienen las siguientes características:

- demográficamente fuertes, incluso mayoritarios en sus países o al menos en sus regiones
- desde hace siglos forman parte orgánica de las sociedades nacionales-estatales en que se insertan
- pese a lo cual, mantienen rasgos importantes de su propia identidad étnica y cultural.

Por todo ello, su análisis nos puede ayudar a comprender mejor las posibilidades y limitaciones de un proyecto que incorpore la problemática de identidad de las nacionalidades (etnías, etc.) y también las complejas relaciones de clase/etnía.

RASGOS DE LA EVOLUCION HISTORICA

A los inicios: unidades pequeñas relativamente aisladas (sólo huellas arqueológicas)

Unidades mayores, organizadas según esquema **transversal** que corta varios pisos ecológicos: costa/valle/puna-altiplano/valles/yungas/pie de los llanos tropicales (más o menos complejo, según el grupo y la época).– El principio de unidad del grupo **no** es una jurisdicción geográfica, sino más bien la filiación de descendencia de un mismo ancestro, sobre todo por línea masculina (**ayllu**). Los diversos ayllus se encuentran interdigitados (como la trama de un tejido) en un amplio espacio. Lo mismo ocurre, por tanto, con sus variantes culturales, lingüísticas, etc.

Por crecimiento y creación de unidades derivadas, o también por conflictos, conquistas y fusión parcial de grupos, se crean unidades más amplias, en las que prevalece un sistema de organización **dual**: una mitad algo superior (de arriba, derecha o simbólicamente masculina) vs. otra inferior (de abajo, izquierda o simbólicamente femenina), que implican dos gobernantes, que trabajan juntos y a cierto nivel se controlan mutuamente, evitando así el crecimiento de un grupo único hegemónico. Con este esquema hay permanentes flujos y reflujos entre una mayor dispersión de unidades y mayores alianzas regionales, como Chavín, Chimú, Wari, Tiwanaku, Inka.

Lo que más conocemos es el período inmediatamente anterior a la Conquista española, Inka, cuya base organizativa fue el Tawantinsuyu (los 4 "suyus" u jurisdicciones unidas), y el período inmediatamente anterior, caracterizado por señoríos más locales. En ambos casos hay las siguientes bases de la sociedad:

- económica: el control del máximo de pisos ecológicos por parte de cada unidad.

- social-política: unidad **ayllu**, o diversos niveles de alianza de ayllus, con un esquema **dual**: dos mitades, dos señores, etc.

- ideológico: un modelo de reciprocidad, rotación de cargos, etc. religión con **wakas** locales y sol Inka.

A medida que la organización se hace más compleja surge (bajo capa de reciprocidad) una elite hereditaria gobernante: los kuraka en niveles inferiores, y los inka en el nivel máximo del Tawantinsuyu. Esa elite recibe los beneficios del **trabajo excedente** de los de abajo y a cambio retornan obras de infraestructura, ayudas en emergencia climática, protección, etc. Todo ello ocurre sin destruir las unidades inferiores, sino manteniendo en ellas ciertos márgenes de autonomía.

- Por su redistribución ha sido llamado imperio socialista

- Por su poder, estado despótico

- Por su articulación entre tributo y autonomía de abajo: modo de producción "asiático".

Con el Tawantinsuyu los ejes transversales se articularon en un eje **perpendicular N-S** que iba de Quito al N, a Chile y Argentina.

Los españoles con su invasión y conquista desestructuraron este sistema. Empezó un despoblamiento debido a: violencia física, violencia estructural (destrucción de la base económica-social), y pestes por nuevas plagas contra las que no estaban inmunizados los nativos. La nueva sociedad colonial se montó sobre esas bases:

- Económica: se rompe el esquema de verticalidad. Cada comunidad es "reducida" a unos pequeños límites geográficos, y con ello se empobrece. Además, el tributo ya es en **dinero y productos por cantidades fijas**, al margen del dinero, etc. La institución andina de la mitá (cargos y servicios por turno) da lugar a la mita minera. Todo comunario debe pasar por la mina cada 6 años, para conservar su derecho a la tierra.

- Social: las unidades étnicas se diluyen y aparece una masa más uniforme de "indios" o "indiada", subdividida en los indios "de tasa" (comunarios, tributarios) y los "yanakuna" (servidores sin tierra, en haciendas, minas, ciudades, etc.).- Los kuraka son reducidos a apéndices del sistema colonial, para entregar la tasa, sujetos a los corregidores.

- Ideológica: Se pierde la reciprocidad para dar lugar al lucro y la acumulación.– Surge una nueva sociedad de "castas" basadas en ficción de sangre y nobleza: españoles peninsulares, criollos, mestizos, cholos, indios nobles, indios del común; negros, mulatos, zambos.– La religión cumple un rol ideológico: se conquista para "salvar", ser cristiano es vivir de acuerdo a las normas del de arriba.

Repúblicas modernas (Ecuador, Perú, Bolivia). En una primera fase, se mantiene fundamentalmente el esquema colonial. Pero en la 2a. mitad del siglo XIX el estado ya no necesita el tributo indígena para sostenerse por surgir fuentes alternativas (exportación del cacao en Ecuador, guano y minería en Perú, minería en Bolivia). Entonces empieza la **expoliación de tierras** de comunidades. De indio comunario se pasa en gran medida a peones de haciendas.

- Económicamente: haciendas (se complementa un proceso iniciado parcialmente en la colonia)

- Socialmente: la "indiada" mantenida al margen como mano de obra sin mayores derechos

- Ideológicamente: Neo-racismo: darwinismo social a la criolla. Progreso: propiedad privada (y por tanto, posibilidad de "vender", i.e. perder tierras).

Ultimas décadas: Concepción más "populista" del Estado, que incorpora también a las poblaciones campesino-indígenas, pero **uniformándolas**: voto universal, castellanización, etc.– Unos van emigrando y entrando a la periferia marginal urbana; otros siguen como pequeños parcelarios rurales; queda una porción en antiguas comunidades. Pero la pérdida de patrones hace revivir siquiera parcialmente el antiguo esquema comunitario. Toman mayor cuerpo los esquemas clasistas también en el sector rural.

Esta historia sigue en parte viva en la memoria, largo y corta, del pueblo, y nos ayuda a entender diversas dimensiones de la situación actual. Epocas pasadas no han quedado borradas totalmente, pero se le han añadido nuevos componentes.

Sin embargo, estas poblaciones andinas –en mayor o menor grado, según los momentos y las regiones– no tienen ganas de dormir como "pueblo": han tenido y tienen su lucha permanente, y mantienen su propia cultura y cosmovisión, aunque sea a una escala muy reducida (fundamentalmente la comunidad, aunque con posibilidades de agrupación mayor), y con muchas atrofias y distorsiones impuestas por la sociedad dominante. Aquí veremos (a) algunos rasgos más centrales de esta cultura andina actual, y (b) hitos importantes en la lucha de estos pueblos. Me fijaré especialmente en la región AYMARA. Para ver la expansión actual del mundo andino, ver mapas 1-3. (El mapa 4 compara con la expansión geográfica de grupos indígenas en el Oriente bajo de Bolivia). Demográficamente se trata de aprox. 10-15 millones de habitantes (según la rigidez de los criterios; no hay estadísticas muy precisas), de los que 1-2 millones son Aymaras (Bolivia y algo Perú), unos pocos miles, Uru-Pukina (Oruro: Bolivia) y el resto Quechua (2-3 millones Bolivia, 1-2 mill. Ecuador, resto Perú).

RASGOS CULTURALES MAS IMPORTANTES

PREVIO: No cabe hablar de rasgos "eternos" de una cultura. Aunque en todos ellos, la tradición cultural-histórica deja su huella profunda, sus expresiones y sentidos vienen a la vez muy marcados por las condiciones socio-económicas bajo que se mueven, y éstas evolucionan más o menos de un lugar y tiempo a otro. Aquí mostramos el esquema más bien tradicional.

Económico

Internamente, dentro de la comunidad, se mantiene en pequeña escala mucho del control del máximo de recursos por parte de cada familia: cada una tiende a tener terrenos dispersos en todos los sectores de la comunidad para diversificar riesgos (no ponen todos los huevos en la misma canasta) y, como consecuencia, en cada área significativa de la comunidad se reencuentran terrenos de la mayoría de las familias. (Ver los gráficos 5 y 8).

A su vez, las familias intentarán también diversificar sus recursos y riesgos a lo largo del año, de modo que sembrarán diversos productos y variantes en varias épocas, lugares y alturas. (Ver gráfico 5).

El resultado de todo ello es una red sumamente compleja de terrenos y de actividades, que lleva a una complicada organización social-ritual. Todo el proceso matrimonial, por ejemplo, está ligado a regular el acceso al recurso más esencial: la tierra. Este esquema se liga también a un valor central de la cultura andina (y de muchos pueblos campesinos): "de esta forma no seremos muy ricos, pero tampoco muy pobres": algo fallará, pero algo se salvará.

Es un sistema orientado ante todo a la subsistencia y el autoconsumo, y que funciona con los niveles tecnológicos actuales. Pero puede irse deteriorando con la presión sobre la tierra, tanto por crecimiento demográfico, como por expoliación de tierras; por mayor dependencia del mercado (en insumos, en bienes comprados considerados ya necesarios), etc. De ahí viene la incorporación de nuevas actividades orientadas a conseguir plata (venta de productos agríco-

las u otros, a veces a costa del alimento necesario; venta temporal de la fuerza de trabajo en la ciudad, minas o plantaciones capitalistas, etc.).

Social-Organizativo

La comunidad andina ha sido llamada a veces un "mini-estado" por mantener sus esquemas internos, con su propia organización, aunque en muchos lugares ahora se llame "sindicato campesino", "municipio", etc. Esta se caracteriza por:

- Las principales decisiones, se logran por consenso o casi-consenso en asambleas comunales de todas las familias, representadas ordinariamente por el padre (u otro, si él no está).

- Todo el mundo tiende a pasar por un "camino" de gradual ascenso social mediante cargos de creciente responsabilidad, tanto ceremoniales (ej, cabecilla de baile, pasante, prioste) como cívicos (alcalde escolar, dirigente...). Por eso hay alguna forma de rotación de una familia tras otra en esos cargos, junto con criterios de selección entre los varios que ya han alcanzado determinado nivel (ej. el más eficaz, o el más criticón, o el más prudente, o el más rico, o el más flojo... depende de los lugares y la importancia del cargo). El cargo es una "carga" económica de la que se sale más pobre, pero con mayores lazos de reciprocidad con otros comunarios, y con mayor prestigio. Los mayores que ya han pasado por todos los cargos son "pasados" y son más respetados, especialmente si se desempeñaron bien en sus responsabilidades anteriores.

- Las mujeres participan como "esposas" en el mismo esquema (los cargos van a la unidad familiar), aunque no juegan un rol público formal. Pero las decisiones importantes privadas y comunales no se harán sin consultas previas de cada marido con su mujer.

- El resultado de todo ello es que la comunidad no tiene una pirámide social (pocos más ricos en la cúspide; una base ancha de los más pobres) sino un **rombo social**: una mayoría relativamente igual, con unos pocos arriba y otros pocos más pobres. Pero el sistema impide que crezcan mucho los dos extremos. Es una sociedad algo desigual, pero con límites más o menos controlados.

Las principales modificaciones-distorsiones al sistema provienen (a) de la creciente incorporación a la sociedad dominante, por ej. mediante migraciones y mayor diversificación de oficios, desigual incorporación a la producción para el mercado, a la educación formal y subsiguiente acceso a ocupaciones, etc. y (b) por la diversificación religiosa: grupos protestantes atacan las expresiones ceremoniales que implican alcohol; si una parte ya no participa, se resquebraja el esquema, surgen formas alternativas de prestigio mediante acumulación individual (ej. por tener camión o casa más lujosa).

Lo anterior suele funcionar por lo menos al nivel de pequeña comunidad (de 20 a 200 familias). Sólo en algún lugar (ej. Norte de Potosí, Bolivia) se mantienen niveles superiores de la antigua organización social del **ayllu**, que agrupa en unidades superiores a pequeñas comunidades hasta más de 1000 familias y más de 100 kms. de largo. Pero en la mayoría de los lugares la penetración de haciendas atomizó y dispersó cada comunidad. Con todo, a este nivel los llamados **sindicatos campesinos** están recuperando los niveles superiores de organización. Estos sindicatos al nivel de la pequeña comunidad son ordinariamente sólo un nuevo nombre de la organización comunal tradicional. Pero a niveles superiores (central, federación) han ayudado a reencontrar el sentido de unidad de muchas comunidades, con sus problemas comunes, su lucha común tanto clasista como cultural (esto último, especialmente en Bolivia) y su articulación con la sociedad global de cada país.

Ideológico

El criterio central de la comunidad sigue siendo la **reciprocidad** que encuentra cierto equilibrio entre las necesidades individuales y comunales, que percibe todo ascenso como ligado a la edad y a niveles crecientes de **servicio**. En este contexto tiene también un valor central tanto el **trabajo** (en las comunidades no hay mendigos) como la **celebración** (todo está realizado en una atmósfera ritual). Al mismo tiempo, entre comunidades o zonas de comunidades hay cierto sentido de **competencia** que puede evolucionar tanto hacia niveles de un mayor estímulo creativo, como de conflictos crónicos esterilizantes.

Cosmovisión religiosa

Es una dimensión central de la esfera idelógica, y está asociada muy íntimamente con las esferas económica-productiva y social-organizativa a que nos hemos referido antes. No se reduce a éstas últimas, pero se entenderá sólo si se ve todo en su **globalidad**, evitando ver lo religioso como algo aislado del resto.

Como punto de partida, es importante recordar que la actual religiosidad andina en una nueva síntesis entre un mundo de creencias andinas y otro mundo traído por los misioneros (**sincretismo**), y que el "cristianismo" llegó acá demasiado de la mano de los conquistadores y del sistema colonial explotador. Por ser nueva síntesis, sería tan equivocado decir que se trata sólo de las creencias andinas de siempre con sólo un barniz cristiano, como decir que es un cristianismo europeo con sólo expresiones folklóricas precoloniales. Pero, a su vez, supuesto que esta nueva síntesis nació bajo la represión de una conquista y y de un sistema colonial, ha surgido un doble nivel de expresión religiosa:

(a) la religiosidad más "oficial", ligada al mundo de arriba, reproductor de la sociedad existente. Se asocia más (aunque no con un rigor de precisión arqueológica o histórica) a las formas "cristianas europeas", a los curas como ministros, etc. Sus ideas más centrales son el poder y el orden, como algo sacral. Su rito central: la misa.

(b) la religiosidad más "clandestina", ligada al mundo de abajo (o mejor, de adentro). Está más presente en la vida ordinaria de la pequeña comunidad y de la familia y se asocia **más** a las formas andinas, a los yatiris (u otros nombres locales) como ministros, etc. Sus ideas más centrales son el poder generador de nueva vida y a la vez protector de la comunidad o familia. Su rito central: las ofrendas (llamadas indistintamente misa/mesa). Este mundo de adentro está ligado a todo lo telúrico: la naturaleza más cercana, vista como un lugar de acción de numerosos seres vivos sobrenaturales.

Los niveles (a) y (b) están íntimamente relacionados y se complementan dialécticamente. Pese a la tendencia señalada a aso-

ciar cada uno con una fuente histórica de creencias (europeas/andinas) hay muchos cruces e identificaciones dobles. Ej. en el nivel oficial sol y hostia (custodia) pueden identificarse; en el clandestino, madre tierra (**pacha mama**) y virgen, también; es frecuente que los santos y santas (incluidas advocaciones de la Virgen) se "aparezcan" en piedras; etc, etc.

Ambos niveles son objeto de actividad ritual especial en asociación con (1) los misterios de la naturaleza, tanto en la producción agropecuaria, como en la salud, como en las calamidades y fenómenos naturales (ej. rayo, granizo), (2) los ciclos naturales: diversas épocas del año, que a su vez reflejan los ciclos productivos; el crecimiento y muerte de cada persona, con sus subsiguientes ritos de paso, y (3) la sociedad, con la unidad comunal, los diversos roles sociales, y –ahora– la subordinación a la sociedad global no-india-campesina. Resulta imposible detallar aquí todo ello. Como ej. de (2), ver el cuadro en fotocopia n. 6, con la correlación entre actividades agrícolas y ciertas actividades rituales, en el altiplano aymara.

Como toda religiosidad, y como todo sistema simbólico, la religiosidad andina también es **ambigua por definición. Sus ritos, símbolos y creencias pueden esclavizar pero también liberar. Depende de los referentes que se enfaticen. Un sistema simbólico es ante todo un lenguaje** con el que pueden transmitirse mensajes distintos, según quién lo use. Precisamente ahí está el desafío de la evangelización. Pero el punto de partida de ésta es necesariamente usar este lenguaje simbólico propio de cada cultura.

Ej. de acomodación espontánea del mismo universo simbólico andino a diversas circunstancias:

- la **pacha mama** (madre tierra), invocada como fertilizadora para la producción agrícola. (campesinos)

- el mismo tipo de rituales se ofrecen al **tiu** (a veces llamado el "marido" de la pacha mama), que vive en el interior de la tierra, para socilitar la fecundidad de las vetas de mineral. (mineros).

- Tanto la **pacha mama** como el **tíu** son invocados por la población andina ya urbana para buscar la multiplicación del dinero (comerciantes urbanos). A este nivel, han surgido en las últimas déca-

das peregrinaciones masivas, como Urkupiña (Cochabamba), donde se juntan cientos de miles de gente de todo Bolivia. Allí el rito central es arrancar piedras del santuario mariano, como "préstamos" para inversiones de capital durante el año.

- Asimismo, en este proceso de transformación, las celebraciones con cargos evolucionan desde la igualdad de servicios y oportunidades hacia un servicio por el que pasan todos (pequeña comunidad rural), hasta grandes gastos suntuarios de sólo unos pocos más ricos que subrayan así su mayor status económico, por el que se sienten mejores que la mayoría (ciudad).

Esta ambigüedad es global y se extiende a todo. No es posible por tanto la "pastoral de la margarita", que deshoja los diversos elementos de una cultura para quedarse con lo bueno y botar lo malo. Hay que aceptar globalmente la cultura y el sistema de valores de un pueblo, y desde dentro infundirle los valores cristianos.

La situación explicada cuestiona también una evangelización excesivamente mediatizada por un mundo cultural muy distante, como son la mayoría de las expresiones "culturales" por las que se nos ha trasmitido la fe. Por muy privilegiado que sea el ambiente cultural judaico de 20 siglos atrás (y sin duda lo es), hay que darse cuenta de, que una cosa es la fe y la buena nueva, que es universal, católica, y otra cosa es el ropaje cultural en que nos llega. Este último tiene que intentar trasmitirse en **cada cultura**, que así pasa a ser el "antiguo testamento" de cada pueblo (Gorski). Este es un gran desafío no sólo antropológico y pastoral, sino también teológico.

LA LUCHA DE UN PUEBLO QUE NO QUIERE MORIR

La resistencia del pueblo andino a ser destruido empezó ya con la conquista:

- Hay inkas hasta 1572, en parte como "títeres" de los españoles, pero también como una línea de resistencia, (ej. Manku Inka), hasta que el último de ellos, Tupaq Amaru I, fue ejecutado por el virrey Toledo en el Cusco, en contra del clamor de muchos, incluidos algunos misioneros.

- **Takiy Unquy** 'la enfermedad del baile-anto ritual'. Movimiento masivo de resistencia de fines del s. XVI, a través de la acentuación de ritos andinos. Influyó en la subsiguiente represión de tipo inquisitorial o "extirpación de idolatrías" a principios del siglo XVII. Al final se apaciguó en parte porque lo andino ya era más clandestino, en parte por tolerarse más desde arriba al considerarlo simples "supersticiones".

- La gran sublevación general de **1780**. Cubrió toda la región del antiguo Qullaysuyu y más, desde el norte del Cusco hasta el norte de Argentina y Chile. Sus principales exponentes:

  Tomás Katari y sus hermanos (cerca de Potosí). Era una familia de kurakas pobres. Tomás viajó hasta Argentina en busca de "justicia", pero descubrió que la ley estaba con los españoles. al final todos fueron ejecutados, pero pusieron en marcha la rebelión ya en agosto 1780, expandiéndose por todo el sur-centro de Bolivia y zonas aledañas.

  Tupaq Amaru, su esposa Micaela Bastidas y sus parientes. (Cerca del Cusco). Era kuraka rico, con haciendas, muchas mulas, y formación sólida en colegio para hijos de caciques. Fue el principal rebelde, se levantó en nov. 80, con un juicio formal contra los abusos de un corregidor, que fue ejecutado. Se hizo llamar Inka. Buscó alianza con criollos y mestizos, que también tenían quejas contra las reformas borbónicas de Madrid, pero éstos no se fiaron (prevaleció el esquema racista de castas). Ejecutado con su sra. y otros en el Cusco. Sus parientes siguieron durante otro año.

  Julián Apasa, su esposa Bartolina Sisa, su hermana Gregoria Apasa y otros (cerca de la Paz), surgió hacia marzo 1781, tomando el nombre combinado Tupaq Katari, como síntesis de los dos anteriores. Con él se llegó a funsionar el movimiento nacido al sur (Kataris) y el del norte (Amarus). Colaboró en los cercos exitosos de Puno y Sorata, con los Amarus. Juntos emprendieron el de La Paz, que duró 110 días, siendo derrotados al fin por ejércitos más poderosos. Murió descuartizado por 4 caballos, diciendo "volveré hecho millones". Este lema sigue vivo en la memoria popular hasta hoy.

Aunque citamos a los líderes, en torno a ellos, se movilizaron cientos de miles de indios, principalmente comunarios, en un área de más de 200 Kms. de largo.

En esta rebelión es importante:

- el paso, en varias instancias, de alianzas tácticas con criollos hacia un conflicto que a la vez reflejaba las contradicciones más fundamentales tanto de castas como de intereses económicos;

- el rol que jugó la organización comunitaria, la red familiar, y en ésta última, algunas mujeres;

- la posición ambigua de los kurakas (algunos líderes, otros ejecutados por su servilismo a los españoles);

- Se levantaron los comunarios, más que los peones de haciendas.

- la iglesia también fue ambigua. El obispo Moscoso, del Cusco, al principio apoyaba las demandas de Tupaq Amaru, pero cuando éste se levantó abiertamente, lo excomulgó. Entre los curas hay algunos que apoyaron el movimiento, y fueron condenados por el régimen español, y otros que fueron ejecutados por los rebeldes como castigo a sus abusos;

- la memoria de esta gran sublevación sigue viva. En Perú ha sido recuperada por el sistema; en Bolivia sigue en manos del movimiento popular.

La Independencia, desde la perspectiva andina, fue más bien una empresa de criollos. Algunos de ellos habían participado incluso activamente en la represión de los indios sólo 3 ó 4 décadas antes. Sólo algunos líderes y guerrilleros con su ascendente personal llegaron a movilizar a comunidades andinas, pero nunca al nivel masivo de 1780 y en ningún caso el liderazgo estuvo en manos de comunarios.

Durante todo el proceso de expoliación de comunidades (2a. mitad s. XIX y s. XX), hubo permanentes sublevaciones de las comunidades afectadas, que llegaron a organizarse a niveles vastos. Con frecuencia los grupos no-indios que querían llegar al poder se apoyaban en este descontento de las comunidades para buscar

alianzas; pero, cuando llegaban al poder, se comportaban contra las comunidades, al igual que sus predecesores. Lo mismo ocurrió en el Perú cuando fue invadido por Chile en 1879: los líderes comunarios de Huancayo pasada la guerra fueron ejecutados por sus ex-aliados, ahora consolidados en el gobierno.

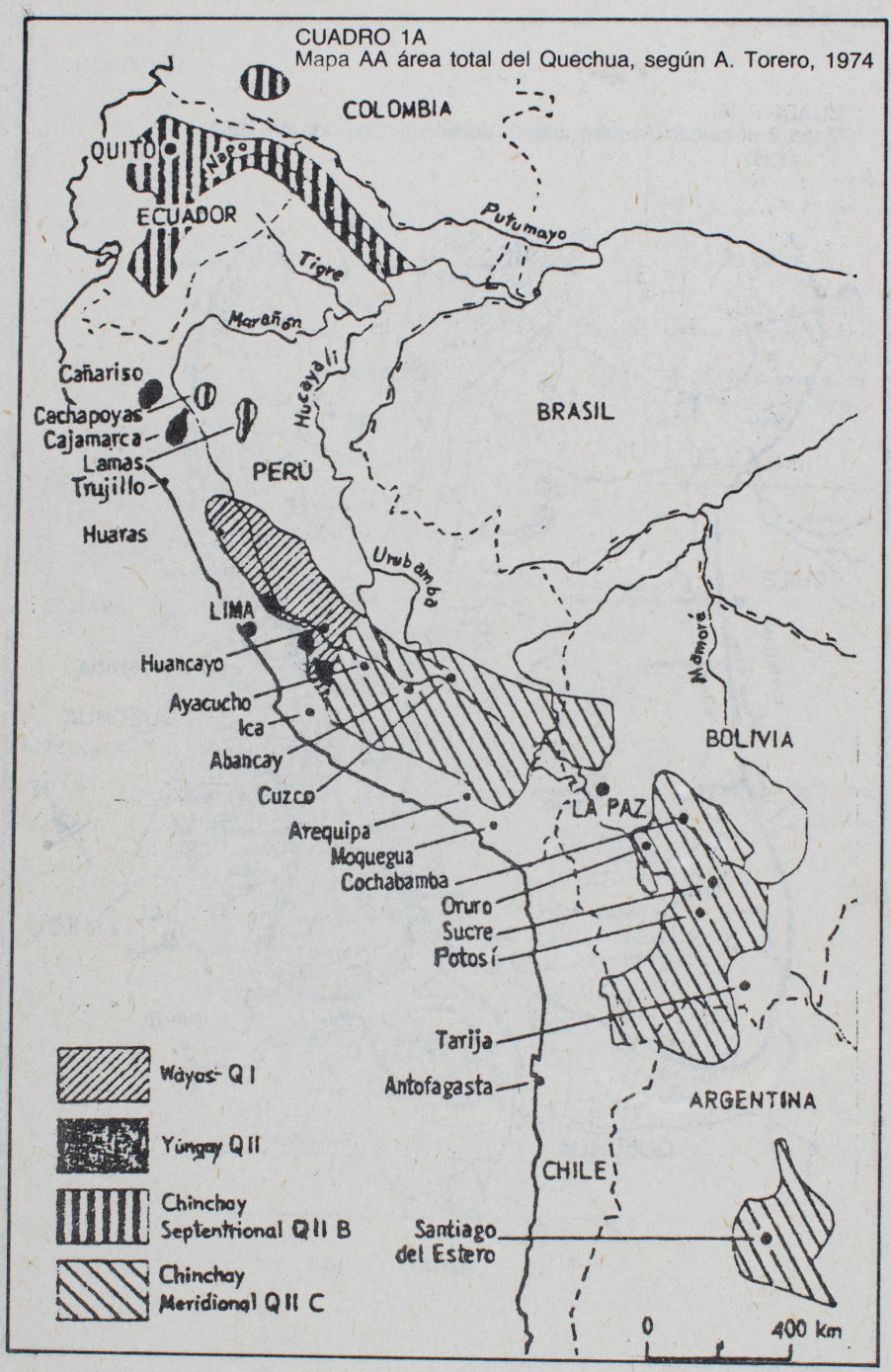
En Bolivia, después de la derrota del Chaco, surgieron muchos movimientos contra los patrones en las haciendas. Se preparó así la Reforma Agraria de 1953 que, por tanto, no fue un "regalo del gobierno", como repite la historia oficial. en las reformas agrarias posteriores de Perú y Ecuador la participación popular fue menor.

Desde los años 1970 ha surgido, también en Bolivia un nuevo y fuerte movimiento campesino, liderizado de nuevo por las comunidades aymaras, donde es más esta fuerte larga memoria histórica y también sobrevive mejor la vida y cultura propia (pese a las parcelaciones de la reforma agraria). Este movimiento, conocido como katarista, generó primero la Conf. Nacional Campesina "Tupaq Katari" que posteriormente se ha llamado Conf. Sindical Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia. Logró deshacer el esquema de dependencia gubernamental, iniciado por el MNR en los años 50 y consolidado con el llamado "pacto militar-campesino" de los años 60-70. Tiene también ramas políticas, fragmentado en diversos mini-partidos unos más "indios' otros más "clasistas", pero su principal expresión es la unitaria CSUTCB, que agrupa a casi todos los campesinos del país. Supera el falso dilema etnía/clase con el lema: "Hay que luchar viendo nuestra realidad con dos ojos: como clase explotada y como pueblos oprimidos".

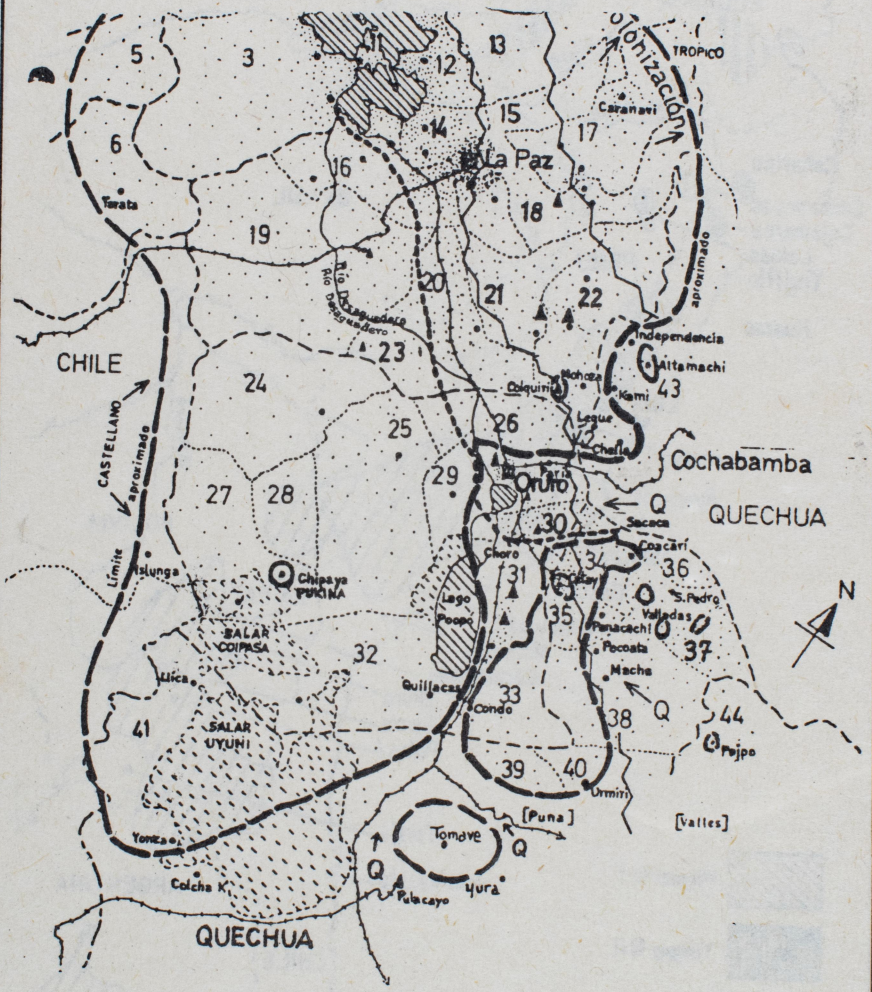
Por lo mismo ha buscado la alianza con los obreros mediante la COB (Central Obrera Boliviana), no sin tensiones ("te traeré cigarrillos, pero tú lústrame los zapatos).
.Una interesesante manifestación de su lucha actual es el proyecto LEY AGRARIA FUNDAMENTAL, iniciativa del CSUTCB, que pasó por muchas instancias de discusión y ampliados, culminando en un congreso de 200 campesinos. Merece ser discutido y estudiado por grupos de otros países por nuevos planteamientos como los siguientes: la autonomía de las comunidades; la propiedad basada en el trabajo (incluida la recolección en grupos selvícolas); el derecho originario de las comunidades, anterior al estado; la utopía a la que se quiere llegar mediante unidades de producción asociada/comunitaria;

una nueva concepción del estado (plurinacional, descentralización a favor de las comunidades y de sus organizaciones, con cogestión en empresas estatales y cogobierno en los organismos estatales relacionados con el campo), etc.

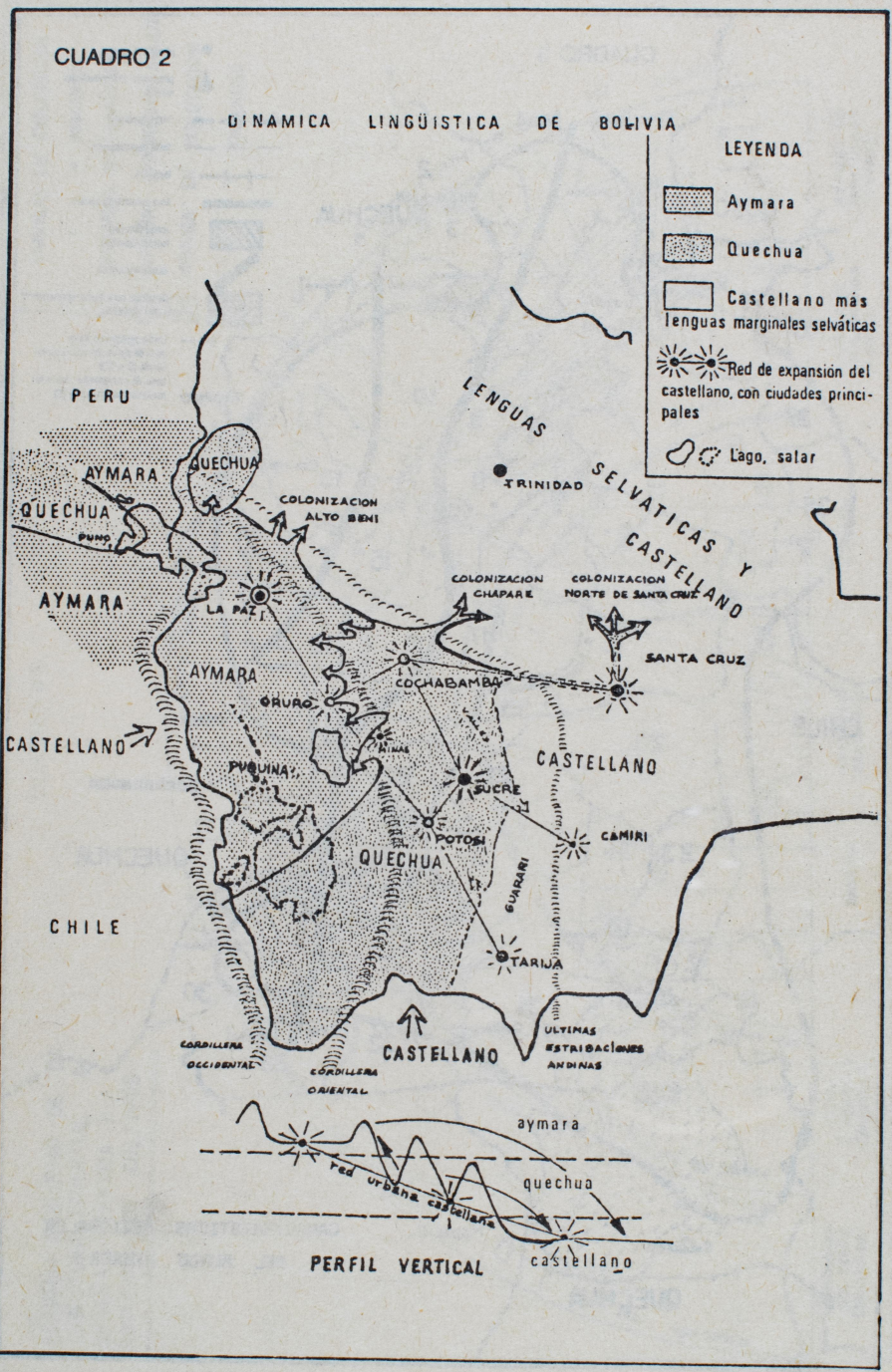
CUADRO 1A
Mapa AA área total del Quechua, según A. Torero, 1974

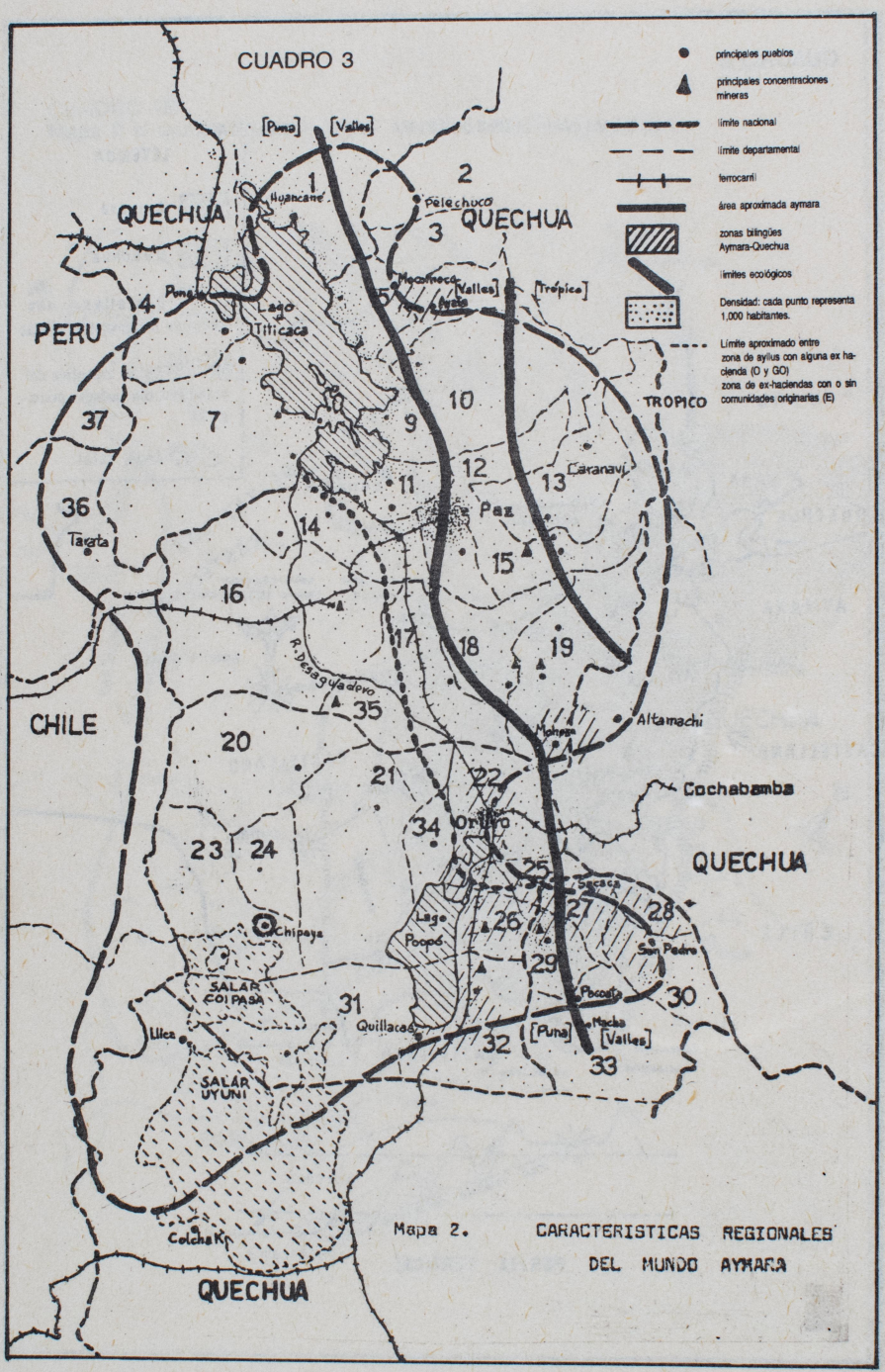


CUADRO 1B
Mapa 2 el mundo Aymara actual. Versión actualizada en 1984



CUADRO 2

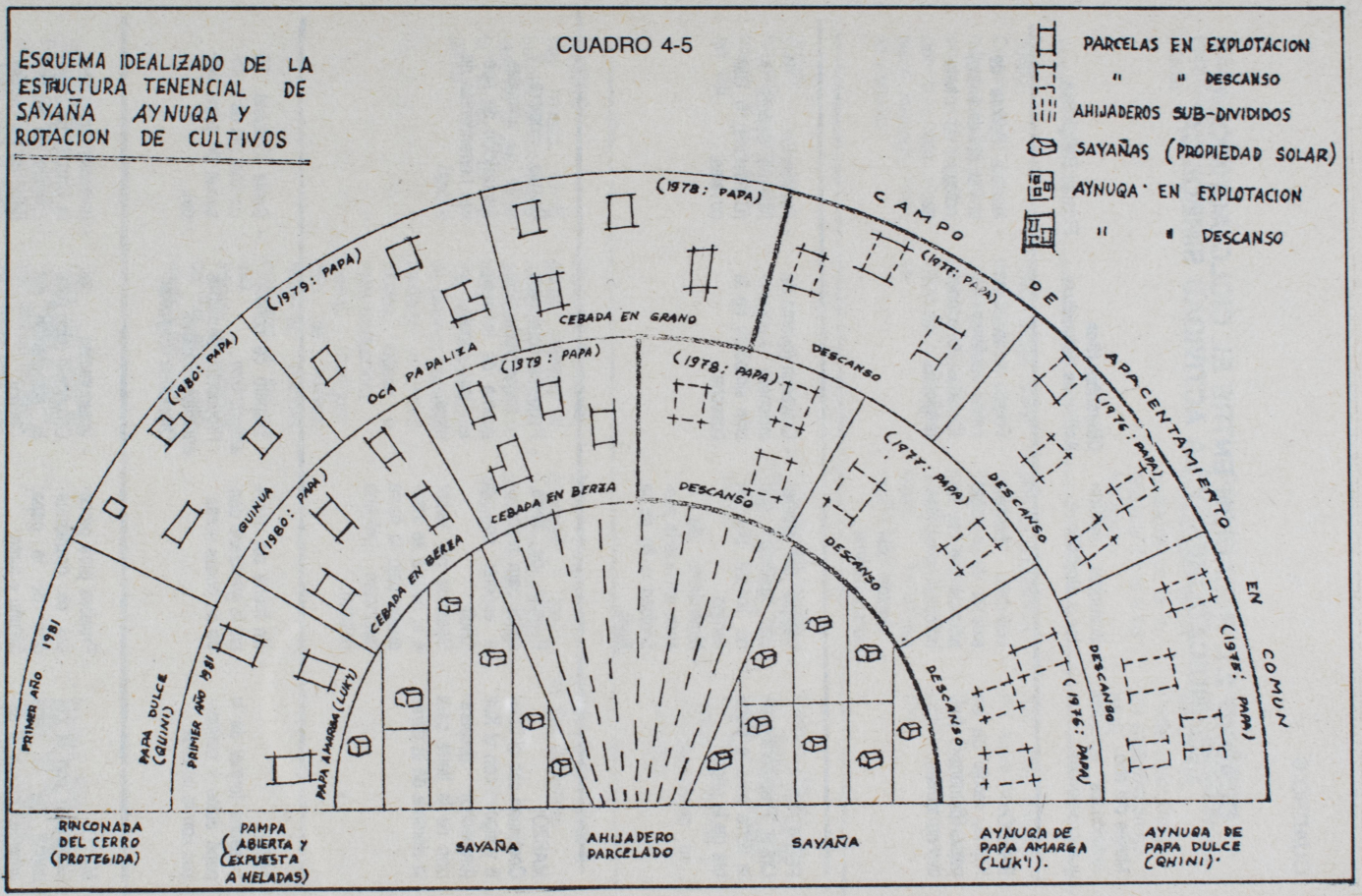

DINAMICA LINGÜISTICA DE BOLIVIA
LEYENDA
Aymara
Quechua
Castellano más lenguas marginales selváticas
Red de expansión del castellano, con ciudades principales
Lago, salar
PERU
AYMARA
QUECHUA
PUNO
AYMARA
LA PAZ
AYMARA
ORURO
CASTELLANO
PUQUINA
QUECHUA
CHILE
COLONIZACION ALTO BENI
LENGUAS SELVATICAS Y CASTELLANO
TRINIDAD
COLONIZACION CHAPARE
COLONIZACION NORTE DE SANTA CRUZ
SANTA CRUZ
COCHABAMBA
CASTELLANO
SUCRE
POTOSI
CAMIRI
GUARANI
TARIJA
CASTELLANO
ULTIMAS ESTRIBACIONES ANDINAS
CORDILLERA OCCIDENTAL
CORDILLERA ORIENTAL
aymara
quechua
red urbana castellana
castellano
PERFIL VERTICAL



Mapa 2. CARACTERISTICAS REGIONALES DEL MUNDO AYMARA

CUADRO 4-5

ESQUEMA IDEALIZADO DE LA ESTRUCTURA TENENCIAL DE SAYAÑA AYNUQA Y ROTACION DE CULTIVOS



CUADRO 6

CUADRO 2.1. RELACION ENTRE EL CICLO AGRICOLA, LOS INDICADORES, Y LA ACTIVIDAD SIMBOLICA

Meses del año. Actividades agrícolas y sus procesos.	**Indicadores naturales y simbólicos**	**Diferentes ritos Actitudes defensivas**	**Fiestas Religiosas**
ENERO: K'ipha, recojo de las papas primerizas (cultivo no formal).	- Mak'unku (semilla exterior de la papa) anuncia que hay tubérculos en las plantas - Vientos del Sur (anuncia helada)...	- Fogata en todas las casas, defensa antihelada. Oraciones religiosas.	- Nuestra Señora de la Paz (24 de enero) indicador de la helada.
FEBRERO: Qhulli. Preparación de la tierra para la siembra de la papa.	- Celajes del atardecer, anuncian que no lloverá por un tiempo. - Movimiento de la luna, anuncia la continuidad o fin de la lluvia.	- Quwacha (quema de incienso) Inauguración simbólica de la cosecha.	- Purificación de Nuestra Señora de (Candelaria) o Carnavales.
MARZO: Continuan con el Qhulli y siguen con el Kuti (barbecho) preparación de la tierra para la siembra de la papa.	- Puñado de tierra, señal para proceder o esperar con el Qhulli. - Gusanos por temor a la helada se introducen bajo la tierra (anuncian próxima helada).	- Pago a la tierra para su mejor producción, quema de incienso en los papales y otros.	- Ramos, compra y venta de animales. Adquisición de nuevas herramientas de trabajo.
ABRIL: Cosecha formal de la papa dulce y comienzos con la amarga.	- Un fuerte sol, anuncia la granizada dentro de pocas horas.	- Disparo de cohetes antigranizos. - Producción de nubes artificiales-fogatas. - Oraciones religiosas.	- Santa Catalina, 29 de Abril (fin de la cosecha de papa dulce).
MAYO: Continúan con la cosecha de la papa amarga, inician la se-	- Pruebas para procesos de deshidratación de la papa: Ch'uñu y tunta.	- Inauguración del Ch'unllwiri (sitio para la elaboración del Chuño).	- Invención de la Santa Cruz (3 de Mayo) cosecha en general: retiro de las Cruces,

lección de la papa y elaboración de ch'uñu y tunta.		- Colocación de sal y ají como símbolos de protección de los productos en la intemperie frente a los malignos.	de los Calvarios. Fin de la maduración de sus cultivos. - Pentecostés: Día de los productos en general.
JUNIO: Construcción y reparación de los silos y continuación de la selección de la papa. (Consumo, mercado, semilla y chuño).	- Polilla Indica cómo proceder en el almacenamiento de productos. Deciden: Tierra alta o bajo tierra.	- Mes de abundancia. Banquete anual. Festejan sus mejores productos. Es Año Nuevo. Miran la suerte; exclusivamente familiar.	- San Juan Bautista (24 Junio) Año Nuevo. - San Pedro (29 de Junio) fin de la cosecha.
JULIO: Ensilado y almacenamiento de la cosecha del año.		- Tres Cruces de palmera, sal, ají a los trojes de quinua y ch'uñu.	- Carmen (16 de Julio), Santiago (25 de Julio), San Vicente (29 Julio). Epoca de la trilla y almacenamiento de productos.
AGOSTO: Hay nevada, Qhulli (ampliación del preparado de la tierra para la siembra de la papa).	- Pariwana (flamenco, garza): (zapatea al amanecer) (próximo año buena producción). - Tiki Tiki: Selección de piedras: grandes, medianas o chicas (buena, regular o mala producción). - Liqiliqi: Configuración de huevos: manchas grandes medianas o menudas. - Pájaros: Ubicación de sus nidos (alto, medio y bajo).	- Misas (mesas con ofrendas) a todos los Dioses tutelares, mes de la ritualidad Andina.	- Nevada de Asunta o de San Bartolomé.
SEPTIEMBRE: Epoca de Kuti (segunda reja). Preparado de la tierra para la siembra de la papa.	- Color del fuego en una fogata al atardecer: Blanco no llover á, rojizo será una semana de lluvia aproximadamente.		- Nuestra Señora de Natividad (8 de Septiembre) compra o reparación de herramientas de labranza.

OCTUBRE: Primera siembra de papa, época de siembra de quinua, habas, arvejas y tarwi.	- Flor de Yarita (Se adelanta o se atrasa) (indica adelantar o atrasar la siembra). - Aullido del zorro al amanecer. (anuncia la época de siembra). - Constelación estelar. La aparición o desaparición de las estrellas anuncian adelantar o atrasar la siembra. - Descole de las crías de lagartos. Anuncia época de la siembra de papas.	- La Wilancha (los sacrificios de animales dirigidos a la divinidad del lugar.	- Rosario (Primer domingo de octubre). Siembra de quinua, habas, arbejas y primera siembra de la papa.
NOVIEMBRE: Siembra formal de la papa. Iniciación de la siembra de cebada.	- Conteo de las papas en plena siembra. Una forma de guiarse para acelerar o retrasar la siembra de la papa.	- Pillu: adornar con hojas de coca a las papas para la siembra. - Pronóstico de la buena o mala cosecha. - Súplicas a la lluvia, abluciones ceremoniales en los manantiales.	- San Andrés (29 de Noviembre). Fin de la siembra de la papa.
DICIEMBRE: Aporque de los papales. Siembra de cebada en berza. Deshierbe de la haba.	Atharo: Flor de la papa silvestre, indica buena o mala producción.		- San Nicolás (6 de diciembre). Fin de la siembra de la cebada en borra.

SITUACION ACTUAL DE LOS PUEBLOS INDIOS DE LA AMAZONIA: UN BREVE ACERCAMIENTO

temas

MARIA EUGENIA TAMARIZ T.

REALIZAR un acercamiento a la situación actual de los pueblos indios de la Amazonía es tarea difícil tanto por la extensión geográfica de la misma como por la complejidad de su problemática.

No abordaré la situación particular de los aproximadamente 360 grupos étnicos que todavía "sobreviven" en la Amazonía porque la problemática que enfrentan estos pueblos es semejante en toda la cuenca amazónica; frente a ésta, ponernos a divagar sobre si estos pueblos usan bodoqueras y aquellos lanzas, si estos son monógamos y aquellos polígamos es absurdo. Además no acabaría nunca.

En primer lugar realizaré una breve descripción de la región y una síntesis de su historia para luego de abordar la situación actual de los pueblos indios que la habitan.

LA REGION AMAZONICA

La Amazonía cubre alrededor de 5 millones de kilómetros cuadrados. Representa una vigésima parte del área del planeta, contiene una quinta parte de sus aguas y una tercera parte de sus bosques (Davis, 1978: 57). Estarían incluídos dentro de su cuenca territorios correspondientes a Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Brasil, Guyana, Surinam y la Guayana Francesa (1).

(1) Políticamente, la Guayana Francesa no es signataria del Tratado de Cooperación Amazónica firmado en Brasilia en julio de 1978.

A pesar de su vegetación exuberante, los especialistas coinciden en que la mayor parte de los suelos amazónicos pertenecen, en términos químicos, a los más pobres de la Tierra. Sólo las zonas de **várzea**, debido a las inundaciones anuales que depositan en su superficie gran cantidad de materia orgánica rica en nutrientes, pueden considerarse fértiles; pero, las zonas de várzea ocupan tan solo el 2% de la Amazonía y el mismo factor que determina su fertilidad –las inundaciones periódicas– dificulta su uso.

> *El bosque natural de la Amazonía supera la escasez de nutrientes de los suelos por medio de una circulación cerrada de los mismos a través de la materia viviente que producen los organismos de la selva. La naturaleza ha inventado... todos los trucos posibles para mantener una circulación cerrada y evitar la pérdida de nutrientes. Por esta circulación cerrada, por este continuo reciclaje de nutrientes, el bosque amazónico puede permanecer independiente de un importante suministro alimenticio del suelo. Sólo necesita de una mínima cantidad de nutrientes adicionales para poder compensar las pequeñas pérdidas inevitables. Un alto porcentaje de éstos no proviene de los mismos suelos sino que llega a éstos a través de las lluvias.*
>
> *Pero no sólo los nutrientes sino también parte de las aguas de lluvia con constantemente reciclados dentro del viviente ecosistema del bosque... Alrededor de 50% del agua de lluvia que cae en la Amazonía es agua reciclada que ya antes había caído en esa región. La selva viviente también toma parte activa en este reciclaje. La densa y superficial red de raíces de la selva amazónica no sólo reabsorbe de inmediato los nutrientes de las hojas y demás materia orgánica que se encuentra en la superficie del suelo... sino que también reabsorbe una gran parte de las aguas de lluvia, aproximadamente un 80%. La alta capacidad de evotranspiración de la foresta regresa esa agua a la atmósfera, donde se vuelve a condensar y cae nuevamente como lluvia sobre la selva* (Stoli, 1980: 259).

Por tanto, es el **reciclaje** uno de los principios básicos de la vida en la selva amazónica. La selva puede ser tomada como un prototipo de "ecosistema de circulación" en el cual "no es el abaste-

cimiento constante de nueva materia sino una circulación siempre repetida de la misma materia lo que garantiza –teóricamente– la continuidad indefinida de su ecosistema" (Idem).

Un ecosistema tan complejo y delicado necesita un tratamiento de la misma índole. Durante siglos numerosos pueblos se desarrollaron en la Amazonía en perfecta armonía con la selva. Es de estos pueblos que vamos a hablar.

ALGO DE HISTORIA

Según los cronistas, antes de la llegada de los españoles, pueblos de la Amazonía mantenían relación con gente de la sierra. También los Incas se interesaron por estas tierras y se sabe por lo menos que Huayna Capac y Atahualpa entraron en la región de los Quijos, zona norte de lo que ahora es Ecuador (Oberem, 1980: 50-54).

Las ruinas de Machu Pichu nos hablan también de acercamiento o intentos de acercamiento a la región.

Varios años antes de la primera expedición a la zona, los españoles tuvieron noticias de la existencia de pueblos al otro lado de la cordillera. Fueron varias las expediciones proyectadas, algunas de las cuales se realizaron con mayor o menor éxito (1).

(1) 1538: Expedición al mando de Gonzalo Díaz de Pineda, dura dos meses.

1541: Al mando de Gonzalo Pizarro con más de cuatrocientos españoles y más de cuatro mil indios. Francisco Orellana llega al río Amazonas el 12 de febrero de 1542.

1541: Al mando del Capitán Gonzalo Martín. Llega al territorio de los Quijos los cuales se resisten.

1559: Al mando de Gil Ramírez Dávalos. Llega al territorio de los Quijos. Los repartos comienzan de inmediato.
(Oberem, 1980: 62-75).

1560: Al mando de Pedro de Ursúa. Esta expedición desciende por el Huallaga al Marañón entrando luego al Amazonas. Lleva cargueros indios y algunos esclavos negros.

A mediados del siglo XVI (1559) comienzan las **encomiendas**. Por la misma época se establecen las **doctrinas** y, en relación a las mismas, las **reducciones**.

Hasta mediados del siglo XVIII (1769) la labor misionera (especialmente jesuita) define en gran medida la vida de la selva (Mainas): se impone una nueva estructura económica bajo la cual la producción adquiere formas individuales, colectivas y públicas con el fin de establecer asentamientos autónomos. Dentro del sistema educativo el internado desempeña un papel importante al igual que la enseñanza del quichua a jóvenes de varios grupos lingüísticos. La formación de pueblos implica el desplazamiento de los nativos de sus lugares tradicionales, teniendo que coexistir frecuentemente con otros grupos, a veces enemigos (San Román, 1975: 54-85; Hudelson, 1981: 202-203).

Los jesuítas, a pesar de lo paternalista de su acción, fueron los que lograron frenar los abusos de los encomenderos con los cuales mantuvieron una constante confrontación.

Los atropellos de los encomenderos provocan una serie de rebeliones y la huída de los indígenas pero, en algunas ocasiones, las rebeliones son contra las misiones (San Román, 1975: 86-89; Oberem, 1980: 104).

Desde el año 1650 hasta mediados del siglo XIX e incluso a comienzos del XX, los indios de la amazonía brasileña son capturados como esclavos para las plantaciones de la costa (Colchester, 1986: 24).

Desde mediados del siglo XVIII hasta finales del siglo XIX el patrón y el regatón (comerciante) pasan a ser los personajes cen-

---

1636: Al mando del Capitán Palacios. Sigue el curso del Aguarico saliendo luego al Napo. Forman parte de la misma soldados y religiosos.

1637: Al mando del Capitán Pedro de Texeira. Sale del Pará (población portuguesa), surca el Amazonas, penetran en el Napo y llegan al territorio de los Encabellados y por último a Quito. Forman parte de la expedición soldados, hombres de armas e "indios amigos".

San Román, 1975: 37-43).

trales de la vida de la selva. Los sistemas socio-económicos implantados por los misioneros se desmoronan imponiéndose un sistema capitalista-mercantilista.

El trueque y la habilitación se establecen como mecanismos de acción y explotación. El flujo comercial, que en tiempos de los misioneros había sido canalizado hacia Quito, es canalizado ahora hacia el Brasil. Se exportan productos de la zona y entre los que se importan el aguardiente ocupa un lugar importante. Las autoridades tradicionales son reemplazadas por los patrones y regatones (San Román, 1975: 94-99, 107-108).

A partir de la segunda década del siglo XIX (época de la independencia americana), los gobiernos abren las puertas a la colonización nacional y extranjera. Los misioneros salen de varias regiones de la Amazonía.

En el Perú, entre 1832 y 1868, se dictan varias leyes y decretos que favorecen la colonización en la región amazónica. Por ejemplo, en la Ley del 21 de noviembre de 1832 se concede gratuitamente a todas las personas que se establezcan en territorios amazónicos, ya sean nacionales o extranjeros, títulos de posesión de terrenos en proporción a la posibilidad de cultivo del solicitante. En la ley de 1849 el Art. 1ro. dice que "Todo introductor de colonos extranjeros de cualquier sexo cuyo número no baje de 50 y cuyas edades sean de 10 a 40 años, disfrutarán de una prima de 30 pesos por individuo que paga el tesoro nacional al momento de la internación,..." (San Román, 1975: 119).

En el Ecuador, el entonces Presidente García Moreno (período 1860-1869) en un mensaje a las Cámaras escribía:

> *No está lejos el día en que tengamos que perseguirla (se refiere a la raza jíbara) en masa a mano armada, para ahuyentarla de nuestro suelo y diseminarla en nuestras costas, dejando libres a la colonización aquellas fértiles e incultas comarcas. Para estas y otras partes despobladas de nuestro territorio, obtendremos en breve una inmigración de alemanes católicos, si dais al gobierno la autorización y los fondos suficientes* (Cit. por Vacas Galindo, 1895: 186).



PAIS	% sobre la población Total:	Nº Indígenas:
Argentina	0.66	197.500
Bolivia	65.90	4'283.200
Brasil	0.17	220.000
Colombia	1.50	500.000
Costa Rica	1.00	32.240
Chile	5.50	925.000
Ecuador	40.00	3'340.000
El Salvador	5.50	293.000
Guatemala	59.00	4'200.000
Honduras	6.00	245.520
México	30.00	23.500.000
Nicaragua	5.00	152.000
Panamá	5.00	126.468
Paraguay	1.92	66.662
Perú	55.00	10'288.850
Uruguay	0.00	–
Venezuela	2.00	331.929
Antillas	0.18	215.000
Guyana	2.30	38.387
Suriname	0.50	4.650
TOTAL		48'960.406

NOTA: Más del 90% del total de los indígenas de A.L. viven en cinco países: MEXICO, GUATEMALA, ECUADOR, PERU y BOLIVIA.

LOS SIETE PAISES AMAZONICOS

Barbira-Scazzocchio, Francoise, ed. **Land, People and Plannig in Contemporary Amazonia**. Cambridge: Cambridge University, Centre of Latin American Studies, 1980.



RECURSOS DE SUELOS EN LOS TROPICOS HUMEDOS DE SUDAMERICA EN FUNCION DE SUS POSIBILIDADES DE UTILIZACION. EN MILLONES DE HECTAREAS.

PAISES	Aptitud Agrícola aceptable				Aptitud Agríola muy relativa		no son aptos para la agricultura					Total Millones Hectáreas
	Aluviales (a) Mill. Has	secanos altos (b) Mill. Has	TOTAL Mill. Has.	%	Tipo seca-no altos (c) Mill. Has.	%	midronba-ricus (d) Mill. Has	laderas (e) Mill. Has.	otros (f) Mill. Has.	TOTAL Mill. Has.	%	
PAISES												
Colombia	3.6	1.5	5.1	5,0	20.2	19,9	6.3	0.4	69.4	76.1	75,1	101.4
Ecuador	0.1	0.4	0.5	2,4	4.8	22,5	0.6	0.1	15.3	16.0	75,1	21.3
Perú	0.1	1.6	1.7	2,2	17.2	22,3	2.7	0.4	55.1	58.2	75,5	77.1
Bolivia	0.7	0.6	1.3	1,7	12.3	15,6	10.8	2.2	52.2	65.2	82,7	78.8
Argentina	2.7	3.1	5.8	15,6	5.7	15,3	2.3	1.7	21.7	25.7	69,1	37.2
Paraguay	0.7	4.2	4.9	12,0	7.1	17,5	2.8	0.7	25.2	28.7	70,5	40.7
Brasil	3.2	21.8	25.0	3,3	174.4	23,4	25.4	18.5	503.4	547.3	73,3	746.7
Venezuela	0.2	2.3	2.5	4,6	17.1	31,0	5.7	5.0	24.8	35.5	64,4	55.1
TOTAL	11.3	35.5	45.8	4,0	258.8	22,4	56.6	23.0	767.1	852.7	73,6	1'158.3

Notas:

(a) suelos desarrollados en depósitos recientes localizados en llanos inundables o deltas. Las características de estos suelos dependen del material que los originó.

(b) Estos suelos tienen topografía ondulada o plana, tienen buen drenaje, no sufren erosión y tienen un grado de fertilidad natural de mediano a alto.

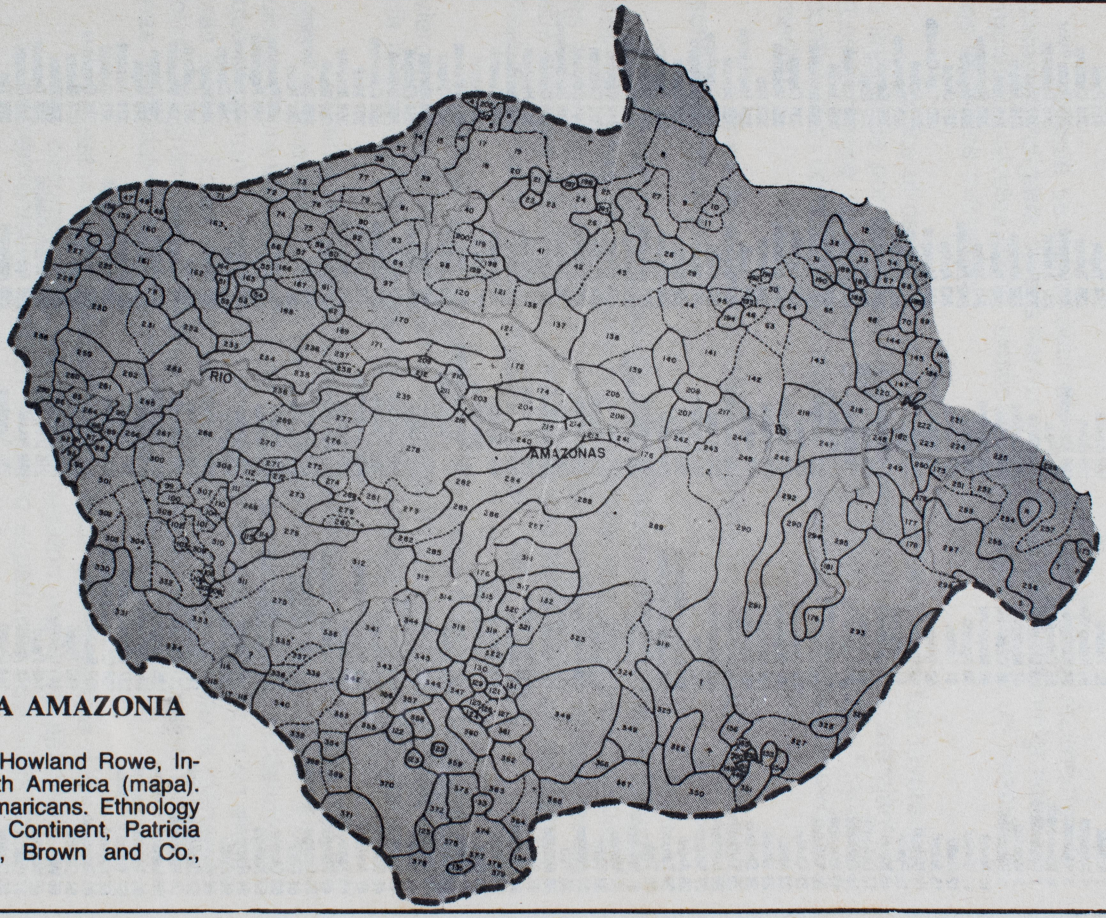
(c) Estos suelos son de tipo secano alto pero con muy baja fertilidad natural.

(d) Estos suelos se encuentran en depresiones con muy poca posibilidad de drenaje.

(e) Estos suelos tienen problemas para su utilización agrícola debido a su poca profundidad y textura inadecuada (arcillas o arenas). Tienen alguna elevación y son susceptibles de erosión.

(f) Estos suelos no son apatos para la producción agrícola puesto que tienen uno o varios de los siguientes factores negativos: demasciado declive, drenaje deficiente, alta proporción de arenas o arcillas, subsuelo rocoso o pedregoso.

Fuente: Dourojeani, 1982: 68. Este a su vez a obtenido los datos de Nelson, M. **Development of Tropical Lands**: Baltimore: John Hopkins Univ., Press Resouces for the Future, 1975.



TRIBUS DE LA AMAZONIA

Adaptado de John Howland Rowe, Indian Tribes of South America (mapa). En Native South Amaricans. Ethnology of the least known Continent, Patricia Lyon editora, Little, Brown and Co., Boston, 1974.

1 Warau
2 Guayano
3 Arawak
4 Mapoyes
5 Yauarana
6 Wauruwadu
7 Camaracotó
8 Ingaricó
9 Patamona
10 Acuria
11 Chokoi
12 Galibi
13 Aricari
14 Maipuri
15 Piaroa
16 Maco
17 Oekuana
18 Cunuana
19 Ihuruana
20 Yekuana
21 Guinau
22 Mácu
23 Waíka
24 Shirianá
25 Taulipany
26 Maracaná
27 Macushí
28 Aronií
29 Tarumá
30 Tirió
31 Wayaculé
32 Mersiu
33 Taira
34 Acokwa
35 Yao
36 Maraón
37 Sáliva
38 Piapoco
39 Bániva
40 Baré
41 Waíka
42 Paushiana
43 Parauiana
44 Waiwai
45 Parokoto
46 Dalumá
47 Andaquí
48 Tama
49 Coreguaje
50 Omagua del Napo
51 Fitita
52 Okaina
53 Nonuya
54 Resíggaro
55 Guarú
56 Kauyari
57 Buhágana y Tsolá
58 Karapaná
59 Uanana y Uaikana
60 Tuyuka y Desana
61 Yupuá y Yahúna
62 Kueretú
63 Pianocotó
64 Caliana
65 Wayaná
66 Wayapí
67 Piriu
68 Carane
69 Palicur
70 Irutan
71 Choque
72 Guayabero
73 Caberre
74 Macú
75 Cubeo
76 Kuati
77 Puinave
78 Awishiri
79 Adzaneni
80 Ipeka-Siusí
81 Uarekeiia
82 Tariana
83 Katapolitani
84 Karútana
85 Cahuapana
86 Chayavita
87 Muniche
88 Cocamilla
89 Mayoruna
90 Aguano
91 Lamas
92 Tabalosa
93 Sapazo
94 Amasifuin
95 Cascoasoa
96 Payanso
97 Tucano
98 Mandauaka
99 Nukuini
100 Cuyanawa
101 Shipinawa
102 Sacuya
103 Saninawa
104 Ararawa
105 Pacanawa
106 Yura
107 Espinó y Marinawa
108 Cuijgeneiri y Catiana
109 Shahindawa
110 Catukina
111 Parawa
112 Bendiapa
113 Tushinawa
114 Catukinarú
115 Wachipaeri
116 Amarakaeri
117 Arasaeri
118 Tuyoneri (de Nordenskiöld)
119 Mauaka
120 Uirina
121 Manao
122 Canichana
123 Sirionó
124 Palmella
125 Arua y Macurap
126 Wayoro
127 Amniapa, Guaratagaja y Cabishinana
128 Yabuti y Aricapu
129 Puruborá
130 Kepikiriwat
131 Tuparí
132 Matanawí
133 Curuminaca
134 Covareca y Curacaneca
135 Gorgotoqui
136 Carahiahy
137 Uaranacoacena
138 Crishaná (Uahmiri)
139 Boanarí
140 Tagari
141 Cashuenã
142 Pauxí
143 Aparaí
144 Cusari
145 Maraón
146 Paracotó
147 Macapá
148 Mehinacu
149 Waura
150 Yaulapiti y Custenau
151 Auetö
152 Trumaí
153 Yarumá
154 Arawine
155 Camayura
156 Manitsauá
157 Cofan
158 Kamsa
159 Siona
160 Macaguaje
161 Pioje
162 Witote
163 Carijona
164 Andoke
165 Muinane
166 Matapí
167 Yukuna
168 Miraña (Bora)
169 Yuri
170 Macú
171 Cayuishana
172 Pasé y Manao
173 Gamella
174 Curanaue
175 Tocantin
176 Ararâ
177 Paracañá
178 Anambé
179 Aracajú
180 Taconyapé
181 Arupaí
182 Ingahyba
183 Tucuyú
184 Palicur
185 Curucuan
186 Norak (Nourage)
187 Emirillon
188 Armagoto
189 Aramishó
190 Comayana
191 Urukuena
192 Kumayena
193 Chikena (Sikiana)
194 Mapidian (Maopitian)
195 Purukoto, Sapara y Wayumara
196 Auaké
197 Kaliana
198 Barauana
199 Yabaána
200 Cunipusana
201 Wokiare
202 Kurasikana
203 Zuana
204 Cauauri
205 Arauaki
206 Tarumá
207 Pariqui
208 Apotó
209 Curuzirari
210 Aizuare
211 Ibanoma
212 Yurimagua
213 Caupuna
214 Capueni
215 Pacoana y Caraguana
216 Paguana
217 Conoduri
218 Uaraguaçu
219 Apurui
220 Tocuyene
221 Aruã
222 Anajá
223 Mapua
224 Joanes
225 Tupinambá
226 Terememb6
227 Quijo
228 Canelos
229 Sabela
230 Andoa
231 Iquito
232 Coto
233 Orejón
234 Yagua
235 Tucuna
236 Uainamá
237 Jumaná
238 Pasé
239 Marawa
240 Soliman
241 Zurina
242 Zapucaya
243 Andirá
244 Maragua
245 Arapium
246 Tapajos
247 Coaní
248 Pauri
249 Pacaja
250 Jacundá
251 Guarayá
252 Turiwara
253 Amanayé
254 Tembé
255 Guajá
256 Guajajara
257 Urubú
258 Jíbaro
259 Murato
260 Maynas
261 Omurana
262 Urarina
263 Yameo
264 Xebero
265 Cutinana
266 Cocama
267 Mayo
268 Maruba
269 Culino
270 Uaraycú
271 Cuniba
272 Tawari
273 Catukino
274 Araua
275 Canamari
276 Burué
277 Catuquina
278 Catawishi
279 Yamamadi
280 Sewacu
281 Sipo
282 Yubery
283 Paumary
284 Puru-Purú
285 Pamana
286 Yuma
287 Pirahá
288 Irari
289 Mundurucú
290 Cayapó
291 Curuaya
292 Shipaya
293 Northern Cayapó
294 Yuruna
295 Asurini
296 Parirí
297 Western Gaviões
298 Apinayé
299 Aguaruna
300 Capanawa
301 Setebo
302 Shipibo
303 Cashibo
304 Conibo
305 Amahuaca
306 Remo
307 Nawa
308 Tucundiopa
309 Yaminawa
310 Cashinawa
311 Maniteneiri
312 Ipunirá
313 Pama
314 Caritiana
315 Bocas Pretas
316 Parintintin
317 Torá
318 Arikem
319 Jarú
320 Ramarama
321 Itogapuk
322 Urupa
323 Tupí-Cawahib
324 Apiacá
325 Tapanyana
326 Cayabí
327 Suyá
328 Tapirapé
329 Javajé
330 Amuesha
331 Campa
332 Nocaman
333 Piro
334 Machiganga
335 Araona
336 Capechene
337 Mabenaro
338 Caviña
339 Toromona
340 Tiatinagua
341 Pacaguara
342 Capuibo
343 Chacobo
344 Caripuná
345 Pacahasnovas
346 Cumana
347 Huanyam
348 Nambicuara
349 Cawahib
350 Bakaïrí
351 Nahukwa
352 Takana
353 Maropa
354 Chirigua
355 Movima
356 Cayuvava
357 Moré
358 Itonama
359 Beuré
360 San Simoniano
361 Huari
362 Pauserna
363 Paiconeca
364 Saraveca
365 Cozárini
366 Iranxé
367 Cashiniti
368 Moseren
369 Chiman
370 Mojos
371 Yuracaré
372 Guarayú
373 Chapacura
374 Manasi
375 Piñoco
376 Tamacoci
377 Churupa
378 Tao
379 Peñoqui
380 Moyobamba
381 Araparutiwa
382 Kukóekamekra
383 Krêyé de Cajuapára
384 Pukóbye
385 Kre'pumkateye

Aunque se dieron decretos que en cierta forma reconocían la posesión indígena de sus tierras y de que la corriente inmigratoria se mantuvo a niveles bajos, existieron numerosos abusos en relación a los territorios indígenas.

En los otros países amazónicos la colonización fue favorecida e impulsada por los respectivos gobiernos con ventajas semejantes. (Los territorios de la actual Guyana. Surinam y Guayana Francesa continuaban como colonias inglesa, holandesa y francesa respectivamente).

A fines del siglo XIX (1892) aparece en escena un nuevo personaje: el cauchero.

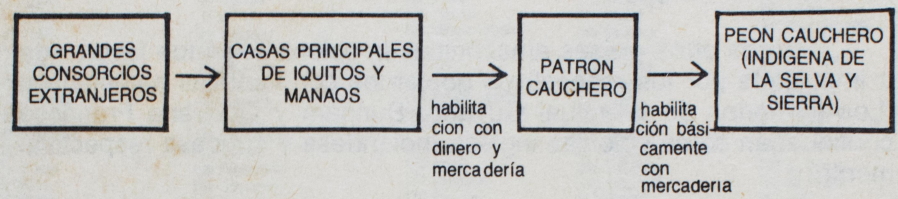
Aunque las resinas de los árboles productores de caucho eran utilizadas desde antes por los indios (p.e. omaguas, huitotos), es el descubrimiento de la vulcanización (hacia 1844) el que revela sus múltiples aplicaciones. Esto justifica el incremento en su demanda y en su valor comercial (San Román, 1975: 126-127).

Brasil primero, luego Perú y, en forma marginal otros países, vieron penetrar en su selva cientos de inmigrantes de la selva alta, de la sierra y aún del extranjero, atraídos por la fiebre del caucho.

Durante esta época (hasta la primera década del siglo XX) la selva amazónica proveyó de gran parte del material bruto a la creciente demanda de caucho del mercado mundial, bajo modalidades que afectaron su explotación en toda la Amazonía, aunque en diversas formas. Estas se caracterizaron por la explotación de la mano de obra, en gran parte indígena, y por condiciones laborales inhumanas, especialmente en la Amazonía Central y Putumayo.

> *La estructura comercial interna hubo de adaptarse a las nuevas circunstancias. El antiguo regatón y patrón, así como el comerciante, y también el nuevo explorador cauchero, pasaron a ser eslabones intermedios de una cadena, cuyo punto de arranque estaba en los centros de poder, particularmente ingleses y norteamericanos, y su final en los pobres indígenas. La selva se convirtió, de este modo, en un enclave extractivo de los grandes monopolios extranjeros.* (San Román, 1975: 128).

Esta estructura podría esquematizarse así:



Parece que la explotación fue menor en los tributarios del Alto Amazonas por hallarse en zonas marginales a los centros de explotación y lejos de las rutas de navegación (Macdonald, 1979: 201-202). Aún así, fueron numerosos los indios que fueron capturados para esclavos en esa zona:

> *Durante esta época, fueron llevados para la explotación del caucho indios hasta de la zona de Loreto, Avila, San José, Payamino y Cotapino. Estos fueron vendidos en el Perú, Brasil y Bolivia* (Oberem, 1980: 117).

Testimonios recientes y directos nos hablan de patrones locales en el Ecuador que, con permiso de las autoridades locales, llevaron a muchas familias quichuas Napo abajo en busca de caucho. La gente fue movilizada con engaños y aprovechando el miedo al sarampión y otra peste que aparecieron en la zona (Castegnaro-Foletti, 1982: mecanografiado). Los que no se movilizaron en forma más o menos "pacífica" fueron "cazados", tal es el caso de los Huaoranis.

En territorio peruano, fueron los Campas uno de los pueblos que soportó en forma más fuerte el embate de las cacerías ya que eran los esclavos más cotizados. Otros pueblos virtualmente desaparecieron. En una carta el P. Paulino Díaz exponía que "las diversas tribus de los aushiris, sáparos, ninamas, tiracunas, angoteros y piojeses casi han desaparecido por completo y los pocos que aún quedan se han remontado a lugares inaccesibles,..." (Cit. por San Román, 1975: 151).

En 1911 decae bruscamente la demanda del caucho debido a la fuerte competencia de las colonias inglesas y holandesas en el Asia. Aunque la primera y segunda guerra mundial incentivaron momentáneamente la explotación del caucho, ésta acaba por decaer con la invención del caucho sintético (Idem: 131-132).

Bien poco se benefició la selva de las utilidades del caucho: gran parte de los ingresos revirtieron al exterior con la importación de artículos extranjeros, muchos de ellos con fines únicamente suntuarios. La expansión colonizadora retrocedió apenas se dio la decadencia.

Este modelo de colonización de carácter netamente extractivista continuó después del derrumbe de la explotación del caucho aunque perdiendo su carácter monoproductor. Se buscaron nuevos productos de exportación como maderas finas, tagua, balata, oro, etc. los cuales tuvieron, cada uno en su tiempo, su respectivo "boom" pero ninguno, hasta el petróleo, tan resonante como el caucho.

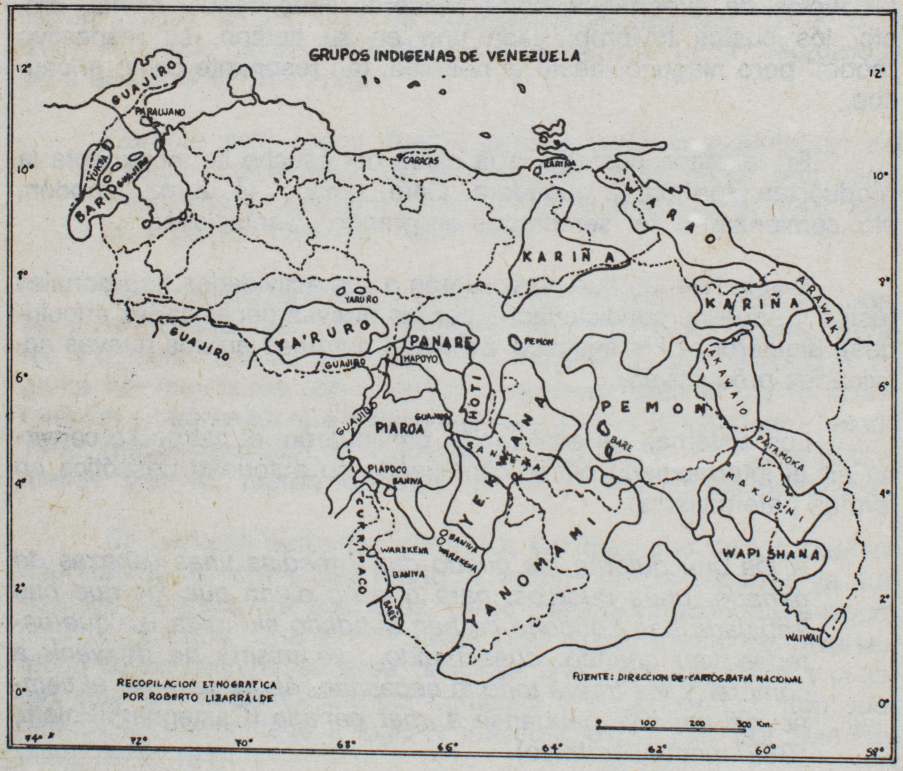
En la etapa posterior a la caída del caucho se incrementa la producción agrícola y ganadera. Café, tabaco, té, arroz, algodón, etc. comienzan a ser sembrados en grandes plantaciones.

Los indígenas que no volvieron a sus actividades tradicionales (éstos y aquellos condicionados por las nuevas necesidades adquiridas), siguieron a los antiguos y nuevos patrones en sus nuevas actividades productivas.

Los sistemas de explotación continuaron, el patrón se convirtió en el intermediario oficial camuflando su autoridad despótica en formas paternalistas:

> *A los que quieran les puedo dar a medias unas cabezas de ganado, unos puercos, para que no digan que los que han trabajado con Londoño se han quedado sin nada. Lo que ustedes van criando, cosechando, yo mismo he de venir a comprar y les traeré todo lo necesario. Ahora ya pasó el tiempo del caucho, pónganse a criar ganado* (Castegnaro-Foletti, 1982: mecanografiado).

En algunas zonas la esclavitud de la época del caucho continuó (p.e. en el Alto Napo): los indios eran obligados a trabajar en forma inhumana en las haciendas, continuó el mal trato, los castigos, las armas de fuego, la herencia de las deudas, etc.



CUADRO 2. POBLACION INDIGENA DE VENEZUELA POR ENTIDAD FEDERAL: SEGUN EL GRUPO ETNICO (1)

GRUPO ETNICO	TOTAL	PROPORCION %	ANZOATEGUI	APURE	BOLIVAR	MONAGAS	SUCRE	ZULIA (2)	AMAZONAS	DELTA
TOTAL	140.562	100.00	4.437	4.705	21.778	2.144	510	59.134	30.103	17.502
AKAWAIO	491	0.36			473	18				
BANIVA	1.167	0.83			45				1.122	
BARE	1.265	0.90							1.265	
BARI	1.083	0.77						1.083		
CURRIPACO	1.623	1.16							1.623	
GUAJIBO	7.268	6.16		860	863				5.747	
GUAJIRO	52.000	36.99						62.000		
HOTI	398	0.28			178				220	
KARIÑA	6.849	4.87	4.300		1.915	374	256		4	
PANARE	2.379	1.69			2.264				115	
PARAUJANO	2.612	1.86						2.612		
PEMON	11.464	8.16			11.402					2
PIAPOCO	640	0.46			2				638	
PIAROA	7030	6.00			1370				5.860	
PUINAVE	491	0.36							491	
SANEMA	2.366	1.68		1	1.766				598	
WARAO	18.573	13.92			1	1.675	243			17.654
WAREKENA	316	0.22							316	
YABARANA	166	0.11							155	
YANOMAMI	9717	8.91							9.717	
YARURO	3.869	2.76		3.837	22					
YEKWANA	3.038	2.16		6	1284				1.749	
YUKPA	3.334	2.37						3.334		
OTROS (3)	363	0.25		1	217	1		81	38	14
NO ESPECIFICADOS	582	0.41			3				579	
NO INDIGENA	522	0.37	136	6	123	76	20	24	126	12

(1) Las cifras incluyen la porción de la población indígena residente en colectividades que no fue empadronada en sus comunidades de origen.
Debido a diferencias en las fechas de referencia y en la sectorización de ambos censos, las cifras del Censo Indígena no pueden añadirse directamente a las del XI Censo General de Población y Vivienda sin producir duplicaciones.
(2) La cifra del Zulia contiene una estimación de 52.000 Wayú (Guajiro).
(3) Incluye los grupos étnicos cuyo total en el país está por debajo de las 100 personas.

República de Venezuela. Oficina Central de Estadística Informatica. **Censo Indígena de Venezuela. Nomenclador de Comunidades y Colectividades**. Caracas: Taller Gráfico de la Oficina Central de Estadística e Informática OCEI, 1985. págs. 38 y 55.



SINAMOS - ONAMS
DIRECCION GENERAL DE ORGANIZACIONES RURALES
UNIDAD DE APOYO A LAS COMUNIDADES NATIVAS

GRUPOS ETNO-LINGUISTICOS DE LA AMAZONIA PERUANA

ELABORADO POR: ALBERTO CHIRIF	FUENTE: - MAPA DE POBLACIONES NATIVAS COMPILADO POR EL DR. HUGO PESCE - INSTITUTO LINGUISTICO DE VERANO
DIBUJADO POR: HUMBERTO SIFUENTES	DICIEMBRE 1976

	Familias Lingüísticas	No.	Grupos Etno-Lingüísticos	Población Estimada	Ubicación (Por ríos)	Relaciones Iniciales y Esporádicas	Relaciones Permanentes	Disolución Etnica	
I	JIBARO	1	Aguaruna	18.000	Alto Marañón y afluentes Provincia Bagua-Altopotro Mavo-Apaga	x	x		
		2	Huambisa	5.000	Morona y Santiago	x	x		
		3	Achual	5.000	Morona-Pastaza-Tigre (Cobecer)	x	x		
		4	Jibaro	3.000	Corrientes	x	x		
II	CANDOA	5	Candoshi (Shapra)	5.200	Morona-Pastaza y afluentes	x			
		6	Murato	ND	Alto Pastaza y Morona				
III	CAHUAPANA	7	Chayahuita	6.000	Huallaga-Shanusi-Cahuapana		x		
		8	Jebero	3.000	Yurimaguas		x		
		9	Paranapura	ND	.-. .-. .-. .-. .-. .-.				
		10	Balsapuertinos	ND	.-. .-. .-. .-. .-. .-.				
IV	HUITOTOS	11	Ocaina	500	Amazonas-Putumayo (zona de Pevas)		x	x	
		12	Bora	1.500	Ampiyacu-Yuguasyacu		x	x	
		13	Huitoto-Muinane	600	Amazonas-Putumayo (Pevas)		x	x	
		14	Huitoto-Murui	400	Boca Nanay - Napo		x	x	
V	ARAWAK	15	Amuesha	5.000	Pozuzo-Palcazu-Chuchurras		x		
		16	Campa Asháninca		Apurímac-Ene-Perené	x	x		
	a) Arahuaka Pro-Andino	17	Campa Gran Pajonal	45.000	Tambo-Pajonal-Pichis	x	x		
		18	Campa-Nomatsiguenga		Mazamari-Anapati		x	x	
		19	Machiguenga	12.000	Alto Urubamba y Madre de Dios		x		
		20	Piro	5.000	Urubamba y Madre de Dios		x		
		21	Amarakaeri	1.500	Colorado-Madre de Dios		x		
	b) Arahuaka Arawana	22	Culina	1.500	Yurúa-Purús		x		
VI	PANO	23	Cashibo	2.000	Aguaytía-San Alejandro		x		
		24	Shipibo-Conibo	20.000	Ucayali Medio y afluentes		x		
		25	Amahuaca	4.000	Curanja-Inuya-Sepahua	x	x		
		26	Sharanahua	1.000	Purús		x		
		27	Cashinahua	2.000	Curanja	x	x		
		28	Capanahua	2.000	Buncuya-Tapiche		x		
		29	Yaminahua	2.000	Cuenca Ciriuja y Río Piedras		x		
		30	Mayoruna	1.500	Yaquerana y Blanco	x			
		31	Marinahua	1.500	Curanja		x		
		32	Remo	ND	.-. .-. .-. .-. .-. .-.				
		33	Pishquibo	ND	Pisqui		x		
		34	Chandinahua	ND	Curanja		x		
		35	Mastanahua	1.000	Curanja		x		
VII	TUCANO	36	Piojé	300	.-. .-. .-. .-. .-. .-.	x	x		
		37	Angotero	200	Alto Napo	x	x		
		38	Orejón-Koto	500	Napo-Algodón-Ampiyacu		x		
VIII	TUPI-GUARANI	39	Cocama-Cocamilla	20.000	Bajo Ucayali-Marañón - Huallaga		x		
IX	ZAPARO	40	Arabela (Inc. Vacacocha)	300	Arabela		x	x	
		41	Iquitos	600	Alto Nanay		x	x	
		42	Andoas	50	Pastaza		x		
X	PEBA-YAGUA	43	Yagua	3.000	Amazonas (desde Nanay hasta Atacuari)		x		
XI	QUECHUA (Río Napo)	44	Quechua (Río Napo)	10.000	Napo - Bajo Tigre		x		
		45	Lamistas	15.000	Lamas - Bajo Huallaga		x		
XII	SHIMACU	46	Urarina	5.000	Chambira		x		
XIII	Sin clasificar o clasificación dudosa	47	Ticuna	5.000	Cushillococha		x		
		48	Chamicuro	ND	.-. .-. .-. .-. .-. .-.				
		49	Huachipaire	1.500	Alto Madre de Dios	x			
		50	Arasairi	600	Madre de Dios	x			
		51	Tuyunsiri	400	Alto Madre de Dios				
		52	Maneteneiri (1)	200	.-. .-. .-. .-. .-. .-.	x			
		53	Sirineiri (1)	400	.-. .-. .-. .-. .-. .-.	x			
		54	Huarayo	2.100	.-. .-. .-. .-. .-. .-.		x		
		55	Iñapari	500	.-. .-. .-. .-. .-. .-.	x			

Reproducción del Cuadro aparecido en la Revista PARTICIPACION No. 5 Abril 1974, p. 53

ND = No Determinado

(1) = Estos grupos habitan en el Departamento de Madre de Dios.

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

SITUACION ACTUAL DE LOS PUEBLOS INDIGENAS EN EL BRASIL

	ESTADO	No. Pueblos Indígenas	Areas Indígenas	Areas Demarcadas	Areas No Demarcadas
Norte	Acre	9	30	0	30
	Amazonas	72*	144 (A)	7	137
	Amapá	5	22	14 (B)	8 (C)
	Maranhao	9	15	12 (D)	3
	Pará	2*	28	6 (E)	22 (F)
	Rondonia	26**	18	9	9
	Roraima	12	139	11 (G)	128 (H)
Centro Oeste	Goias	8	18	2	16
	Mato Grosso	35***	40	20 (I)	20
	Mato Groso do Sul	5	33	11 (J)	22
Noroeste	Alagoas	5	7	2	5
	Bahia	7	9	2 (K)	7 (L)
	Paraiba	1	1	1 (M)	–
	Pernambuco	8	10	0	10
	Sergipe	1	1	1	–
	Ceará	2	2	0	2
Este	Espírito Santo	2	3	3	–
	Mina Gerais	4	5	5 (N)	–
	Rio de Janeiro	1	1	0	1
Sur	Paraná	4	15	11 (O)	4
	Rio Grande do Sul	2	12	7 (P)	5
	Santa Catarina	3	3	2 (Q)	1
	Sao Paulo	4	12	4 (R)	8
			568	130	438

* Más pueblos no identificados
** Más indios arredios
*** 16 grupos viven en el Parque Nacional de Xingu.

CONFLICTOS
(A) 4 necesitan nueva demarcación y 1 está invadida
(B) 1 con límites no aceptados por la comunidad
(C) 1 con mina
(D) 2 con límites no aceptados por la comunidad
(E) 3 invadidas y una con problemas con Getat
(F) 1 con problemas de minas de diamantes
(G) 1 invadida
(H) 1 con amenaza de apertura de mina de diamantes
(I) 7 invadidas y 2 con límites no aceptados por la comunidad
(J) 6 para definir límites y 1 arrendada
(K) con límites no aceptados por la comunidad
(L) 1 área en conflicto y litigio judicial
(M) con límites no aceptados por la comunidad
(N) 3 invadidas por fazendeiros
(O) 3 invadidas y dos con límites no aceptados por la comunidad
(P) todas necesitan una nueva demarcación
(Q) 1 invadida y 1 necesitando nueva demarcación
(R) todas necesitan nueva demarcación

SINTESIS

AREAS NO DEMARCADAS	
Norte	90%
Centro-Oeste:	81%
Noroeste:	64%
Este: 50%	50%
	85%

TOTAL	
Areas no demarcadas	78%
Areas demarcadas con conflictos:	9%
Areas demarcadas sin conflictos:	13%

FUENTE: CIMI "Pueblos Indígenas y Situación Actual de ls Tierras Indígenas del Brazil" **Arinsana** (Cuzco). Num. 4 (diciembre 1986), 32-41.

SITUACION ACTUAL DE LOS PUEBLOS INDIOS AMAZONICOS (Trabajo de grupos)

VENEZUELA

TIPO DE CONFLICTO	GRUPO(S) INDIGENA(S) AFECTADO(S)	COMO EL GRUPO O LOS GRUPOS ENFRENTAN LA SITUACION
COLONIZACION Expropiación de tierras por colonos hacendados	Piaroas, E'ñepás, Guajibos, Mapoyos (Zona: norte del Amazonas y sur-este del Estado Bolívar).	– En muy pocos casos enfrentando a los colonos y amenazándoles de muerte. – Buscando la unión a través de pequeños proyectos. – Prestándose como colonos en las haciendas.
EXPLOTACION MADERERA Y MINERA Es apoyada por el Estado y ocasiona la desarticulación familiar.	Pemones, E'ñepás, Cariñas, Mapoyos, Guajibos, Piaroas (Zona de Guayana: Estado Bolívar en general y la zona este del Amazonas).	– Integrándose. – Mestizaje. – Desplazamiento a otros lugares. – Trabajando como peones. – Desorganizacion social.
AUSENCIA DE UNA LEGISLACION QUE LOS AMPARE POLITICA INTEGRACIONISTA PROYECTOS MINEROS DE LA C.V.G. y C.O.R.P.O. ZULIA.	todos los del territorio nacional.	– Están surgiendo algunos movimientos a través de pequeñas organizaciones comunitarias.

COLOMBIA

MARCO GENERAL

- Generación de la violencia en 1950.
- Desplazamiento de población de las ciudades hacia la Amazonía.
- Intento de incorporar tierras baldías "improductivas", tradicionalmente habitadas por indígenas, al proceso productivo del país.
- Surgimiento del mito de la colonización de la Amazonía: Caquetá, Putumayo, Guaviar

TIPO DE CONFLICTO	GRUPO(S) INDIGENA(S) AFECTADO(S)	COMO EL GRUPO O LOS GRUPOS ENFRENTAN LA SITUACION
COLONIZACION **Consecuencias:** – Invasión de tierras indígenas. – Difusión del mestizaje. – Difusión de la borrachera y la prostitución.	Guahibos, Piaroas, Piapocos, Salivas, Cuivas, Amoruas, Puinabes (Zona: Vichada). Cubeos, Guananos, Carapanos, Yurutis, Sirianos, Tuyucas, Barás, Barazanos, Macunas (Zona: Vaupés). Coreguajes, Huitotos, Inganos (Zona: Caquetá). Ticunas (Zona: Amazonas). Inganos, Cofanes, Camsá (Zona: Putumayo).	– Surgimiento de organizaciones locales y regionales. – Creación de resguardos. – Hacer efectiva la legislación indígena aunque sea obsoleta. – Reconocimiento de la autoridad indígena.

COCA - NARCOTRAFICO **Consecuencias:** – Desintegración de la comunidad. – Disrupción de los valores éticos y culturales – Individualismo. – Dependencia del dinero. – Violencia. – Dependencia. – Abandono de las comunidades.	Los anteriores.	– No hay reacción.
GUERRILLA Y MILITARISMO PARAMILITARISMO **Consecuencias:** – Infiltración de ideologías. – Violencia. – Muertes. – Desbandada general.	Los anteriores.	– Temor. – Impotencia. – Desbandada general. – Algunas organizaciones indígenas dialogan con la guerrilla para que sean respetadas.
EXPLOTACION DE LOS RECURSOS NATURALES: minería, pieles, caucho, madera, petróleo. **Consecuencias:** – Invasión de las tierras indígenas.	Los mismos	– El Consejo Regional Indígena del Vaupés (CRIVA) está impidiendo el ingreso de particulares. – Los indígenas se están organizando para ser ellos mismos los que explotan los recursos.

– División de las comunidades. – Destrucción de los bosques. – Exterminio de animales.		– Ilusión de riquezas entre los grupos indígenas. – Pasividad.
INTROMISION DE ORGANIZACIONES VARIAS: – Instituto Lingüístico de Verano. – Convenio Colombo-Holandés. – Política integracionista y desarrollista en las fronteras con falsos nacionalismos. – Agencias del Estado: Instituto Nacional de Colonización y Reforma Agraria (INCORA), Servicio Nacional de Aprendizaje (SENA), Bienestar Familiar, Etnoeducación, Cafetaleros, etc. – Difusión de los medios de comunicación: radio, TV (telenovelas).	Los mismos.	– División de comunidades. – Confusión. – Cansancio. – Alienación. – Dependencia.

ECUADOR

TIPO DE CONFLICTO	GRUPO(S) INDIGENA(S) AFECTADO(S)	COMO EL GRUPO O LOS GRUPOS ENFRENTAN LA SITUACION
PETROLEO **Consecuencias:** – Contaminación, – Explotación del trabajador. – Dinero fácil. – Destrucción del pueblo (alcoholismo, abandono de las tierras).	Quichuas, Huaoranis, Sionas, Secoyas, Cofanes, Shuar, Achuar (Zona: nor-oriente).	– Nada. – Han ido de trabajadores.
MADERA **Consecuencias:** – Destrucción de la ecología. – Dinero fácil.	Quichuas, Sionas, Secoyas, Cofanes (Zona: nor-oriente) Chachis (Zona: costa) – La venden.	– La venden.
PALMA AFRICANA **Consecuencias:** – Destrucción de la ecología. – Contaminación. – Explotación del trabajador.	Quichuas (Zona: nor-oriente) Chachis (Zona: costa)	– Impidieron que se amplien las plantaciones a través de las organizaciones regionales y nacionales. – Trabajan aisladamente.

– Esclavitud actual. – Presencia capitales multinacionales.		– Siembran palma en sus tierras y venden el producto a la compañía.
COLONIZACION **Consecuencias:** – Negociado de la tierra. – Invasión tierras indígenas.	Quichuas, Sionas, Secoyas, Cofanes, Huaoranis (Zona: nor-oriente). Los colonos son víctimas de empresas multinacionales que acaparan la tierra. Chachis, Tsachilas, Awas (Zona: costa)	– Se han organizado. – Enfrentamientos. – Venden la tierra. – Se han organizado aunque sin fuerza, no hacen nada por la tierra.
MINERALES (cemento) – Explotación del hombre – Esclavitud – A las compañías multinacionales les interesa su enriquecimiento sin importar la situación del pueblo que explotan.	Quichuas (Zona: nor-oriente). Chachis (Zona: costa)	– No hay respuesta organizada. – No hay respuesta organizada.

PERU

TIPO DE CONFLICTO	GRUPO(S) INDIGENA(S) AFECTADOS(S)	COMO EL GRUPO O LOS GRUPOS ENFRENTAN LA SITUACION
EXTRACCION DE ORO (LAVADEROS) Jóvenes andinos son llevados como trabajadores habilitados a los lavaderos de oro de San Juan y Madre de Dios. Son resguardados por la fuerza y castigados si quieren escapar antes de haber saldado sus deudas. Durante unos meses mandan dinero a sus familias pero en muchos casos no se vuelve a oir de ellos y desaparecen. Como no hay alimentos, todo el salario es para pagar la comida que compran en los almacenes de las empresas contratantes: así se ven envueltos en un endeudamiento permanente y muy pocos vuelven a sus comunidades. En el caso de aquellos que se establecen en la selva para extraer oro y hacer sus chacras por su cuenta, se ha dado que compañías extractoras de oro los han despojado, mediante argucias legales, de sus denuncios y sus tierras.	Campesinos andinos de Puno y Carabaya (Zona: selva Sur Puno, Cusco).	Las organizaciones campesinas y de mujeres han denunciado el sistema de habilitamiento y los abusos de las compañías mineras. En los asientos mineros las mujeres de los extractores de oro se han organizado para protestar por las duras condiciones de vida, pero aquellos que protestan son expulsados o desaparecen misteriosamente. Los campesinos que han sido despojados de sus tierras y denuncios se han organizado para recuperarlos. En muchos casos se les ha dado tierras en otras zonas ecológicamente diferentes (a los productores agrícolas se les ha dado tierras para ganado y viceversa). Los campesinos entonces se han organizado para intercambiar tierras entre sí de acuerdo a sus intereses productivos. Muchos de los que han ido a la selva habilitados por patronos o en forma independiente han vuelto enfermos de uta (leishmaniasis); 180 de estos enfermos se han organizado en Sicuani

		y forzado al gobierno a que los reconozca y les preste atención médica regular. Algunas radios ligadas a la Iglesia han denunciado la situación de los que van a extraer oro y por ello han sido atacadas por grupos terroristas desconocidos (las antenas han sido dinamitadas).
Mineros independientes y compañías mineras foráneas han hecho denuncios para explotar oro en las comunidades nativas causando una fuerte disrupción social. En algunos casos se han dado enfrentamientos entre pequeños mineros andinos y nativos. En algunas comunidades nativas los mismos comuneros se dedican a la extracción de oro; ello ha generado conflictos y explotación entre los mismos nativos. Se ha dado un proceso de estratificación y consumismo por parte de algunos nativos. Muchos de ellos han abandonado sus actividades productivas tradicionales con lo cual dependen aún más del mercado para su alimentación. Ello ha producido una inflación en los precios de los productos alimenticios y ha causado que las mujeres hayan perdido su rol productivo y con ello su posición en las comunidades.	Indígenas amazónicos Amarakaeri y Eseéjja (Zona: Madre de Dios)	La Federación de Nativos de Madre de Dios ha tratado de incentivar el que sean los mismos nativos quienes exploten los recursos auríferos de sus comunidades, tratando de estimular proyectos comunales.

EXTRACCION DE MADERA Los camioneros y medianos comerciantes dan préstamos a los colonos para extraer madera de sus tierras. Como los precios de la madera se han estancado y los intereses que se cobran por los préstamos se van acumulando, estos colonos están permanentemente endeudados con los comerciantes.	Colonos andinos. (Zona: Carabaya)	No hay respuesta organizada.
Los indígenas son habilitados por patrones madereros; aunque la extracción de madera rinde algo los indígenas están siempre endeudados y aunque su deuda sea pequeña, los patrones igual les obligan a regresar para continuar extrayendo madera. En muchas comunidades se ha extraído toda la madera fina y se está sacando madera de menor calidad, ello ha producido la depredación de los bosques de la zona.	Indígenas Chayahuitas y Aguarunas (Zona: San Lorenzo en el Alto Amazonas).	No hay respuesta organizada.
EXTRACCION DE PETROLEO Hasta hace poco tiempo la compañía Williams ha hecho prospección y extracción petrolera en el río Pastaza y Saramirisa. La presencia de ésta y otras compañías ha afectado tanto a los individuos como a las comunida-	Mestizos ribereños e indígenas Aguarunas y Chayahuitas (Zona: San Lorenzo, en el Alto Amazonas)	Como consecuencia indirecta de la desarticulación de las comunidades nativas los indígenas se han organizado para asegurar la propiedad de sus tierras y poder explotar los recursos de las mismas.

des. Los jóvenes son enganchados, trabajan dos o tres años y regresan sin ganancia alguna. La presencia de las compañías también ha producido una fuerte alza de precios, una desarticulación familiar debido a la ausencia de los hombres y el progresivo abandono de las tareas agrícolas.		
PRODUCCION DE COCA La producción, elaboración y comercialización de la coca y de la pasta básica de cocaína ha generado una dinámica de violencia y de represión a todo lo largo de la ceja de selva. Muchos pueblos indígenas se dedican al cultivo de la coca persuadidos por los narcotraficantes. Muchos indígenas sirven como peones, guías, trocheros y transportistas de los narcotraficantes. La represión afecta principalmente a los indígenas quienes constituyen la carne de cañón de los narcotraficantes. La producción ilegal de coca ha generado una situación en la que los indígenas son presionados y amenazados tanto por los narcotraficantes como por las fuerzas militares. Otra consecuencia nefasta es que muchos jóvenes indígenas han comenzado a consumir pasta básica de cocaina.	Diversos grupos indígenas de la Amazonía (Zonas: Perené, Apurimac, Ene, Tambo, Huallaga, Ucayali, Urubamba).	No hay respuesta organizada.

Existen lugares en esta zona en donde se elabora clandestinamente cocaina. Cuentan con avionetas y pistas de aterrizaje y están fuertemente custodiadas. Los campesinos locales son contratados para llevar la coca clandestinamente desde el Cusco hasta los centros de elaboración. Ello ha provocado el abandono de las comunidades y la desarticulación de las familias debido a la ausencia de los hombres que van a trabajar en la coca.	Campesinos andinos (Zona: Puno)	No hay respuesta organizada.
BANCO AGRARIO El Banco Agrario ofrece créditos individuales que rompen la solidaridad de las comunidades. Los indígenas tienen la minga como forma de trabajo colectivo.	Quichuarunas (Zona: Alto Napo)	La Federación Quichuaruna entiende que aceptar préstamos del Banco Agrario es volver a depender de un patrón y han rechazado los préstamos.
El Banco Agrario pone como condición para otorgar préstamos a un individuo que éste posea 20 hás. de terreno introduciendo el concepto de propiedad privada en las comunidades nativas.	Chayahuitas (Zona: San Lorenzo, en el Alto Amazonas)	La organización comunal de San Lorenzo se ha negado a otorgar parcelas de 20 hás. a aquellos que quieren obtener préstamos. La organización insiste en que la producción debe ser para el consumo familiar y no para el mercado.

REGATONES **(comerciantes de río)** Los regatones persuaden a los indígenas de entrar en relaciones comerciales con ellos ofreciendo trago y mostrando sus mercancías, estimulando el afán de consumo de hombres y mujeres. Así van creando nuevas necesidades y una situación de dependencia económica. Si los indígenas no tienen dinero, cobran sus mercancías en productos. Frecuentemente los indígenas dependen de los regatones para abastecerse de productos esenciales pero el problema es que la relación con los regatones genera la explotación de los indígenas. Además, los regatones frecuentemente actúan de intermediarios persuadiendo a los jóvenes indígenas para ir a trabajar como peones o servicio doméstico fuera de las comunidades.	Quichuarunas (Zona: Alto Napo)	La Federación Quichuaruna ha creado bodegas (tiendas) comunales para contrarrestar la influencia de los regatones. Algunas de éstas han fracasado debido a una falta de preparación administrativa y contable; también debido a las obligaciones de parentesco que hace que se fíe, no se pague y se pierda capital. La Federación ha propiciado la apertura de una escuela secundaria para ofrecer un espacio a los jóvenes de modo que no se vayan ni a las guarniciones ni a los pueblos ribereños.
GUARNICIONES MILITARES Debido al servicio militar, las tropas de las guarniciones militares fronterizas se aparecen periódicamente en las comunidades nativas para reclutar por la fuerza a los jóvenes indígenas.	Aguarunas-Huambisas (Zona: Alto Santiago)	A través del Consejo Aguaruna Huambisa y de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDESEP) se han presentado denuncias a las autoridades sobre estos abusos.

Hasta hace poco los militares reclutaban a la fuerza a los jóvenes indígenas.	Aguarunas, Chayahuitas (Zona: San Lorenzo en el Alto Amazonas)	Con el apoyo de las misioneras la organización comunal ha conseguido que se aplique el SANA (servicio militar no acuartelado) para aquellos jóvenes que estudian en la escuela secundaria; los mismos sólo están obligados a recibir entrenamiento militar los fines de semana.
Recientemente se ha reemplazado a los guardias civiles de las guarniciones locales por guardias republicanos y se ha aumentado el número de las guarniciones cerca de las comunidades nativas. Los guardias roban alimentos de las chacras, exigen que los indígenas trabajen gratis para ellos y obstaculizan el comercio ribereño haciendo numerosas e innecesarias revisiones. Los reclutas nativos pierden su identidad durante su estadía en las guarniciones, muchos de ellos ya no vuelven a sus comunidades; otros, que regresan vuelven con el prestigio de conocer y saber moverse en el mundo de los blancos transformándose en líderes aculturados. Ello ha provocado en la zona una división de poderes enfrentando el poder de las organizaciones comunales al de los militares.	Quichuarunas (Zona: Alto Napo)	La Federación Quichuaruna ha dialogado con los guardias para que estos no interfieran en las comunidades y han denunciado sus abusos.

COLONIZACION Aún después de 13 años de promulgada la Ley de Comunidades Nativas, muchas comunidades no tienen títulos de propiedad de sus tierras y otras muchas ni siquiera han sido reconocidas legalmente. Por lo demás la figura legal de "territorio étnico" no es contemplada por la ley, con lo cual se ha producido la fragmentación de los territorios tradicionales de muchas de estas sociedades y se ha favorecido a la colonización.	Casi todas las sociedades indígenas de la Amazonía peruana han sido afectadas por este proceso.	Las organizaciones indígenas a nivel de comunidad y las organizaciones étnicas e interétnicas como AIDESEP han venido denunciando esta situación y propiciando la titulación de tierras indígenas. También han hecho sentir su voz en los encuentros con el Presidente de la República (Rimanacuy). Ello ha dado como resultado la presentación de un nuevo proyecto de ley de comunidades nativas que se encuentra actualmente bajo discusión.

BOLIVIA

TIPO DE CONFLICTO	GRUPO(S) INDIGENA(S) AFECTADO(S)	COMO EL GRUPO O LOS GRUPOS ENFRENTAN LA SITUACION
EXPLOTACION DE ORO – Empresas privadas extranjeras. – Empresas nacionales. – Empresas privadas nacionales por cooperativas. – Empresas brasileras. **Consecuencias:** – A los Chimaes y Legos se les reduce las reservas, se fomenta el alcoholismo y son mano barata para las empresas. – A los Quichuas y Aymaras se les ha dotado de terrenos según la Reforma Agraria.	Chimaes, Legos, Quichuas, Aymaras (Zonas de Guanay, Zipuani, Causata, Mapire, Reoponte).	– No hay respuesta organizada.
EXPLOTACION DE PIEDRAS PRECIOSAS En el tiempo de García Mesa las Fuerzas Armadas y compañías brasileras realizan la explotación en forma clandestina.	Guarayos, Chiquitanos, Ayoreos (Zona: Gaiba).	– No hay respuesta organizada.

EXPLOTACION GOMERA A cargo de grandes terratenientes. Los indígenas trabajan como siringueros y viven en reducciones.	Chacobos, Araonas, Pacaehuaras, Mores, Cavineños (Zona: Pando, Beni)	– No hay respuesta organizada.
ERRADICACION DE COCA Y COCAINA.	Quichuas, Ayuaras (Zona: Chapare, Chulumani, Mandiola, Coripata).	– Los campesinos no producen cocaina por lo que defienden sus cultivos. Para su defensa han organizado sindicatos, centrales, federaciones y confederaciones.
CONTRABANDO DE AVES Y PIELES.	Todos los grupos indígenas de las zonas tropicales.	– A nivel de los indígenas no existe una respuesta organizada. – A nivel estatal, no se cumplen las leyes que preservan la vida silvestre.
CONTRABANDO DE MADERA FINA AL EXTERIOR	Chimaes, Guaranis, Mojeños, etc. (Zonas: Santa Cruz, Beni, Chapare).	Chimanes, Guaranis, Mojeños, etc. (Zona Santa Cruz, Beni, Chapare).
PESCA DE CIAS. EXTRANJERAS (principalmente de Brasil)	Trinitarios, Movimas (Zona: Beni)	– No hay respuesta organizada por parte de las organizaciones indígenas. – El Estado, el cual estaría llamado a defender los recursos tampoco hace nada.
COLONIZACION EXTRANJERA Antes, japoneses, coreanos, etc., últimamente chinos.	Quichuas, Aymaras y demás grupos aborígenes. (Zonas: Beni, Pando)	– Defensa a través de las organizaciones campesinas.

BRASIL

TIPO DE CONFLICTO	GRUPO(S) INDIGENA(S) AFECTADO(S)	COMO EL GRUPO O LOS GRUPOS ENFRENTAN LA SITUACION
MINERALES Empresas y garimpeiros (hombres que sacan oro) **Consecuencias:** – Muerte, división y destrucción de los pueblos.	* Tukano, Desana, Tariana, Baniwa, Maku, Karapoaña, Piratapuia, Baré. (Zona: Alto Río Negro en Amazonas)	– Acuerdo con las empresas mineras. – Creación de la Federación de Organizaciones Indígenas del Alto Río Negro (FOIRN) para impedir la entrada de las empresas y garimpeiros en sus tierras.
	* Waimiri-Atroari (Zona: Norte del Estado de Amazonas y Sur de Roraima)	– Hasta hace poco tiempo con resistencia armada, ahora con la despoblación (exterminio). – Algunos líderes negocian con las empresas mineras.
	* Yanomami (Zona: norte de Roraima)	– Reacciones localizadas: • 85 malocas del Valle de Catrimarui contra garimpeiros. • Surucucus contra Codesaima (compañía del Gobierno) • 87 grupos de la región del Paipiu contra los garimpeiros. • En cualquier momento pueden darse nuevos enfrentamientos.

– La presencia de 100.000 garimpeiros en las tierras indígenas ha generado rápidos cambios en la cultura tradicional, polución de los ríos, etc.	* Kayapó (Zona: sur del Estado de Pará)	– Acuerdos con los garimpeiros a cambio de la demarcación de sus tierras. – Acuerdos a cambio de un porcentaje.
HACIENDAS	* Makuxi, Wapixana, Ingarikó, Taurepang (Zona: Roraima)	– Después de un gran período de pasividad, a partir de 1977 empiezan las primeras asambleas indígenas. – En 1987 se crea el Consejo Indígena Territorial.
	* Toró, Cinta Larga, Suruí, Uru-Eu-Uau-Uau. (Zonas: Mato Grosso y Rondonia)	– Reacciones armadas sin muchos resultados.
MADERAS – Areas extensas son derrumbadas y transformadas en carbón por las industrias siderúrgicas. Proyecto Grande Carajas.	* Guajá, Guajajara, Katukina, Kulina, Kampa, Kanamari, Marubo, Korubo, Mayoruna, Matses (Zona: Estado de Maranhao)	– Casi ninguna reacción de los indígenas.
	* Uru-Eu-Uau-Uau, Suruí, Cinta Larga, Toro (Zonas: Estados de Mato Grosso y Rondonia)	– En el inicio de la explotación de la madera algunas reacciones armadas. Ahora muchos grupos negocian con las madereras.
– En 1986 se sacaron 10.000 troncos.	* Kulina, Kampa, Kanamari, Matses, Mayoruna, Mambo, Korubo, etc. (Zonas: Estados de Amazonas y Acre)	– Algunas reacciones armadas.

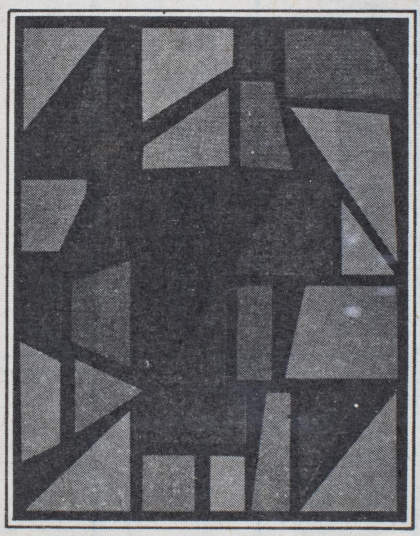
COLONIZACION (espontánea y dirigida)	Todos los pueblos de los estados de Rondonia, Acre y norte de Mato Grosso.	– Reacciones armadas.
HIDROELECTRICAS	Waimiri-Atroari, Parakaña, Gavião (Zona: Estados de Amazonas y Pará).	– En el inicio reacciones. Ahora han sido obligados a negociar aunque continúan resistiendo.
CARRETERAS Cs BR174 BR 364	Waimiri-Atroari Varios grupos más.	– Resistencia armada (arco y flecha) sin lograr resultados positivos. Por esto desaparecerán más de 2.000 indios.
MILITARIZACION	Diversos grupos.	

Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía
Biblioteca
Iquitos Perú

PUBLICACIONES CETA

AL SERVICIO DEL QUE SUFRE

Vida de
Jerónimo Le Royer
de la Dauversière.



¡ ADQUIERALO !

en Librería "El Buen Consejo"
Putumayo Nº 267 – Iquitos, Perú

UNA NACION CON 40 NACIONES

XAVIER ALBO

Los antepasados de ustedes
fueron los primeros habitantes de esta tierra
y tienen sobre ella un derecho particular
a través de las generaciones,

Que a ustedes sea reconocido el derecho a habitarla
en paz y en la serenidad
sin el temor –verdadera pesadilla– de ser desalojados
en beneficio de otros.

Seguros de un espacio vital que constituya la base
no sólo para su sobrevivencia
sino también para la preservación de su identidad
como grupo humano
como verdadero pueblo
y nación

JUAN PABLO II, Manaos Brasil, 10 julio 1980

UNA historiadora francesa escribió no hace mucho un libro sobre Bolivia, con un título enigmático y a la vez sugerente: ¿NACIONALISMO SIN NACION? Algunos lectores se molestaron; a otros, nos hizo reflexionar, tal vez porque consideramos que este es un tema central para entender nuestra historia, nuestros problemas y nuestras tareas.

ALGUNOS BOLIVIANOS MONOPOLIZAN EL SER BOLIVIANO

Es innegable que hay una larga búsqueda de identidad colectiva en nuestra historia. Ya el nacimiento mismo de Bolivia era un

deseo de ser nosotros mismos, en vez de quedar absorbidos como apéndice de Lima o de Buenos Aires. Después, los sucesivos cambios de capital y los desmembramientos de territorio siguen reflejando esta misma búsqueda de un proyecto común, en el que todos creamos y por el que todos estemos dispuestos a arrimar el hombro. No es fácil. Cada eje de poder genera como contrapunto otros muchos "jirones patrios olvidados", varios de los cuales han acabado por desmembrarse.

Esta búsqueda colectiva, sembrada de polarizaciones y marginamientos sigue hasta hoy. Lo muestran problemas diarios como las tensiones entre centralismos secantes y regionalismos, cuando no provincialismos; entre cambas y collas; o, sin tener que salir del Oriente, entre patrones y la peonada "camba".

Pero aquí me voy a fijar en otra manifestación, más antigua y radical. Se expresa muy gráficamente cuando el sector mayoritario de los ciudadanos bolivianos se queja porque con el trato que reciben siguen sintiéndose "extranjeros en su propio país".

UN POCO DE HISTORIA

En realidad estos "extranjeros" estaban en esta tierra desde mucho antes de que Bolivia fuera Bolivia. Entonces sí se sentían los dueños del territorio. Formaban muchos y muy diversos pueblos, cuya huella persiste en el nombre de tantas provincias actuales: los Charka, los Karanka, los Moxo, los Yakuma... En la región andina todas estas naciones llegaron a conformar un estado confederado grande, el Tawantinsuyu, que abarcaba desde Quito hasta Tucumán.

Pero después llegaron unos forasteros. Al principio los del país les llamaron **wiraqucha o karai**, es decir, "dioses". Pero pronto descubrieron que junto a la cruz estaba la espada del conquistador, el chicote del patrón, y las talegas ávidas del metal que brilla. **Karai** pasó a significar "malo"; y el **wiraqucha** pasó a ser el **q'ara**, el "desnudo" y salvaje que vive del trabajo ajeno. Los antiguos dueños del territorio se sintieron en el destierro de Egipto, sin abandonar siquiera la tierra prometida.

A partir de entonces, siglos antes de que Bolivia fuera Bolivia, nuestra sociedad ya ha quedado marcada por esa explotación, que impide una real comunicación entre todos nosotros. Arriba estaban los que decidían y figuraban, recién llegados. Abajo, los antiguos dueños de la tierra, convertidos en trabajadores de los primeros en el socavón o en la chacra. Allá lejos, en los rincones, seguían las comunidades intentando salvaguardar su forma de vida, ignorados por los de arriba salvo para cobrar tributos o buscar brazos baratos. Hasta su identidad antigua quedaba medio borrosa. Ya no eran Charka, Karanka ni Moxo, sino sólo "la indiada", como si hubieran sido acarreados hasta acá desde la India.

Las elites dominantes seguían penetrando cada vez más adentro en el espacio y también en la vida del indio. Ha ido naciendo así un ciudadano intermedio, mal definido, mestizo. Al principio lo era más por la mezcla de sangres de conquistadores con mujeres de la tierra; pero posteriormente ha pesado más la mezcla de culturas y lealtades. Este ciudadano intermedio, indentificado de bajo mano como **cholo**, proviene de las naciones oprimidas pero aspira a identificarse con la nación opresora, sin lograrlo plenamente. Quizás por eso no es bien visto ni por los de arriba, que desprecian su origen, ni por los de abajo, que ya lo identifican con los demás explotadores.

Hubo un momento en que los exiliados en su propia tierra ya no resistieron más. Se rebelaron por milésima vez, pero ahora más en serio, recordando que habían sido un gran pueblo y que –por tanto– podían volver a serlo. Llamaron incluso a la conciencia de esos viejos hermanos amestizados y a la de los que, siendo nietos de españoles, ya llevaban generaciones en esta tierra. Pero no tuvieron éxito. Criollos y mestizos se plegaron a los españoles para aplastarles, porque tuvieron miedo de perder esa preciosa mano de obra con la que se enriquecían.

Con todo, criollos y mestizos aprendieron la lección que les daba el indio y treinta años después ellos también se sublevaron contra el español, esa vez con éxito. Así llegó la Independencia, preñada desde su origen por esa contradicción de raíz.

Los forjadores de esos nuevos estados trazaron sus fronteras, a veces a golpe de cañón, sin preocuparse por la unidad de los territorios autóctonos. El pueblo aymara, por ejemplo, vivió por primera

vez la rara experiencia de pertenecer a estados distintos. El pueblo guaraní sufrió además sobre su territorio del Chaco una guerra totalmente ajena en la que ambos bandos desconfiaban de él, lo utilizaban y a la vez le acusaban de "traidor".

A nombre del progreso y de la modernización se siguió expoliando a los comunarios de las tierras que les quedaban. Cuando las comunidades, con toda razón, protestaban y se levantaban, la prensa y los parlamentarios de la oligarquía letrada hablaban alarmados del "problema del indio", sin percibir que el problema del indio eran ellos.

Tras la derrota del Chaco, Bolivia volvió a plantear su propia identidad proponiendo un cambio de estilo. Por fin se habló de formar una nación fuerte, boliviana, en que todos se sintieran igualmente ciudadanos. Se crearon nuevas organizaciones sindicales abiertas a los sectores rurales. En los programas de los nuevos partidos empezaron a tenerse en cuenta algunos planteamientos que tenía el indio desde años atrás. Este había peleado para recuperar o consolidar sus tierras y para tener escuelas, y ahora, por fin, las nuevas fuerzas políticas que se proponían remoldear el país se lo empezaron a reconocer, y desde 1953 en las partes más integradas del país cada comunario ya tiene su parcela y sus hijos van a la escuela.

Pero el nuevo enfoque no acabó de resolver el otro problema, el de la identidad. Se pensó que la solución era borrar del país el nombre de indio y fomentar el de "campesino". Pero los interesados, a quienes la tierra recuperada, la escuela, la organización y los viajes iba abriendo los ojos, empezaron a percibir que tras ese avance había una doble trampa.

En primer lugar, los cambios del 53 ayudaron a que se sintieran más parte de la nación boliviana, pero todavía como "ciudadanos de segunda categoría". Tenían escuelas, pero mucho peores que las de la ciudad; tenían voto, pero no eran objeto de voto; lograron su parcelita, pero entre tanto otros acaparaban la gran tajada de tierras en el Oriente; y de poco les servía el pedazo de tierra, si otros controlaban los créditos y los precios de productos e insumos.

Pero además, al quedar reducidos a "campesinos" –es decir, a una categoría ocupacional– no sólo dejaban de ser indios, sino que se les despojaba de su condición de pueblo. Además de la es-

cuela empezaron a proliferar otros mil programas para educarles, enseñarles, desarrollarles, en una palabra, "civilizarles". Parecería que su porvenir y felicidad sólo pudiera llegar cuando olvidaran su larga historia, sus tradiciones, su lengua, sus normas y valores, sus expresiones religiosas y se plegaran en cambio sin protestar a la manera de vivir de los de arriba.

Los grupos más conscientes y las organizaciones de base de todos esos indio-campesinos han reaccionado contra ese esquema. Por una parte reclaman igual trato económico y social que los demás. Por otra, han vuelto a encontrar sus raíces como Aymara, Quechua, Moxo y tantos otros, y han empezado a reclamar su derecho a ser reconocidos como **naciones*** dentro del Estado Boliviano. Dicen que tienen que analizar su realidad con dos ojos –como clases explotadas y como pueblos oprimidos– para lograr una doble liberación: de las diferencias de clases y del colonialismo interno que ni la Independencia ni la Reforma Agraria ha logrado barrer.

De esta forma en esta larga historia se va reencontrando un problema de raíz, que sigue sin resolver. Pero, al mismo tiempo se va vislumbrando que el camino de solución pasa por el reconocimiento de que Bolivia es un pueblo formado por muchos pueblos, una nación con muchas naciones. No sólo sus ciudadanos individuales, sino también las naciones y culturas ancestrales en que éstos se agrupan tienen el derecho a ser reconocidas todas como iguales. Este es uno de los grandes desafíos de Bolivia.

Para comprender mejor esta problemática, repasemos la situación actual, precisamente desde esta óptica que, sin ser la única, nos subraya algo fundamental. Empezaremos por el sector dominante, heredero de aquel viejo estado colonial.

LA NACION QUE SE CREE UNICA.

Estos ciudadanos de primera viven en las ciudades, más exactamente, en determinados sectores privilegiados de la ciudad.

* El concepto de nación es objeto de largas discusiones entre sociólogos y políticos, pero aquí no puedo entrar en ellas. Me limitaré a mantener ese uso que hacen los interesados, recordando que tiene una base histórica sólida, desde antes de que los estados modernos pretendieran monopolizarlo para su beneficio.

tienen las ocupaciones más lucrativas, aunque no necesariamente las más laboriosas. Aunque urbanos, algunos de ellos tienen también grandes fincas, ahora preferentemente en el trópico, o algunas minas. Los más pudientes tienen también un pie y algún pariente en Estados Unidos y, los de más rancio abolengo, en Europa.

Culturalmente son de habla y tradición castellana criollizada, dentro de la que puede haber variantes importantes. Son distintos, por ejemplo los descendientes de los criollos de la "culta Charcas", los cruceños y benianos, o los "chapacos" de Tarija. También a este nivel de elites surgen conflictos regionales. Primero lo hubo entre chuquisaqueños y paceños; ahora lo hay sobre todo entre **collas** y **cambas**, muy particularmente entre paceños y cruceños. De esta forma se da expresión cultural a lo que en el fondo son forcejeos entre poder central y nuevos poderes regionales emergentes.

Algunos de ellos se sienten "más bolivianos que el **ch'uñu**". Son grandes conocedores de la historia y la geografía nacional y, con uno u otro enfoque ideológico y político, realmente se preocupan para comprender qué es lo que ocurre en el país y buscan los caminos para solucionarlo. Entre ellos se encuentran muchos de los grandes forjadores de nuestro país, estemos o no de acuerdo con su enfoque concreto.

Pero hay también otro sector cada vez más influyente, cuya mirada se dirige hacia el norte, sobre todo hacia el gran país del norte, al que tanto admiran por su tecnología, su música y sus bienes de consumo. Si pueden, mandan a sus hijos al exterior para que allí se formen; bastantes abrigan la esperanza de que –con un poco de suerte– encuentren allí su porvenir.

Queda un tercer grupo minúsculo pero influyente: el de los extranjeros o, como les llama el pueblo, los **gringos** o **k'ankas**. Forman el mundo de los expertos, de los asesores, de los voluntarios; dirigen colegios en que propagan su lengua y cultura; pesan mucho en el mundo de curas, monjas y pastores. También ellos viven marcados por la ambigüedad. Pueden ser la expresión de un apoyo infernacional solidario o también simples correas de trasmisión para intereses ajenos. Para algunos estar en Bolivia, en Tanzania o en Singapur es secundario. Celebran su *Thanksgiving* pero ven nuestro carnaval sólo como very typical.

Por todo lo dicho en esa clase dirigente y pudiente existe ya un fuerte conflicto de identidad, aun prescindiendo de la minoría extranjera. Son bolivianos, se sienten muy bolivianos, forjan y decidan el futuro de Bolivia. Pero al mismo tiempo muchos de ellos sueñan en vivir fuera de Bolivia o, al menos, como fuera de Bolivia. Los periódicos exilios al exterior, cuando la mitad de ellos son desbancados del poder por la otra mitad, agrava aún más esta situación. Desde afuera sueñan apasionadamente en su país, pero al mismo tiempo muchos de ellos y sobre todo sus hijos van adquiriendo las maneras del país de acogida.

Estos ciudadanos privilegiados constituyen la cantera indiscutible para ir renovando los principales cargos de gobierno, quizás por ser los mejor preparados pero también por sus buenas relaciones con quienes controlan estas esferas desde siempre, tengan el color político que tengan.

Y ahí está su gran responsabilidad. Demasiadas veces a lo largo de la historia han soñado que este país, tan diverso y complejo, debía ser a su imagen y semejanza. Parecería que, para ellos, la raíz de nuestros problemas se solucionaría, casi automáticamente, cuando todo el mundo hablara sólo castellano.

EL OTRO EXTREMO: LAS 39 NACIONES OPRIMIDAS.

La CSUTCB, la principal organización campesina del país, alude a todas ellas en su lema "oprimidos pero no vencidos". Es el testimonio de que, en medio de tantas vicisitudes, no renuncian a ser, por mucho que otros quieran ignorarles o aplastarles. ¿Quiénes son estas naciones oprimidas?

Hay dos situaciones de características distintas:

1) Los dos grupos mayoritarios, Quechua y Aymara, ambos en la región andina o colla incluyendo sus áreas de expansión en el Oriente.

2) Los aproximadamente 37 grupos minoritarios, algunos minúsculos, dispersos sobre todo por las tierras bajas del país.

El libro **Etnias y lenguas de Bolivia** de Pedro Plaza y Juan Carvajal (La Paz, 1985) es una excelente y actualizada introducción a todos ellos.

En base al último censo, de 1976, que sin duda se queda corto en las cifras, podemos estimar que del total de bolivianos aproximadamente un 40% sabe quechua, un 30% sabe aymara y otro 2% sabe alguna de las otras lenguas minoritarias. Salvo en el Oriente y Tarija, en todas las ciudades collas importantes por lo menos la mitad de sus habitantes sabe alguna de estas lenguas.

Al mismo tiempo el avance del castellano es notable, sobre todo en los varones de la nueva generación que ya han estado en la escuela. Las tendencias de 1976 pronostican que hacia el año 2000 todos los jóvenes del país tendrán algún conocimiento básico del castellano como resultado de su escolarización. Pero no olvidemos la fuerte marginación y receso que ha sufrido la educación rural en los últimos dos años. Estas tendencias de momento apuntan más hacia la expansión del bilingüismo que a la desaparición de las lenguas autóctonas, al menos en los sectores rurales collas. Es decir, se facilita la comunicación de todos con todos en el país, sin perder la identidad propia de cada grupo.

LAS NACIONES COLLAS

En gran medida el mundo Quechua y Aymara (y el grupo hoy minoritario Uru-Chipaya) no son sino expresiones lingüísticas distintas de una unidad mucho mayor, que rebalsa las fronteras de cinco países, que comparten una misma historia y cultura andina. Al margen de la lengua, las principales diferencias de una a otra parte surgen ahora del aislamiento y de los diversos grados de penetración de la sociedad y economía dominante. Se encuentra así una amplia gama que va desde los **ayllus** del Norte de Potosí hasta los cada vez más importantes sectores andinos de nuestras ciudades.

Pero esa variedad no es posible generalizar. No es lo mismo un camionero con base en la ciudad, un productor de coca en el Chapare, un minero, un comunario parcelario de los valles, o un pastor de llamas en la puna. Pero por lo menos quiero subrayar que, en medio de tanta diferencia, casi todos ellos siguen viviendo una pug-

na interna entre lo que supone su propia forma de vida, en sus múltiples dimensiones, y lo que les proponen las sirenas del progreso, en otras tantas dimensiones.

La tensión se presenta, por ejemplo, entre su sistema de producción, en que pasa a primer plano garantizar la alimentación a lo largo de años buenos y malos, y las nuevas propuestas tecnológicas, en que se propone vender más para después comprar tanto los alimentos necesarios como incluso los insumos agrícolas. O en la salud, en que se contraponen las hierbas y ritos, tal vez menos sofisticados pero al alcance de la mano, y las costosas medicinas modernas; el **yatiri**, que a la vez es medio psicólogo, y el médico moderno, con más estudios pero mucho más distante en kilómetros y en su cultura. O en la organización misma, llena de connotaciones religiosas y de intercambios de regalos cuando se trata de autoridades y actividades comunales, y en cambio mucho más tecnocratizada o politizada en las cooperativas y en las cúpulas sindicales. O en la religión, en la celebración, en las formas de comunicación, en las expresiones artísticas, en fin en cualquier área cultural.

Quiero subrayar que se trata sobre todo de una tensión entre dos polos o dimensiones que coexisten en el tiempo y no simplemente de un proceso evolutivo unidireccional que iría de situaciones más primitivas hacia otras más modernas, que inexorablemente acabarían por barrer a las primeras.

Tales concepciones evolucionistas, y en última instancia etnocéntricas, pudieron estar de moda en el siglo pasado, tanto en la derecha como en la izquierda; pero ahora pocos se las toman en serio. Un reciente encuentro de sociólogos y economistas latinoamericanos en Buenos Aires expresaba el "desencanto" por esas visiones de progreso lineal y subrayaba, en cambio, el peso que va adquiriendo el análisis "postmodernista". Este privilegia más bien la pluridimensionalidad, la diversidad y la coexistencia tolerante por la que todos vamos buscando la verdad por muchos caminos sin consagrar ninguno de manera exclusiva.

En nuestro caso andino tal vez podríamos usar la alegoría de los frutales. El pie de cepa es andino; sigue desarrollando sus raíces cada vez más fuertes hacia dentro y, con ello, permite crecer cada vez más alto. Pero este tronco ha asimilado, y en cierta forma sigue

asimilando, nuevos injertos llegados de muchas partes y que le abren nuevas posibilidades. Las diversas formas de fusión, en las que no se puede prescindir de ninguno de los componentes, dan lugar a otras tantas variedades, cada una con su propio dinamismo. Cortar el tronco, sería suicida. Despojarlo de sus injertos, sería atrofiante.

LAS NACIONES MINORITARIAS

Nuestro país incluye, además, a otros muchos pueblos y naciones que, pese a su tamaño reducido, siguen siendo los testigos vivos de otras formas de comprender la vida y de relacionarse con el cosmos. Salvo en el caso Uru-Chipaya, ya citado, viven en la región tropical. A diferencia de las naciones collas, que forman parte de una misma tradición y sociedad andina, aquí hay una gran dispersión de orígenes y visiones, en medio de cierta semejanza que les confiere la inserción de casi todos ellos en los bosques del Trópico.

No es posible entrar aquí a detallar estas variaciones. Gracias al excelente programa **Jenecherú**, muchos televidentes ya hemos podido conocer algo de su vida, cultura y problemas. Los siguientes datos pueden ayudarnos a comprender mejor esa gran diversidad.

Las más de 30 lenguas existentes en el Norte y Oriente boliviano pertenecen a por lo menos 10 familias lingüísticas no emparentadas entre sí, tan distintas unas de otras como el chino, el húngaro y el inglés. Los Moxo resultan ser parientes de los Arawak del Caribe; los Movima, de los Chibcha de Colombia; los Guarayo y Chiriguano, de los Tupí de la Costa Atlántica; y, para algunos, los Chipaya serían primos de los Maya centroamericanos. En cambio el origen de los Chiquitano y otros varios, sigue siendo un misterio.

Sólo tres grupos –los Chiriguano, los Chiquitano y los Moxo– pasan de 10.000 personas. Otros 7 superan el millar y los demás no llegan ni a eso. Varios de ellos están literalmente extinguiéndose. Por ejemplo, los Pacahuara, recientemente visitados por **Jenecherú**, están ahora reducidos a una familia de 9 personas y los Guarasug'we del río Pauserna, a los que Riester visitó y dedicó un libro apenas hace 10 años, tal vez ya han desaparecido.En este libro,

dramáticamente titulado **Crónica de sus últimos días**. Riester nos cuenta que en 1964 eran 49; en 1970 el número se habían reducido a 29 y en 1974 quedaba sólo una familia de 4.

Algunas de estas naciones han tenido notables evoluciones. Por ejemplo, los Moxo y Chiquitano apenas mantienen huellas de su forma de vida original y muestran, en cambio, en su vida económica y social la fuerte impronta de las célebres reducciones misiones jesuísticas, dadas a conocer por la película **La Misión** y descritas por Antonio Menacho en **Cuarto Intermedio** (N.3). Otros, como los Guarayo y parte de los Chiriguano, tuvieron misiones franciscanas en épocas más recientes. En otros grupos, como los Ayoreode o los Yuqui-Sirionó, hay sectores bajo tutelaje de misiones evangélicas, sobre todo de corte fundamentalista, mientras que otros siguen mucho más cercanos a su forma de vida tradicional. Apenas puede hablarse ya de grupos selvícolas sin contacto con la sociedad dominante.

Prácticamente todas estas naciones minoritarias del trópico sufren las expoliaciones y la discriminación de ganaderos, madereros, siringueros, cocaineros y hasta de colonizadores collas que se van introduciendo en su territorio. Periódicamente salen a la luz pública casos de abusos e incluso matanzas por simple juego o cacería. À veces la prensa lanza la alarma porque estos nuevos asentados se ven hostigados por las flechas de los "salvajes". Pero en realidad quienes sufren la amenaza de masacres y extinción son estos últimos, que a lo más se defienden frente al intruso. Se les llama "salvajes" pero ellos son quienes sufren la "ley de la selva" de los civilizados, a veces con toda brutalidad.

LA AMBIGÜEDAD DE LOS SECTORES INTERMEDIOS

En nuestro país hay un número cada vez más numeroso, quizás un tercio del total, cuya identidad cultural navega entre dos aguas. Se trata sobre todo de ex-campesinos o de hijos y nietos de campesinos, que ya han cambiado de ocupación, casi todos ellos emigrando a las ciudades, y que, para evitar una mayor discriminación, procuran camuflar sus orígenes y asimilar en lo posible las maneras de la sociedad dominante. Aceptan a cierto nivel el proyeto de

las elites dominantes y ven como único camino de ascenso social, casi siempre individual, imitar a sus opresores tanto en lo económico como en lo cultural. Unos son ya parte de una clase media escaladora, sobre todo comerciantes y burócratas de bajo escalafón; otros muchos siguen siendo proletarios y subproletarios urbanos o mineros, pero culturalmente sueñan que ya se han "civilizado".

En realidad siguen sin saber exactamente a dónde pertenecen. En ciertos contextos subrayan con énfasis su nueva identidad, sobre todo cuando buscan contrastar su nuevo status frente al de sus antiguos paisanos e iguales, o cuando necesitan abrirse campo para sí y para sus hijos en el hostil medio urbano. Pero en otros contextos prevalece su verdadero origen, por ejemplo, en la intimidad del hogar y en las celebraciones. Cuando los tragos rebajan la censura que la sociedad hegemónica les impone, siguen bailando con su música y empiezan a sincerarse en su lengua.

Esta situación ambigua les provoca a veces conflictos difíciles dentro de ellos mismos y ante los demás. Psicológicamente viven en un permanente desgarramiento interior entre lo que son, lo que pretenden ser, y lo que los otros dicen de ellos. Siguen siendo mal vistos por quienes mantienen más firme su propia identidad. Los de arriba despectivamente les tildan de **cholos** y, si alguno no se ajusta a sus reglas dominadoras, dicen con una sonrisita que "le ha salido el indio". Sus antiguos paisanos, aun cuando mantengan ciertos lazos con ellos, tampoco les reconocen plenamente y empiezan a llamarles **q'ara**, como a los demás "blancos" explotadores.

Esta inseguridad y la presión social bajo la que viven constantemente, crean también inestabilidad en su carácter, que oscila de manera poco previsible entre la dependencia servil y la agresividad. Algo de esto ocurre también en los campesinos que siguen claramente identificados con las naciones oprimidas. Pero el problema llega a sus niveles máximos, a veces incluso traumatizantes, en estos grupos sociales intermedios. De esta forma resultan ser las principales víctimas de un sistema social intolerante y etnocéntrico.

CAUSAS Y SOLUCIONES

Tal es la problemática de nuestra identidad grupal en Bolivia,

país pluricultural. En la raíz de esta problemática hay una constelación de causas que, al combinarse, dificultan aún más cualquier solución. Entre ellas podemos señalar las siguientes:

* Nuestro nacimiento a partir de una invasión y de una sociedad colonial.

* Abismales diferencias de clase dentro de nuestra sociedad.

* Una dependencia cada vez más fuerte ante poderes externos en lo económico, lo político y lo cultural.

* Débil articulación entre regiones.

* Las deficiencias de nuestro sistema educativo.

* Redes de comunicación insuficientes.

* La inestabilidad de nuestras instituciones, empezando por el mismo gobierno y el aparato estatal.

De todas ellas las dos causas más fundamentales, que a su vez se refuerzan mutuamente, son las dos primeras. A ellas nos referíamos al principio de este trabajo, cuando hacíamos un rápido recorrido histórico hasta llegar a la situación actual. La tercera causa señalada es el factor actual que perpetúa esa misma situación arrastrada desde siglos.

Las cuatro últimas causas, señaladas con frecuencia como la fuente de nuestra falta de unidad nacional, son a la vez consecuencias de las tres anteriores. La solución a los problemas que plantean depende, por tanto, del tipo de solución dada a las primeras, mucho más fundamentales. El tipo de integración, de educación y comunicación, de fortalecimiento institucional –y en última instancia, de Estado– será muy distinto si se mantiene un colonialismo interno y una sociedad de clases o si se consolida una sociedad igualitaria sin esas diferencias de clase y en la que ninguna cultura pretenda imponerse a las demás.

En un corto artículo como el presente es imposible entrar a analizar cada una de estas causas y menos aún buscar las vías de

solución. Algunos de los factores que acabo de señalar son retomados ya en mayor detalle en otros artículos publicados, a los que remito al lector.

Aquí me limitaré a desarrollar siquiera en forma embrionaria sólo dos de las dimensiones implicadas, buscando al mismo tiempo algunas pistas de solución dentro de ellas. La primera tiene que ver con el tema mismo de **nación**, tan central en nuestro planteamiento y en la identidad fundamental de todos nosotros. La segunda se refiere a las implicaciones de este pluralismo cultural de cara a la **evangelización**.

NACION BOLIVIANA Y NACIONES OPRIMIDAS

Cuando con la Independencia nació Bolivia, ser "boliviano" era algo totalmente inédito y la identidad de esos flamantes ciudadanos recién empezaba a forjarse. Hasta entonces ser de Puno, de la Paz o de Tucumán no había implicado todavía cambiar de estado. El proceso de crear esa nueva identidad fue lento y lleno de vicisitudes reflejadas por los cambios de frontera y de capital. En cierta forma no está totalmente concluido.

Pero es evidente el impacto unificante de dos siglos de historia compartida. Vivir bajo el mismo sistema de leyes: sufrir las mismas guerras, golpes y revoluciones; pasar por los mismos procesos y conflictos políticos, económicos o sociales; gozar de las mismas experiencias, fiestas y alegrías incluso en áreas tan intrascendentes como las competencias deportivas; recibir a diario la lluvia fina de una ideología común trasmitida por la escuela y sus horas cívicas, el cuartel, los desfiles, los medios de comunicación y tantos símbolos patrios... todo ello va dejando una huella profunda en todos los ciudadanos, incluso de los rincones más recónditos. Salvo en grupos muy fanatizados y en algunas situaciones fronterizas, todos nos sentimos muy bolivianos. Este no es el problema.

Sí lo es el hecho de que en la práctica ser boliviano parece implicar dejar de lado esas otras identidades, a menos que uno acepte seguir siendo tratado como ciudadano de segunda clase. Erróneamente se nos hace creer que la raíz de nuestros problemas es nuestra diversidad, cuando la causa real es la intolerancia con

que un grupo trata a los que son distintos para explotarlos mejor. ¿Será peor Suiza –país que se precia de su carácter multinacional– que El Salvador, donde ahora todos hablan castellano porque 30.000 indios fueron masacrados a principios de este siglo?

Hemos tomado el concepto de identidad *nacional*, como una lealtad máxima por encima de cualquier otra, de una manera que en la práctica genera exclusiones. ¿Será algo realmente necesario? ¿No cabe otra manera de concebir nuestra identidad como bolivianos?

Tal vez sería más correcto concebir nuestra identidad nacional como un conjunto de círculos concéntricos cada vez más amplios, o como esos juegos de muñequitas rusas, que se van encajando una dentro de otra. Recordemos que ya el antiguo **Ayllu** tenía esa misma lógica, por la que se respetaba toda identidad a niveles inferiores a la vez que se iban constituyendo nuevas identidades cada vez más amplias.

Entonces no habría problema en que un ciudadano pudiera sentirse a la vez orgulloso de pertenecer a la **nación** Aymara, o Guaraní, o a la minúscula Pacahuara y al mismo tiempo a la **nación** Boliviana, en que se reencuentran todos ellos, y ¿por qué no? también a la gran **nación** Latinoamericana

Esta última identidad, soñada por los libertadores Bolívar y San Martín, si sabemos manejarla de una manera adecuada, ayudaría además a que cada nación hoy oprimida reencuentre a todos sus hermanos, hoy esparcidos y fragmentados en diversos estados, y pueda reconstituir sus territorios hoy cortados por fronteras intolerantes.

No sobra recordar que para algunos esta identidad global tendría mayor sentido si no fuera llamada por nombres en el fondo foráneos: "América" da un valor exagerado a un geógrafo italiano y además en muchos países parece referirse excesivamente a los Estados Unidos, con lo que subraya nuestra dependencia; y "Latina" pone todo el peso en los injertos llegados de otra parte, sin ninguna referencia a nuestras raíces. Fue un Aymara quien años atrás propuso un nuevo nombre para este continente: **Abya Yala**. El nombre proviene de la **lengua Cuna**, una pequeña pero dinámica nación

dentro del estado panameño, que supo defender su territorio y su identidad bloqueando incluso un millonario proyecto hotelero que habría destruído su paraíso. Significa "tierra en plena madurez" y entre los Cuna sirve para referirse a todo nuestro continente.

Esta propuesta, a primera vista chocante, va siendo aceptada ya en algunos círculos. Es, por ejemplo, el nombre adoptado por una de las principales editoriales en el Ecuador. Si la pensamos serenamente, sin dejarnos influenciar por nuestra práctica rutinaria, ¿no está llena de sabiduría popular? Cambios políticos y nuevos proyectos históricos siempre generan nuevos nombres. Bolivia antes fue Charcas y antes era parte de una confederación de naciones, llamada Qullasuyu y, a un nivel superior, Tawantinsuyu. América Latina antes fue Indias y antes un conjunto de naciones que siguen resistiéndose a morir. **Abya Yala** podría simbolizar un nuevo proyecto histórico cuya dinámica surja de dentro, de lo más nuestro –por muy aplastado que ahora esté– y no de nuestras dependencias, y en que todos participemos respetándonos a todos.

UNA EVANGELIZACION PLURICULTURAL Y ECUMENICA

Nuestra unidad en la pluralidad tiene también su dimensión religiosa e implica desafíos muy específicos en la tarea evangelizadora.

La inmensa mayoría de los bolivianos somos bautizados, mayoritariamente católicos, y al menos en este aspecto nos sentimos parte de la misma Iglesia de Cristo.

Pero dentro de este punto de partida común nuestras creencias se expresan de maneras muy distintas. No me voy a referir aquí ni a aquellas minorías, principalmente urbanas, que no se consideran creyentes o cristianas, ni a la fragmentación de iglesias y sectas cristianas, ni tampoco a la gama de actitudes frente a las instituciones eclesiásticas. Me limitaré a la diversidad de experiencias y expresiones religiosas derivadas de nuestra gran variedad cultural.

Cuando hace 500 años la Iglesia Católica y mucho más recientemente otras denominaciones cristianas llegaron a estas tierras, no entraban en un mundo vacío sobre el que pudieran establecer a

voluntad su propia utopía cristiana. Existían ya sociedades y naciones sólidamente establecidas, con su propia cultura, sus instituciones, su sistema de valores y también su religión. Más aún, el mensaje cristiano llegó de una manera muy distinta y distante de aquella con que siglos antes Cristo había anunciado la Buena Nueva. Un conjunto de ideas y prácticas llamadas *cristianas* llegaban ahora cabalgando a lomos de un poder y sociedad extranjera, que se introducía en casa ajena como un invasor.

Por mucho que los misioneros, algunos de ellos santos y hasta perseguidos por los españoles, presentaran la nueva religión como liberadora, ésta llegó demasiado casada con los conquistadores. Los dueños de casa la vieron casi inevitablemente como algo traído por quienes les quitaban tierras, les imponían trabajos forzosos y tributos, y quienes les destrozaban incluso lo más sagrado de todo: sus dioses. Fue precisamente la "extirpación de idolatrías" la que debilitó enormemente la resistencia ideológica de estos pueblos frente al invasor, facilitando el establecimiento del sistema colonial.

Desde entonces la contradicción de toda nuestra sociedad colonial se extiende tambien a su característica de "cristiana". Las naciones ahora oprimidas adoptaron también la religión del opresor, por temor, por prudencia o por convencimiento. Pero en mayor o menor grado según el momento y el lugar, mantuvieron también mucho de sus antiguas maneras de relacionarse con el mundo de lo sagrado, que seguía dando un sentido global a la vida, a la muerte y al universo. En la vida religiosa de nuestras naciones oprimidas la persistente condición colonial se expresa por la coexistencia de una práctica religiosa más oficial en que predominan las formas culturales "cristianas" y otras prácticas más clandestinas en que predominan las formas e interpretaciones autóctonas. También aquí podemos hablar de un pie de cepa y de injertos; y también aquí sería suicida quitar lo uno o lo otro.

Los primeros misioneros, incluso los más santos y abnegados, seguían siendo hijos de su tiempo y de su teología. Veían algo diabólico en esas formas autóctonas de experiencia religiosa y por eso querían extirparlas a toda costa. Pero no lo lograron, quizás porque tocaban algo muy íntimo. Por eso hasta hoy, junto al sacerdote –muchas veces extranjero y regularmente ausente de la comunidad– sigue presente el chamán o el **yatiri**, como parte importante de la

vida comunal. En las 40 naciones de nuestro país Dios no se manifiesta sólo en la Biblia, el templo, sus imágenes y sacramentos (demasiadas veces expresados en lenguajes culturales ajenos) sino también a través de la "Madre Tierra", del "Santísimo Sol", de los "dueños del monte" y otros seres sagrados que pueblan el paisaje. Nuestros "diablos" y "brujos" resultan no ser tan malos como les pintan, porque en el fondo siguen siendo dioses y sacerdotes de las naciones oprimidas.

Por suerte nuestra teología ha madurado. Ahora nos resulta más fácil ver "semillas de la Revelación" en todas estas expresiones religiosas, y al mismo tiempo tenemos más conciencia de que una cosa es la Buena Nueva y otra la cultura judaica, griega o latina en que se encarnó. Afrontamos así la tarea ardua y en gran parte inédita de expresar y vivir esta Buena Nueva en todas las culturas del universo, con la esperanza de llegar a la utopía del Apocalipsis, en que San Juan veía una gran multitud de todas las "naciones, tribus, pueblos y lenguas".

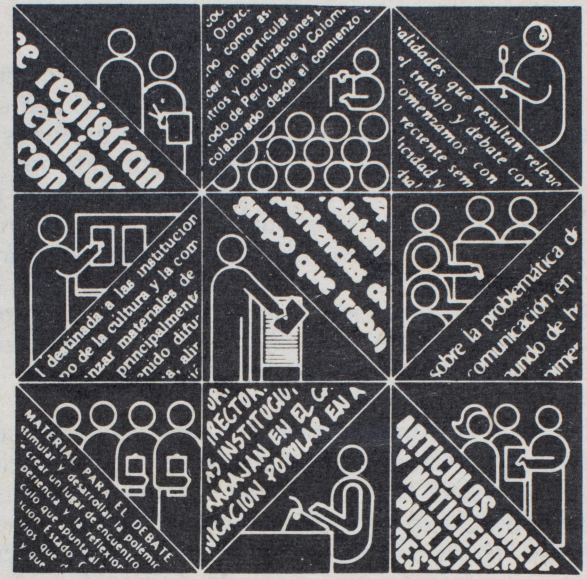
Esta tarea es un reto de toda la Iglesia, para que realmente descubra su dimensión universal, católica. El gran desafío del ecumenismo está también en este diálogo entre religiones cristianas-occidentales y todas las demás, más que entre las diversas denominaciones judeo-cristianas, que ya tienen tanto en común.

Pero tal vez es en una situación como la nuestra donde el desafío de una evangelización respetuosa llega a su máxima expresión. Para muchos sacerdotes y misioneros aceptar e incluso buscar la libertad y el pluralismo religioso resulta más comprensible cuando están en minoría frente a otras religiones bien establecidas, por ejemplo en Asia. Pero resulta ya mucho más difícil, cuando se trata de países masivamente católicos como los nuestros. A veces parecería que la Iglesia tuviera un doble discurso: uno más tolerante cuando su implantación es débil y minoritaria; otro más intransigente e impositivo, cuando ya ha pasado a ser una institución fundamental de un determinado país. Exige con calor su derecho, cuando se siente amenzada, pero ya le resulta más difícil respetar el derecho de otros, cuando comparte el poder.

Por eso en un país como Bolivia, con sus 40 naciones y culturas, todas oprimidas menos una, y cada una de ellas con su doble

experiencia religiosa –la oficial, aceptada por más "cristiana', y la clandestina autóctona, reprimida pero más íntima– ofrece un escenario privilegiado para que la Iglesia desarrolle sus actitudes más ecuménicas. Aquí ya no se trata de un diálogo con quienes son social y políticamente iguales o incluso más poderosos, sino de un diálogo y búsqueda conjunta, también de igual a igual, con los más débiles y oprimidos, que sufrieron cinco siglos de aplastamiento, incluso religioso. El gran test del ecumenismo es cuando una iglesia cristiana, oficial y sólidamente establecida, busca un diálogo sincero y respetuoso con religiones débiles, aplastadas precisamente por esa religión oficial, y que deben refugiarse en la clandestinidad.

Nuestro país con tantos rostros, ¿será capaz de construir un estado fuerte pero multinacional, articulado en la gran nación latinoamericana o **Abya Yala**? Nuestra Iglesia, ¿sabrá reconstruir también esos mil rostros de Cristo, el Dios encarnado, en una Iglesia profundamente Aymara, Moxo o Pacahuara? ¿Sabrá respetar y defender el derecho de los que quieran seguir siendo distintos?



Una publicación trimestral del Centro de Estudios sobre Cultura Transnacional (IPAL), destinada a personas y a instituciones latinoamericanas que trabajan en el campo de la cultura y la comunicación popular.

Suscripción simple: Cuatro números de "Materiales para la Comunicación Popular". I/. 1,200.-

Suscripción especial: Añade a lo anterior servicios de documentación, asesoría bibliográfica y el Anuario de la Comunicación Popular" I/. 1,600.-

Envíos a nombre del Centro de Estudios sobre Cultura Transnacional. La Mar 170. Miraflores. Lima Telef: 46-63-32

RELIGION INDIGENA AMAZONICA

JAIME REGAN

I. LA MITOLOGIA

LA mitología de los indígenas expresa muchos de los valores y conceptos de su vivencia religiosa. Los mitos son relatos de otros tiempos donde muchas veces actúan personajes con poderes sobrenaturales. Es una forma de codificación de la cosmovisión. El mito es una forma de pensamiento que concibe la realidad por analogía empleando la metáfora o abstracción concreta basada en imágenes tomadas de la naturaleza, los animales, las plantas y las personas.

II. LA ESTRUCTURA DEL UNIVERSO

A pesar de las diferencias entre las etnias en cuanto al concepto que tienen del universo, hay ciertos rasgos parecidos que muchos comparten. El universo se divide entre 1) el mundo de arriba donde están el sol,la luna y las estrellas, y en algunos casos las nubes; 2) el mundo de adentro que puede subdividirse en el subsuelo que es morada de algunos espíritus, en el mundo del agua donde habitan los animales y espíritus acuáticos y el mundo del monte (bosque) donde viven los animales, las plantas y sus espíritus protectores; 3) el centro poblado que incluye la casa y la chacra, que es el lugar habitado por los seres humanos. Dios y las almas de los difuntos suelen estar ubicados en alguno de estos lugares, que depende del concepto que tiene cada cultura.

Pueden haber diferencias según las características geográficas, por ejemplo, espíritus de los pequeños cerros o cuevas, donde los hay.

III. LA IDEA DE DIOS

Existen etnias de la Amazonía que no tienen la idea de un Dios como persona. Para otras sociedades existe la noción de un Dios creador que se retira después de la creación y que se mantiene alejado de los asuntos humanos hasta que haya una crisis grave en la humanidad, cuando retorna para destruir el mundo malo y crear otro nuevo. Este concepto de Dios en varios pueblos amazónicos es el fundamento de los movimientos mesiánicos que han surgido en la región. Otro personaje es el héroe cultural, que se encuentra en los mitos. Es el que enseñó a los antepasados el uso del fuego, las distintas artes y otros aspectos de su cultura. A veces se le considera un dios o un mensajero de Dios.

Si existe una idea de Dios, suele ser distante sin preocupación con la vida ordinaria. En cambio los espíritus de la naturaleza están directamente vinculados con los humanos.

IV. LOS ESPIRITUS DE LA NATURALEZA

Se cree que toda la naturaleza está animada por seres sobrenaturales que son los protectores del medio ambiente y que pueden hacer el bien o el mal a los humanos. La "Madre del Agua" tiene la forma de una boa gigantesca que protege a los peces y a la vida acuática. Se cree que existe gente que vive debajo del agua y que tiene ciudades y que la vida se desenvuelve allí como afuera. Se cree que las personas no se ahogan sino que estos seres las raptan.

En el bosque todo árbol tiene "Madre" o espíritu protector. Las "madres" de las plantas medicinales son especialmente importantes para la curación de los enfermos. El espíritu protector de los animales es un duende de baja estatura con los pies desiguales, generalmente un pié está al revés o es de animal.

En las sociedades más tradicionales, estos seres suelen ser los que sancionan la moralidad.

En torno a los espíritus de la naturaleza, puede haber ritos relacionados con la caza, la pesca, la recolección de ciertos productos, la siembra y la cosecha.

V. LOS SUEÑOS Y EL ALMA

Para los indígenas parece que el mundo verdadero es el del más allá. El sueño es una forma de conocer este mundo. Pueden ser sueños en estado dormido o despierto, pero son más importantes que el estado normal de conciencia. Por eso también es tan importante el uso de las plantas alucinógenas.

Otro aspecto de esta dimensión oculta es el alma. Muchas etnias amazónicas piensan que tenemos dos o más almas. Por ejemplo, los Cocamas dicen que tenemos dos almas. Al morirse una persona, un alma se va para estar con Dios y la otra se queda en esta tierra para reencarnarse.

Generalmente piensan que existe la vida después de la muerte. Es como la vida de este mundo pero con felicidad y abundancia de alimentos. No existe la idea de ningún tipo de castigo después de la muerte. Todo premio o castigo se da durante esta vida.

VI. EL CHAMANISMO

El chamán es una persona que entra en estado de trance para hacer un servicio para su pueblo. Suele tener a su disposición uno o más espíritus ayudantes. Su vocación es de hacer el bien, pero algunos se dedican también al mal, o por lo menos la gente piensa que pueden hacer daño.

En la Amazonía suelen ejercer esta profesión los que sienten una vocación y que han pasado por un periodo de aprendizaje.

El aprendiz acompaña a un maestro curandero a un lugar apartado de la selva donde viven durante un periodo de seis meses a dos años. Tiene que dietar, privándose de sal, grasa, dulce, picante y relaciones sexuales. El aprendiz va tomando de varias plantas alucinógenas en un cierto orden progresivo. Así va conociendo este mundo sobrenatural, y va adquiriendo espíritus ayudantes que le enseñan a diagnosticar las enfermedades y le enseñan ciertas canciones y otras técnicas para curar.

En general, los curanderos piensan que la medicina occidental actúa más sobre los síntomas de las enfermedades que sobre las causas verdaderas. Suponen que muchas enfermedades tienen causas sicológicas, que son las verdaderas.

Existen dos teorías sobre el origen de las enfermedades. Según la primera, el objeto invisible entra en el cuerpo, por ejemplo un dardo invisible. Su característica es un dolor agudo que avanza lentamente. El curandero tiene que expulsar el mal chupando el lugar afectado. A la vez va cantando las canciones que le habían enseñado los espíritus y va soplando humo de tabaco sobre la persona.

Según la segunda teoría, la persona pierde alguna parte vital, por ejemplo, el alma. Puede ser un susto, una alteración del metabolismo o un trastorno del sistema nervioso. El curandero tiene que llamar al alma para que regrese al cuerpo. A veces los espíritus ayudantes del curandero tienen que luchar contra los espíritus ayudantes del brujo malo para liberar al alma del paciente.

La actitud del curandero es de manipular las fuerzas sobrenaturales. No ruega a los espíritus, sino los manda. Estos seres pueden ser las "madres" de la ayahuasca u otras plantas medicinales, otros espíritus de la naturaleza o el alma de algún curandero difunto.

El chamán es uno de los personajes más importantes para el desarrollo y transmisión de los conocimientos sobre el mundo sobrenatural amazónico.

VII. LOS RITOS DEL CICLO DE LA VIDA

Las sociedades amazónicas, como las de otras partes del mundo, han desarrollado una serie de ritos en torno a los cambios que ocurren en la vida de la persona: nacimiento, pubertad, matrimonio y muerte. Ayudan a las personas a prepararse para asumir un nuevo papel dentro de su sociedad y a la vez le ayudan a la comunidad a aceptar a la persona en su nueva situación.

Son dramatizaciones sagradas que consisten en tres etapas: aislamiento de la comunidad, transición, reintegración en la comuni-

dad. En la primera etapa el individuo se separa simbólicamente de la comunidad y de su antigua situación.

Durante la segunda etapa, el candidato está expuesto a varios símbolos sagrados y participa en una serie de actividades rituales muchas veces con el significado de renacimiento y de aprendizaje de las tareas y responsabilidades de su nuevo papel en la sociedad. Está en una tierra de nadie, fuera de la protección de las estructuras de la sociedad. Esto se expresa por medio de unos peligros de contaminación proveniente del mundo sobrenatural. Ordinariamente el mundo sobrenatural legitima las estructuras de la sociedad, pero durante el rito se vuelven peligrosos para el candidato que está fuera de las estructuras o en un estado de antiestructura.

En la última etapa el candidato se presenta a la sociedad como uno que ocupa ya su nuevo puesto dentro de su comunidad.

Generalmente no hay una referencia a Dios. La reproducción de la sociedad es el valor sagrado que se celebra.

VIII. EL MESIANISMO

A lo largo de la historia y en casi todas partes del mundo han brotado movimientos de revitalización religiosa. Los mitos y las tradiciones de los pueblos hacen posibles estos fenómenos, pero no suelen ser la causa inmediata.

Se desarrollan en situaciones de opresión económica o social, después de guerras, conquistas y enfermedades epidémicas, o sea en situaciones de extrema ansiedad o desesperación. Es una forma de protesta o de búsqueda del cambio.

El mesianismo fue una característica del antiguo pueblo de Israel, que sufrió largos años de destierro y de dominación. Nuestro continente no ha sido ajeno a este tipo de movimiento religioso.

Desde la primera llegada de los europeos a América del Sur los indígenas mostraron su resistencia. Entre los movimientos más conocidos han sido los de los Tupí-Guaraní entre los cuales surgie-

ron líderes o chamanes que anunciaban la inminente destrucción del mundo y conducían a sus seguidores en la búsqueda de la "tierra sin mal", el paraíso donde se retiró Dios después de haber terminado la creación. Actualmente existen movimientos en diversos lugares de la Amazonía, especialmente en lugares donde los indígenas están sufriendo un proceso de cambio rápido o de crisis de identidad.

IX. CONCLUSION

La religión indígena de la Amazonía está en plena vigencia por toda la región. Es importante como expresión de la identidad y elemento clave en la reproducción de la sociedad, fomentando la unión y participación de todos sus miembros y disminuyendo las tensiones y contradicciones dentro del grupo. Conociendo la religión de estos pueblos podremos entrar en un diálogo más profundo.

ALTERIDAD, INTEGRACION, RESISTENCIA

Apuntes sobre Liberación y la Causa Indígena

PAULO SUESS

"Con el permiso de la Madrecita que es más entendida que yo, pero yo tengo ésta (señala la sien, la memoria), que no me falla nunca, y es mejor. Voy a presentarme. Me llamo María, soy de San Ignacio de Moxos, San Ignacio es un gran pueblo. Es muy bonito. Sobre todo cuando es la fiesta ¡Ay la fiesta! Pues así es mi Pueblo.

En mi pueblo antes se cosechaba de todo. Y sobraba. Teníamos hasta azúcar. ¿Saben ustedes lo que es el azúcar? Pues eso teníamos y nos sobraba.

Ahora los blancos nos han arrinconado y quieren que sigamos plantando. Nos quitaron las tierras. Y, ¿acaso se puede sembrar en un puñete? Incluso ahora no podemos cortar leña, porque todo está alambrado. Y cuando nuestros hombres entran en los alambrados, siquiera para cortar un varejón, los quieren matar.

Ya no se puede sembrar, ni cortar leña, estamos arrinconados y cada vez más encerrados..."

Estas palabras de María Menacho, durante el "II Encuentro Intercultural Indígena de Oriente", realizado en Trinidad (Beni), Bolivia, en junio de 1983, fueron como un coco que cayó en la arena. No es difícil abrirlo para sacarle el agua de la vida de un pueblo, y descubrir su carne con las marcas del sufrimiento y de la resistencia. María de San Ignacio es una de las 20 mil sobrevivientes de las 15 reducciones en las que, entre 1648 y 1767, los jesuitas reu-

nieron al pueblo de los Mojos, de la familia lingüística Aruak (1). Antes de la venida de los jesuítas, las tierras de los Mojos (hoy Departamento de Beni) fueron invadidas por expediciones que buscaban el legendario "**El Dorado**". Después de la expulsión de los jesuítas, funcionarios públicos administraron las Reducciones y se enriquecieron a costa de los indios.

A finales del siglo XIX, el auge del caucho redujo drásticamente la población indígena y llevó al resto de los Mojos a una total dependencia de comerciantes y latifundistas. Una reacción de los Mojos, frente a la invasión de sus tierras, fue el movimiento mesiánico de la "La Loma Santa", que comenzó en 1887, y más tarde adquirió características de una resistencia militante. Ese movimiento se mantiene aún, aunque sin su fuerza original (2). Hoy los Mojos viven una dependencia mucho más grande que la de los Bolivianos, sea por parte de los comerciantes y regatones que se enriquecen por el cambio desigual de mercancías, sea por los latifundistas para quienes trabajan como peones.

El discurso de Doña María, sin rodeos y sin amargura, es de una lógica decisiva cuando afirma ella que tener memoria es mejor que ser persona entendida; cuando compara el "tiempo de antes" –como tiempo de cosecha– con el tiempo de hoy –cuando ya no se puede ni sembrar ni plantar–; cuando contrasta la dignidad de pertenecer a "un gran poblado" con "la vergüenza de ser blanco" y ladrón de tierras; cuando insiste en "la identidad propia" de su pueblo como Mojos e "Ignacianos", pueblo que sabe festejar y trabajar y que en la fiesta del patrón, San Ignacio, el 31 de julio, el pueblo se reencuentra para resistir.

La intervención informal de María de San Ignacio de Mojos es como la piña que contiene en su interior los piñones, frutos de una sabiduría y resistencia de siglos. Por todos lados, en este continente, los pueblos indígenas viven esa experiencia de María Menacho. Por ejemplo, la legislación indigenista de Chile en tiempos de Pinochet que decreta "la división de las reservas y la liquidación de las comunidades indígenas" es claramente etnocida (3). Etnocida es también el discurso del prefecto de San Gabriel de Cachoeira/AM, Antonio Evangelista Bautista da Silva, que apela al espíritu cívico de los Tukano y de otros pueblos del alto Río Negro, determinando "que los indios vendan sus riquezas (oro)... para que la Unión no

pierda el impuesto que se transfiere al municipio... Después, lo que falta es educar al indio sobre la comercialización de los bienes extraídos del subsuelo, resguardando el interés de la Unión y, consecuentemente, del municipio y del pueblo" (4). Las ideologías nacionales convergen en afirmar que "la alteridad" indígena es una diferencia de atraso pasajero dentro de los mecanismos de una evolución necesaria; que las tierras indígenas son tierras ociosas que conviene incorporar al latifundio; que "la identidad" indígena no tiene consistencia ante la nueva identidad que confiere el Estado Nacional y la civilización mundial, con modelos ideológicos, tecnológicos y económicos cada vez más convergentes.

En esta civilización mundial, en la llamada modernidad, la Iglesia se encuentra en una encrucijada. Por un lado, ella vive aún (o vive de nuevo) con los resquicios de cristiandad, de que no solamente es "una", sino la "única", con la intención de adaptar, incorporar o integrar "lo otro", y, con ello, aniquilar su diferencia. Por otro lado, esa misma Iglesia representa ya una subcultura dentro de la "modernidad". Ella va por la vía de llegar a ser no solamente una minoría sociológica, sino una minoría numérica –pequeño rebaño, sal de la tierra– que se alía a otras minorías para la defensa radical de la humanidad (5).

Finalmente, este discurso de María de San Ignacio refleja "la resistencia", la cabeza erguida de la mujer indígena, no obstante una humillación secular (6). Tal resistencia de los pueblos indígenas aún no es un resistencia articulada con las dimensiones con las que sus enemigos conspiran. El amarre de "alianzas" y la organización específica y solidariamente amplia de la resistencia indígena son el gran desafío del momento histórico actual.

La reflexión teológica sobre este desafío –reflexión a partir de la experiencia histórica de los pueblos a la luz de la fe– no significa añadir una cuestión especial más al cuerpo teológico elaborado tradicionalmente, o hacer una especie de friso teológico en un tratado de antropología cristiana. En esta América India sobre todo, pero También en Africa y Asia, la cuestión étnica irrumpe en la historia al mismo nivel con la cuestión de clase, como un signo de los tiempos, como un cometa que preanuncia el nacimiento de un sujeto nuevo. Si este nuevo sujeto crea al menos un "problema pastoral" (aunque no sólo uno), sin tener "libre tránsito" en el tratado de dogmática, en

la exégesis bíblica, sin que pueda hacerse presente en la reformulación litúrgica, la Iglesia no lo habrá perdido porque nunca lo conquistó. Simplemente se va a volver a repetir la experiencia que la Iglesia europea hizo con los obreros. La Iglesia de América Latina, que en la base es una Iglesia de los pobres, no es una Iglesia de los indígenas. Estos, al entrar en la Iglesia, tienen que renunciar a su propio nombre, o recurrir a prácticas religiosas paralelas. Pero la lucha por la inculturación, que es al mismo tiempo una lucha por la verdadera catolicidad, ni siquiera ha sido iniciada. Esa inculturación la definió Juan Pablo II, en una encíclica reciente, como la "encarnación del Evangelio en las culturas autóctonas y, al mismo tiempo, la introducción de las culturas en la vida de la Iglesia" (7). Muchas lecturas de la praxis pastoral, hechas por los documentos oficiales en presente de indicativo, tienen que ser reformuladas en imperativo. Muchas afirmaciones apenas son promesas (8). Al combinar la relectura de la realidad histórica y social del continente con la relectura de la Revelación y Tradición de la Iglesia, a partir de los pueblos indígenas, el teólogo se convierte en colector de datos dispersos, olvidados o no articulados por las ciencias sociales, y, al mismo tiempo, al interior de la Iglesia, se convierte en la conciencia incómoda de un cobrador de promesas.

Al inicio de la Teología de la Liberación, a partir de 1968, había una teoría relativamente bien elaborada por los científicos sociales, la "teoría de la dependencia". Esta señala el paso de la década del desarrollo al siglo de la liberación. Al mismo tiempo emerge un nuevo sujeto histórico, el pueblo cristiano, pobre y oprimido, con sus anhelos por una transformación profunda, a partir del Mandamiento Nuevo que no permite "disociar el plan de la creación del plan de la redención" (9). Es el dilema de la teología de hoy ante los desafíos de la causa indígena.

Las ciencias sociales todavía no han conseguido articular entre sí de manera convincente los análisis étnico culturales con los análisis socio-económicos, las perspectivas étnicas con las perspectivas de las clases sociales. ¿Cómo articular la permanencia de lo étnico con la deseada desaparición de clases, sin que lo étnico, que, necesariamente, se ha de dar en lo plural, camine necesariamente a una "pluralidad de clases" o hacia las luchas interétnicas o raciales?

Por otro lado, la falta de experiencias continuadas de una pastoral inculturada y liberadora con los pueblos indígenas contribuyó en gran parte a la ausencia de una reflexión teológica de lo étnico. Además, el nuevo sujeto de este continente, y por consiguiente de esta reflexión, no es ya simplemente el pueblo cristiano, pobre y oprimido. Será un sujeto no plural: los pueblos indígenas, no necesariamente cristianos, no necesariamente pobres y oprimidos. Estos pueblos, con nombre propio, tienen algo específico que escapa a los análisis sociales globalizantes. Anticipar la desgracia de estos pueblos al incorporarlos analíticamente al campesinado nos llevaría, por lo menos, a una perspectiva blanca que se pone en desacuerdo con las perspectivas de estos mismos pueblos. La esperanza de los pueblos indígenas no está en el mestizaje, no está en el emblanquecimiento, como sí es la esperanza de los afro-americanos; está sí en la afirmación de la diferencia. Esa diferencia no empobrece la liberación. Está en su raíz y en su perspectiva.

1. ALTERIDAD

Las sociedades indígenas autónomas se caracterizan por el equilibrio entre los sistemas de adaptación, de asociación y de interpretación. En otras palabras, encontramos una cultura material (una "tecnología") adaptada a las condiciones del medio ambiente, a las relaciones sociales, a las necesidades del grupo y a su modo de producción familiar. La lógica de la cultura material y de las relaciones sociales se interpreta por tradiciones y creencias, generadoras de una cosmovisión coherente que custodian costumbres y valores.

Las sociedades autóctonas, con su economía de subsistencia, deben el grado de su autonomía al grado de no-integración en las relaciones de dominación y explotación de la sociedad nacional. Esa "autonomía primaria", que no excluye intercambios y dependencias interétnicas –como las que existen, por ejemplo, entre los pueblos Tukano y Maku, en el Alto Río Negro– se distingue básicamente de un "Estatuto de Autonomía', que sería ya el resultado de negociaciones entre el Estado Nacional y las sociedades indígenas que hubieran hecho la experiencia traumatizante de pertenecer a la periferia de una sociedad nacional.

Economías de subsistencia, con su modo de producción fami-

liar o doméstico, solo existen, rigurosamente, en sociedades sin el poder vertical de un Estado, que extrae el excedente económico y pide el cumplimiento de leyes. Es la ausencia del Estado lo que distingue a la sociedad tribal de una civilización (10). En las sociedades tribales, las unidades productivas (casa, familia) son dueñas del tiempo, del proceso y del producto de su actividad económica. La tendencia de la economía de subsistencia es producir con poco tiempo y poco trabajo el "mínimo suficiente" para satisfacer todas las necesidades (11). El trabajo siempre tiene calidad lúdica.

El ocio, en estas sociedades, ligado al campo religioso, es un mecanismo de intercambio que restablece periódicamente la igualdad de las familias y de los individuos. Esa igualdad es el presupuesto y la finalidad de la interacción lúdica. El tiempo se vive más en su dimensión cósmica (aquí y ahora), distinta de la que proporciona una perspectiva cronológico-linear, con un pero preponderante de pasado a futuro. Eso no quiere decir que las sociedades tribales sean sociedades a-históricas. Todos los pueblos y sus culturas, como bien se puede notar en la evolución de las lenguas, están montados sobre la carreta de la historia. La coherencia cultural es algo históricamente construído y no "naturalmente" encontrado. Los pueblos indígenas siempre supieron adaptarse a realidades nuevas e incorporar hechos nuevos a su propio universo incluso a sus mitos (12). Los Aymaras del Altiplano Boliviano, por ejemplo, asumieron la sindicalización rural sin abdicar a su identidad étnica. El sindicato campesino local es la típica organización comunal tradicional, que fue ligeramente retocada. Para las cuestiones internas, los **Aymaras** siguen en su organización tradicional; en las cosas externas (reivindicaciones políticas) su organización se llama "Central Sindical" (13) En sí el cambio cultural no es etnocida.

Mortal es aquel cambio que alcanza hasta la estructura comunitaria (división de tierras) e igualitaria (privilegios, pugnas), y se realiza en un plazo apocalíptico impuesto, que no permite una verdadera adaptación histórica (transferencias, construcción de carreteras). El equilibrio ecológico de estas sociedades se sustenta en una ecología social y religiosa (animismo). Xavier Albó enfatiza la moderación de los **Aymaras** que habitan el Altiplano Boliviano. "No se debe maximalizar lo óptimo: ...no se debe apostar a un solo producto, a una sola área, a una sola opción política... El imprevisible altiplano enseñó a los **Aymaras** a tener cuidado y ser prudentes; a jugar va-

rias cartas, aparentemente contradictorias, al mismo tiempo" (14). Las sociedades tribales autónomas son sociedades sin clases, con una división funcional del trabajo basadas en diferencias de sexo y edad. El complemento lógico de la no explotación de la fuerza de trabajo lo da el trato respetuoso a la naturaleza en el modo de producción familiar. El poder de exigir excedentes económicos y su progresiva maximalización en función de otras clases o de la sociedad o del mercado, rompe el equilibrio ecológico, social e ideológico. En las sociedades tribales, el principio de la reciprocidad substituyó a la necesidad del mercado y a la "providencia". La lógica tribal admite penuria y abundancia para todos, pero no la acumulación o la miseria para algunos. Por otro lado, son las instituciones totémicas, el animismo y/o el politeísmo los que operan la integración mística entre hombre y naturaleza. En materia ecológica, el inmanentismo animista se ha mostrado más eficaz que el trascendentalismo monoteísta de origen cristiano. El miedo a los dioses ha sido ecológicamente más eficaz que el amor al prójimo en un medio ambiente desencantado.

Los jefes de estas sociedades autóctonas son los que articulan el consenso de la tribu, sin poder de mandar o de legislar. Su autoridad crece con su generosidad y su competencia funcional. En muchos casos, la jefatura es transitoria: un servicio que garantiza la igualdad de oportunidades para todos (sistema andino del mita).

La ausencia de coacción de un poder central (Estado) y la ausencia de una estratificación social (de clases) garantiza la libertad individual complementaria a la igualdad social. Las sociedades indígenas autónomas son sociedades con una gran libertad, pero sin alternativas ideológicas a nivel individual. Quien introduce una alternativa ideológica (por ejemplo por la "conversión" religiosa) a nivel individual rompe la unidad del pueblo y el equilibrio entre los sistemas (adaptación, asociación, interpretación). La introducción abrupta de la monogamia por los misioneros, por ejemplo, no raras veces abrió las aldeas a la prostitución. Pero no siempre los pueblos indígenas fueron "víctimas" de los misioneros. Muchas veces los misioneros fueron "víctimas" de los mecanismos de defensa y de la capacidad de "reinterpretación simbólica" de los indios quienes, a través de los signos de la "nueva" religión, supieron vivir sus antiguas creencias.

Hoy existen cada vez menos sociedades tribales que viven su

plena "autonomía primaria". Pero cada día son más los pueblos indígenas que en cuanto tienen orgullo de su propio nombre aparecen indicios de que esta "autonomía primaria" no ha sido totalmente destruída aún. Estos restos de autonomía e identidad original no son casos muertos de un vaso cultural enteramente quebrado o restos del neolítico que, en una óptica evolucionista, necesariamente debieran desaparecer. Queremos creer que del barro de estos "cacharros" se formará el nuevo sujeto histórico de las Américas. La transformación y liberación de este continente han de ser (re)pensadas a partir de la alteridad cultural y de lo étnico plural. El verdadero acto revolucionario, en este momento histórico, no consiste en acelerar la lógica de los mecanismos evolucionistas y de la obsesión integracionista que están en curso; sino por el contrario, lo revolucionario está en accionar los frenos de emergencia.

2. TIERRA.

Una forma específica de alteridad de los pueblos indígenas se encuentra en la relación filial y mítica con la tierra.

La Pachamama, la madre-tierra de los Aymaras del área andina, llegó a tener en cada pueblo facciones y atribuciones propias. Ella se vengó de los malos tratos con agresividad de madrasta. Actualmente esa tierra no es más que un "medio de producción" empobrecido. Pero es el lugar de la memoria colectiva del pueblo, de su historia, de su ocio y de su trabajo, en donde celebra sus rituales de la vida y de la muerte. Sobre todo de la vida. Las sociedades indígenas autónomas, con su cultura de subsistencia, se distinguen esencialmente de la sociedad nacional por la cuestión de la tierra: por el origen de su apropiación (posesión primaria, no compra), por la concepción práctica (subsistencia), estructural (propiedad colectiva) e ideológica (tierra sagrada).

En una situación generalizada de conflictos estructurales entre el régimen de propiedad capitalista-comercial y el régimen de propiedad vivencial del indígena, la posesión o propiedad de la tierra y el control del territorio son esenciales para los pueblos/naciones indígenas, como son esenciales para cualquier pueblo/nación (15). Para la clase dominante de la sociedad nacional, la cuestión de la tierra indígena, con sus parámetros diferenciados del sistema capitalista, tiene

un carácter subversivo. Para las comunidades indígenas, sin embargo, que están amenazadas de perder su relativa autonomía territorial frente a la sociedad nacional, la cuestión de la tierra tiene un carácter redentor/liberador. En ella es donde convergen o no todas las cuestiones parciales de la liberación y de la resistencia indígenas: las cuestiones políticas, sociales, económicas y religiosas. Por eso, la lucha por la tierra es un lugar privilegiado para una evangelización integral, donde se suspende la dicotomía entre pre-evangelización y evangelización (16). El alcance de la lucha indígena por la tierra va mucho más allá de las meras reivindicaciones étnicas. Se trata de la instauración de una nueva lógica en las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza, relación que rechaza la maximalización de lo "óptimo", en beneficio de algunos.

3. IDENTIDAD

Con el aproximarse de la sociedad nacional y de su efecto integrador, las sociedades indígenas autónomas se transformaron, históricamente, en sociedades parciales de esta sociedad nacional. Las "parcialidades indígenas" –como las llama la legislación indigenista de Paraguay– combinan la economía de subsistencia con una participación variada en el mercado de bienes y de trabajo, aún conservando su tierra comunal como memoria de pueblo, medio de producción y hábitat de nación.

En diversos países andinos y mesoamericanos, donde los pueblos indígenas representan macroetnias regional o absolutamente mayoritarias (como los Mapuche, los Quechua y los Aymaras; los Mayas y diversos grupos de México) los pueblos indígenas perdieron, en gran parte, la posesión colectiva original de la tierra. Se transformaron en campesinos –pequeños propietarios y/o asalariados rurales– con nombre indígena propio o identidad india genérica.

Aún perdiendo el status de "campesinos", el indio sin tierra, donde es regionalmente mayoritario, consigue tejer su identidad étnica con los hilos de la convivencia con sus "parientes", de algunas tradiciones y de su conciencia colectiva. La identidad étnica nunca fue un dato natural y estático. Es una costura histórica, psicosocial y personal. Es el propio grupo el que define, de acuerdo con el individuo, su identidad. En otras palabras, Xakriabá es aquél que se reconoce como **Xakriabá** y aquél a quien el pueblo lo reconoce como

tal. No es el antropólogo ni el cura quienes van a expedir el acta de defunción étnica, afirmando quién es y quién no es indio. La identidad étnica, en ocasiones, consigue articularse con pocos y hasta con un sólo elemento significativo de la cultura autóctona como la memoria (mito, historia), la tierra, la lengua, el rito (el toré en el noreste brasileño) o las artesanías. Eso varía entre los pueblos según las condiciones históricas, geográficas, psicosociales y demográficas.

La transformación de las sociedades tribales autónomas (tierra colectiva, pueblo autodeterminado) en sociedades parciales (tierra colectiva, pueblo tutelado en su "reserva"), o en comunidades campesinas (pequeña propiedad rural o asalariados en el campo, sin protección específica) o en obrero genéricamente indígena (sin-tierra, dentro de la dominación/explotación de las clases sociales) representa solamente una posible evolución, sin necesidad histórica.

Como los fenómenos étnicos son de larga duración, nada impide que, a lo largo del hilo casi inmaterial de la conciencia étnica, irrumpan de nuevo elementos materiales para la reconstrucción y proyección histórica de la cultura. La realidad y las respuestas indígenas resisten ante la ideología del evolucionismo (Comte, Spencer, Morgan, Darwin) y del progreso cuantificable. El evolucionismo determina la historia por leyes naturales y substituye la esperanza por lo previsible. Es el precursor del totalitarismo, porque elimina la alteridad creativa y aplasta la identidad variable y plural del sujeto histórico. Las hipótesis evolucionistas de Lewis H. Morgan, fundador de la antropología social, asumidas por Friedrich Engels en su famoso libro sobre "El Origen de la Familia, de la Propiedad Privada y del Estado", pesan todavía sobre la lectura que hace cierta antropología marxista (17).

Así, para una evangelización integral, pesa el sacramentalismo y la catequesis masificante de una cristiandad prolongada, a su vez también evolucionista y a-histórica, que ve el futuro de los pueblos indígenas en el presente de la sociedad nacional. La identidad étnica, en el contexto de la sociedad nacional, debe ser pensada a partir del estatuto de los exiliados y desterrados y no a partir de los inmigrantes. La esperanza del inmigrante está en la sociedad nacional, en la integración y en el ascenso social. La esperanza del desterrado está en el éxodo, en el regreso a la tierra libre donde se proyecta un futuro radicalmente diferente de la actual "situación".

4. ESTADO NACIONAL

Las elites políticas que fundaron el Estado Nacional y que hasta hoy lo representan, crearon también la ideología de una identidad nacional de los habitantes del respectivo territorio para camuflar las fronteras internas y reforzar las fronteras externas del país. Las fronteras internas son étnicas, culturales, socioeconómicas y regionales, en cuanto que las externas, particularmente para los pueblos autóctonos, son arbitrarias y meramente geográficas.

La elite dirigente del Estado Nacional administra las diferencias (étnicas, culturales, económicas y regionales) en función de objetivos nacionales, definidos por ella misma. La figura de la identidad nacional procura generalizar ("popularizar") esos objetivos, haciendo de las metas de la elite tareas asumidas por el pueblo.

Así las diferencias son interpretadas o como pasajeras, porque representarían un cierto "atraso", o como culturas "primitivas" y en la extrema miseria, o como funcionales. Equiparando el cuerpo biológico con el cuerpo social, el funcionalismo confiere a cada miembro y/o clase social su función y su lugar. Ciertas diferencias disfuncionales son consideradas patológicas. También las diferencias regionales pueden adquirir un carácter funcional, como las relaciones entre los Estados de Minas Gerais y Sao Paulo ("café con leche") o entre el Noreste y el resto del Brasil.

Esas diferencias **pasajeras** (históricas, coyunturales) y **funcionales** (estructurales, regionales), en la ideología de la identidad nacional, son interpretadas como secundarias dentro de la univocidad del país-crisol que, en la harmonía de una "comunión nacional" -art. 1o del Estatuto del Indio- vive su vocación democrática. Los instrumentos privilegiados y los pilares de esta "convivencia harmoniosa" y "vocación democrática" son el mestizaje étnico y cultural, el sincretismo religioso y la integración nacional (18). En una perspectiva de aculturación progresiva y diferenciación funcional surge hasta la hipótesis de una identidad continental llamada América Latina, que sería mestiza, sincrética e integrada; mestiza dentro de una perspectiva de civilización occidental y del emblanquecimiento biológico e ideológico, sincrética con predominancia del catolicismo romano e integrada al mercado capitalista y a la geopolítica norteamericana.

En el contexto de las sociedades de clase y de los países pluriétnicos, la llamada identidad nacional es una lectura ideológica de la realidad en construcción, que trata de camuflar, sobre todo, las relaciones de fuerza y dominación política existentes en los respectivos países. La elite dirigente del Estado Nacional, que se encargó de crear la identidad nacional única hace pasar la dislocación étnica, socioeconómica y religiosa de los pueblos autóctonos del exterior del sistema capitalista a su interior periférico. Por vía jurídica, económica y política la elite nacional presiona para que los indios pasen del territorio libre a la reserva cedida, de la tierra colectiva a la tierra como propiedad privada y mercantilizada, que se conquista por el brazo del más fuerte, y por consiguiente, presiona para que se pase a la tierra de nadie. La integración económica transforma la nación autodeterminada en un pueblo tutelado, en campesinos u obreros explotados; amenaza transformar al indio específico (Guaraní) en ciudadano "común" de la sociedad nacional (Brasileño).

Las medidas proteccionistas del Estado Nacional están, hoy, dentro de la lógica de una sociedad de clases y de un colonialismo interno. A través de la tutela, este Estado cede privilegios pasajeros a cambio de derechos originales, impone el congelamiento de la minoría de edad de los pueblos hasta que se realice su plena integración económica y combate su alteridad en las escuelas y en los "puestos de vigilancia" del organismo tutelar. La política indigenista del Estado Nacional procura integrar a las comunidades indígenas en una sociedad que las considera improductivas y que trata su alteridad como si fuera un fósil neolítico o como atraso mental. La tutela del Estado Nacional no es una protección de la diferencia sino una asistencia a la "ignorancia" que se presupone pasajera. Es la tutela de los intereses dominantes de la sociedad nacional.

La política indigenista oficial trabaja, de hecho, para la desintegración de los pueblos indígenas y crea marginados aislados. Donde los pueblos indígenas no pueden resistir contra este neocolonialismo del Estado Nacional, pierden su nacionalidad y su nombre propio. Se hacen económicamente pobres y culturalmente folclóricos o simples "variantes" regionales del territorio brasileño.

Para los pueblos indígenas, la categoría de Estado Nacional –no la nacionalidad– es una categoría de opresión. En última instancia, toda su resistencia está dirigida contra el Estado Nacional. Su li-

beración significa emancipación del Estado Nacional, significa autodeterminación y autonomía. Por eso, la liberación indígena sólo puede pensarse en categorías mayores o menores de las del Estado Nacional. Las categorías menores son los territorios indígenas y las alianzas con otras "subculturas" sociales al interior de la sociedad nacional. Las categorías mayores son las Federaciones y uniones políticas policéntricas interligadas más allá de las fronteras nacionales, que arbitrariamente dividen a los pueblos. La liberación nacional puede ser un paso intermedio, el puente que interliga las dos márgenes de un mismo río.

5. IGLESIA

La Iglesia Católica –a través de sus órdenes/congregaciones religiosas– y, más tarde, las denominaciones de otros credos apoyaron de manera general la acción colonialista de las metropólis y, posteriormente, la acción integracionista y el colonialismo interno de los respectivos Estados Nacionales.

El proyecto catequístico – en los primeros dos siglos de la conquista portuguesa predominantemente en manos de los Jesuítas– combatió y substituyó progresivamente la autonomía y la esclavitud indígena por la tutela religiosa y secular.

Sin poner en duda la estructura colonial, a la que estaban ligados a través de su lealtad/integridad nacional, congregacional y cristiana, los religiosos procuraban implementar –a través de la empresa socio económica y educativa de las misiones– un tercer camino amortiguador entre la selva y la colonia para una tercera especie de habitantes, los "indios de los padres", ni indios salvajes/paganos, ni colonos sociológicamente cristianos.

Las aldeas –campos de destribalización, adoctrinamiento, trabajo y defensa– delineadas en el "Plan de Colonización" del primer provincial de los Jesuítas en Brasil, Manuel de Nóbrega (1517-1570), eran las primeras experiencias que precedieron a las de Mateo Ricci (1550-1610) en Macao (China) y a las de Roberto de Nobili (1577-1656) en Goa (India).

Los pueblos indígenas presentan hoy, ante las Iglesias, diferencias de proximidad o distancia sincronizadas con aquellas ante las que se presentan ante los Estados Nacionales. Unos viven su religión autóctona; otros se declaran cristianizados de siglos viviendo, una "religiosidad popular", con el resto de la sociedad envolvente del campo. Hay otros que en su seno asisten a "conversiones" individuales a credos concurrentes; como grandes conglomerados de población indígena –particularmente las descendientes de civilizaciones precolombinas– viven, a nivel de símbolos, un "sincretismo" religioso funcional. El cristianismo popular vivido en áreas predominantemente indígenas es como una flor que crece de las ruinas. La Iglesia tiene el deber de cultivar esa flor y, al mismo tiempo, se le prohibe producir nuevas ruinas.

Los pueblos indígenas que optaron por la continuidad de su proyecto étnico y político diferenciado de la sociedad nacional, luchando por su autodeterminación, cuestionan la convivencia del cristianismo con el proyecto colonial y neocolonial/integracionista. ¿Cómo podría el anuncio de la fraternidad universal convivir con (o incluso hasta ayudar a implantar) un proyecto racista, esclavócrata y genocida?

Sin embargo, en el correr de la historia se encuentra, en cada siglo, una minoría de religiosos proféticos, como Las Casas, generalmente marginalizados dentro de su propia congregación y políticamente sin éxito. Esta minoría, que agitó la bandera de la justicia y se dislocó, parcialmente, hacia el lado de los pueblos indígenas apoyando su resistencia, muestra el espacio de la conciencia posible contra la fatalidad del espíritu de cada época.

Los cuestionamientos a partir de la causa indígena nos obligan a revisar la función sociopolítica del monoteísmo, de origen judeocristiana, y su instrumentalización por una ideología unitaria y la militancia mesiánica de las Iglesias, que, en nombre de un dios y mesías único, disuelven la asamblea de los dioses "paganos" y destruyen los templos; identificando la fe (creencia) con la religión (empaque cultural), reducen la riqueza de otras creencias a los *preambula fidei* de una única experiencia cultural.

Los pueblos indígenas denuncian hoy la función ideológica del universalismo cristiano y su intolerancia mesiánica (conquista mi-

litar como cruzada religiosa) como extensión de una experiencia cultural particular romana o/y occidental. Denuncian el divisionismo de las denominaciones cristianas concurrentes como un neotribalismo religioso y un narcicismo de pequeñas diferencias. Los indios obligan a la Iglesia a repensar su universalidad y a recrear su catolicidad, asumiendo las diferencias en una unidad articulada y policéntrica.

La universalidad, asumida en lo plural de las experiencias culturales y religiosas, podría ser una contribución efectiva de las Iglesias hacia los pueblos indígenas, ampliando su solidaridad tribal y uniendo las diferentes luchas étnicas y sociales en el proyecto de creación del mundo nuevo, del Reino de Dios, que sobrepasa todas las realizaciones concretas de las Iglesias y las religiones.

"Asumir la diferencia" lleva a la inculturación de la Iglesia y no a la incorporación en la Iglesia. Para el misionero, la inculturación es una condición previa a la liberación. La inculturación solidaria en una clase alienada ("opción preferencial por los pobres") lleva a la desaparición de las clases como tales. La encarnación/inculturación (siempre precaria) en la cultura del otro, lleva, por lo tanto, al fortalecimiento y a la continuidad histórica de esta cultura.

Por la inculturación deshago parcialmente mi alteridad y recreo una nueva identidad. Por la **alianza** ambas partes mantienen su diferencia y se prestan apoyo estratégico. Por la **incorporación/integración** se procura deshacer la diferencia del otro. Conforme a las situaciones y opciones históricas diferentes de cada pueblo indígena y a causa de la precariedad inevitable de la encarnación/inculturación, están abiertos dos caminos.

Primero, la Iglesia y la reflexión teológica abren sus puertas a las experiencias religiosas de las culturas indígenas, ampliando así la identidad del propio cristianismo. La reinterpretación simbólica no destruye la substancia de la fe; por el contrario, preserva esta fe de la petrificación, situándola en el corazón de la historia de las culturas. Es un camino bastante difícil de ser recorrido, particularmente en regiones pluriétnicas, con pueblos poco numerosos que sólo con grande dificultad conseguirán el reconocimiento de su experiencia como auténticamente cristiana, en el interior de una Iglesia que apenas es eurocéntricamente universal. Históricamente, los misioneros

trajeron siempre con la semilla de la fe la propia tierra (cultural), desconfiando de que esa semilla creciera en tierras ajenas.

El otro camino abierto consiste en desarrollar, con el capital religioso y utópico común que hay entre los cristianos y las religiones indígenas, y a través del reconocimiento recíproco de la alteridad, una teología de las religiones no cristianas que, además de ser un arma estratégica en la alianza con los indios, representarían una purificación de la Iglesia de su intransigencia etnocéntrica y de su monopolio religioso.

El análisis de las ciencias sociales, que privilegia el "pobre" en detrimento del "indio", subordina la cuestión étnica –como presupuestamente superestructural– estableciendo la ecuación "el indio es un pobre". La desgracia posible, por lo tanto (el indio se convierte en pobre), no puede ser el punto de partida analítico para toda la cuestión étnica.

La cuestión étnica –aunque atravesada por la cuestión social– abarca más que la cuestión de clases y por eso no se puede reducir a un proyecto de liberación preponderantemente económico. El reduccionismo clasista, que considera al obrero como el único sujeto para una transformación estructural de la sociedad, también es una forma integracionista de tratar la cuestión indígena.

Superada la explotación económica por la superación de la sociedad de clases, surge siempre el problema de la "revolución cultural": la creación del "hombre nuevo" como sujeto posterior a la creación de la "sociedad nueva". La cuestión étnica nos demuestra, por lo tanto, la necesaria simultaneidad de este proceso. Al crear al hombre nuevo –como sujeto colectivo– se crea la sociedad nueva. Y viceversa. El hombre viejo vicia las estructuras nuevas, de la misma manera que las estructuras viejas corrompen o destruyen al hombre nuevo.

La cuestión indígena, como causa redentora y utópica, cuyo sujeto es –y lleva– al hombre integral (no dividido por clases o experiencias traumatizantes de un pasado alienante) reviste, en la diversidad de las experiencias indígenas, los huesos abstractos y el proyecto unitario de una sociedad sin clases, con carne palpable.

La atención preferencial al pobre "universal" (que con toda su

mística no se escapa de la reducción económica) y cristiano, impidió, hasta hoy, a la Teología de la Liberación y a la Iglesia latinoamericana de Medellín (1968, por olvido) y Puebla (1979, por mención sumaria y trato integracionista) entender correctamente la cuestión de los pueblos/naciones indígenas, que está en el origen histórico y estructural de este continente.

Por consiguiente, la Teología de la Liberación tiene más las características de una teología tercermundista y latinoamericana que las de una teología amerindia: y esto, tanto por el sujeto que hace la teología como por el alcance de su reflexión. Es la periferia de los pobres (el Sur) y de los cristianos (América Latina), la que cuestiona –aún dentro de los moldes y con los instrumentales occidentales– el centro norteatlántico.

Por reflexionar más sobre el modo de ser pueblo cristiano que cuestionar el hecho de ser cristiano, como tal, el punto de partida de la Teología de la Liberación, hasta hoy, no es la diferencia religioso/cultural posible o la alianza de los credos y las religiones distintas como potencial de lucha liberadora, sino la universalidad de la causa de los pobres –causa cristiana y social al mismo tiempo– presumiblemente realizable por el perfeccionamiento de la práctica del credo cristiano.

6. RESISTENCIA

La cuestión de la liberación indígena surge ante la dominación del Estado Nacional, de la explotación del sistema capitalista, de la marginalización del neocolonialismo y ante todos los aparatos ideológicos de integración. Las luchas indígenas son luchas por la sobrevivencia de los pueblos diferenciados de la sociedad nacional, y por eso, luchas de resistencia contra el bloque dominante de esta sociedad a nivel político, económico, sociocultural y, a veces, religioso.

Donde el Estado Nacional consigue destruir elementos de la cultura indígena, a través de una integración parcial, la lucha de resistencia de los Indios se aproxima a la lucha de liberación de las clases subalternas de la sociedad nacional. En la lucha indígena, sin embargo, hay siempre un "resto de especificidad, de alteridad no in-

tegrada, que también actúa como núcleo de resistencia en el interior de una sociedad de clases.

Superada la explotación económica, el proyecto de liberación clasista no se ha mostrado exento de alienación cultural y de autoritarismo tutelar frente a los pueblos autóctonos y a su alteridad étnica. Reducir esa alteridad –que es básicamente cultural– a diferencias superestructurales del sistema de asociación (relaciones sociales) y a una interpretación (cosmovisión, creencias, valores), significa idealizarla.

La idealización de las culturas indígenas no se da solamente a causa de la discutible atribución de que ellas pudieran ser perfectas (visión romántica y nostálgica del indio) –que en el fondo es la negación de su historicidad–, sino que también se da a causa de la privación de su materialidad (negación de las condiciones materiales de su origen y de sus bases).

Las diferencias suprestucturales entre las etnias y los pueblos, como entre las clases sociales, acusan siempre diferencias materiales constitutivas en el terreno concreto de la vida. Ese terreno no es solamente el palco, sino también actor social y cultural. Las diferencias materiales, en el límite, pueden existir solamente en la memoria. Pero la memoria no actúa solamente como recuerdo retroactivo o como añoranza, sino también actúa en la reconstrucción material contemporánea.

La simultaneidad del proyecto étnico de un pueblo le presta al "resto" casi inmaterial de la conciencia étnica de otro pueblo la materialidad de la vida concreta de un proyecto posible. En otras palabras: la lucha de un pueblo fortalece el espíritu de lucha de otro que ya estaba queriendo desistir de la lucha y renunciar a su identidad.

La resistencia de los pueblos indígenas que pone las cuestiones de alteridad, identidad y autodeterminación en el límite de la sociedad nacional, no divide la liberación de los oprimidos, al contrario, la radicaliza en razón de su pasado sufrido, de su carácter alternativo y redentor (utópico) y de su estructura descentralizada.

Fortalecer lo particular (las diferentes culturas, como las regiones y las bases) de una causa universal, es democratizar esa causa.

La cultura indígena fortalecida y su alteridad, puesta como arena dentro del engranaje de la explotación que hace el sistema capitalista, es una barrera contra cualquier régimen totalitario o proyecto de uniformización monocultural. La lucha indígena, con sus estructuras de participación efectiva, fortalece la lucha popular en el interior de la sociedad nacional.

La eficacia de la resistencia de los indios depende de su organización interna y de la capacidad de articularse con sectores marginalizados y explotados al interior de la sociedad nacional y más allá de ella.

7. ALIANZA

El reconocimiento de la alteridad del proyecto de vida indígena (en la superestructura y en la infraestructura) y el fortalecimiento de la identidad étnica hace de los pueblos autóctonos participantes sólidos en una alianza con las víctimas del sistema dominante/capitalista, igualmente interesados en un proyecto político de transformación global de esta sociedad.

Lo que une a los pueblos indígenas con los participantes de esta alianza –con los obreros, los sin tierra, los campesinos– es el sufrimiento del pasado, los enemigos comunes del presente y la visión de un futuro –en el pluralismo cultural y de pequeñas unidades descentralizadas– sin explotación económica, ni dominación política, ni marginalización étnico cultural. No es solamente la fuerza de los obreros la que va a transformar el sistema capitalista. Lo que alimenta la larga marcha de transformación no es tanto el sueño de felicidad de los nietos de los proletarios o los deseos de confort de la clase media, sino la memoria de los pueblos y naciones indígenas exterminados y la experiencia viva de la correlación armónica entre ecología ambiental y social. Con su sabiduría milenaria en la convivencia humana y en el trato con la naturaleza, los pueblos indígenas son los custodios calificados de un mundo habitable para las futuras generaciones.

En ocasiones, por cuestiones demográficas ("minorías"), por el grado de conciencia posible y de organización, o, incluso, por "aún" vivir fuera del sistema capitalista, los pueblos indígenas no

pueden ser el motor de una transformación social. Serán, sin embargo, un eslabón importante en la corriente de transmisión del mando al timón. Además en el proyecto de sociedad nueva, es el hilo humano más delgado el que merece la mayor solidaridad por parte de los otros participantes en la alianza.

En la "lucha indígena", generalmente surge primero la alianza interétnica. Diferentes pueblos apoyan, por ejemplo, la lucha por la recuperación de la tierra de un determinado grupo. Es un proceso de ampliación de la identidad y la solidaridad étnica. La alianza con otros sectores explotados de la sociedad nacional y más allá de ella (alianza clasista), y con aliados de otra clase (alianza ideológica, táctica), que exige el conocimiento de un proyecto mayor, es una alianza que, generalmente, surge como un segundo paso.

La alianza que asume la diferencia de los participantes y la igualdad de peso de su voz, no es sólo una alianza "táctica", con objetivos limitados y hasta contradictorios. Por tener el carácter de una "confederación de víctimas", cuyo peso político descansa sobre diferentes bases, "centrales" y "federaciones", es mucho más operacional que la categoría única, un tanto abstracta, de "pobres". Esa alianza confederativa tiene las condiciones de poder ir hasta el final, puesto que los pueblos indígenas y afroamericanos, obreros y campesinos son los más interesados en sobrevivir juntos en esta u otra sociedad que se proponen construir.

Los pueblos indígenas representan un gran desafío para la pastoral de la Iglesia y para la reflexión teológica. En la lucha de estos pueblos por la sobrevivencia, la religiosidad constituyó, históricamente, un núcleo importante de resistencia. Mas esta religiosidad fue ya afectada por las diferentes intervenciones de la sociedad nacional donde ella se encuentra "fuera de lugar", en el exilio en una tierra extraña. Muchos valores religiosos de los indios, la mansedumbre, la reciprocidad, la solidaridad familiar, se convirtieron en contra-valores para la sociedad nacional. Por ejemplo, la fuerza histórica que permitió al pueblo **Mapuche** resistir contra la conquista española y contra la posterior integración al Estado Nacional, fue su organización religiosa descentralizada. El invasor estaba obligado a conquistar aldea por aldea para asegurar su hegemonía. Así, los **Mapuche**, en Chile, resistieron hasta 1881 contra la sujeción formal al gobierno central. La descentralización religiosa, social y política, que era una ventaja

estratégica en el pasado, debilita hoy la resistencia y la organización del pueblo y facilita el divisionismo partidario y el narcicismo de las pequeñas diferencias entre los líderes.

¿Hasta qué punto la religión tribal puede universalizarse para servir de soporte no sólo en la defensa de la tierra sino también como generadora de voluntad de transformación global de la sociedad nacional? ¿Hasta dónde la religión indígena puede alimentar una esperanza militante y universal, que haga caminar al pueblo indígena junto con otros pueblos hacia una solidaridad de marginalizados y oprimidos con un horizonte común? ¿Desde un nuevo contexto histórico, puede una religión tribal articularse con perspectivas universales de liberación y salvación? O –queriendo contribuír a la sobrevivencia del pueblo– ¿debe simplemente ser substituída por una religión universal, en este caso, por el cristianismo, o por una ideología que también va hasta los confines del mundo: por Jesucristo, Karl Marx o la Coca Cola? De hecho, se observa entre los líderes indígenas, a nivel de América Latina, un cierto ateísmo práctico, en el que la ideología de un partido o la referencia a un indianismo abstracto substituye al rol de la religión del pueblo.

Si la evangelización de los pueblos indígenas ha fallado hasta hoy, no fue por exceso de respeto, tampoco fue por falta de contenidos de fe o de celo apostólico. Si el "Verbo" no se hizo carne entre los pueblos indígenas, fue por inadecuación de los canales de comunicación. Y la Iglesia ha de preguntarse si no escondió ella la novedad radical del Evangelio como Buena Noticia para los pueblos tras de un falso escándalo de choque cultural, proveniente de contenidos, prescripciones, prácticas y estructuras del occidente europeo (19). Muchos pueblos indígenas –como los pueblos afroamericanos– asimilaron del cristianismo algunos ritos (sacramentos), nombres y fiestas de santos, cuya adoración representa más un armisticio con un cristianismo sociológico de la sociedad nacional que propiamente una conversión al Evangelio.

Después de tantas muertes, hay por delante mucho camino que recorrer para recuperar la fraternidad perdida. Los pueblos indígenas tuvieron muchas muertes silenciosas y silenciadas. En el bautismo de sangre aprendieron a nadar contra corriente. La experiencia pascual no les falta. El trabajo del Conselho Indigenista Missionário/ CIMI, incentivando y articulando las experiencias de inculturación, re-

sistencia y liberación de los pueblos indígenas, representa la apertura de un canal de comunicación. El testimonio de sus mártires interliga las dos experiencias pascuales –la de los pueblos indígenas y la de la Iglesia– y rasga definitivamente los velos de la muerte, de la coacción, del paternalismo y de la falacia (20). En la noche de estas muertes, muchos pecados son perdonados, y renace la esperanza. La causa indígena no es más utópica que la causa del Reino y de la Resurrección.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

1. Cfr. METRAUX Alfred, "*The native tribes of Eastern Bolivia and Western Matto Grosso*". **Smithsonian Institution, Bureau of American Ethmology**, Bulletin 10d, Washington, 1942.

2. Cfr. RIESTER Juergen, "*En busca de la Loma Santa*", **Los Amigos del Libro**, La Paz/Cochabamba, 1976, pp. 47-50.

3. Cfr. Decretos Ley Nº 2.568 (28.3.1979) y 2.750 (21.6.79), que modifican la Ley de Indígenas Nº 17.729 de 1972 del gobierno de Allende.

4. Relación de la FUNAI sobre la "*1a. Reunión de Lideres Indígenas de las Comunidades de Taracuá, PariCahoeira, Jauareté e Içana, para debatir sobre el 'garimpagem' en área indígena*", 1.6.1985. En esta relación el "garimpagem" se refiere al "*mayor problema existente en el área*".

5. En la encíclica **Maximum Illud**, de 1919, el papa Benedicto XV se declaró "dolorosamente sorprendido" por la existencia de un billón de paganos que viven en "las tinieblas y en la sombra de la muerte" (Nº 6. El **Ad Gentes** constata, en 1965, que "existen dos billones de personas –este número aumenta día con día– que todavía no han oído o lo hicieron muy poco sobre el Mensaje Evangélico" (Nº 10). Conforme al Anuario Estadístico Vaticano, de 1981, todos los cristianos representan apenas el 31,4% de la población mundial, esto es 3% menos que en 1907. Cfr. Paulo Suess, Diálogo y Misión, en **Porantim 68** (octubre de 1984, pp. 7-10).

6. Cfr. BEOZZO José Oscar, "*La Mujer Indígena en la Iglesia en la Situación Esclavista del Brasil Colonial*" apud María Luiza Marcílio (org), "*La Mujer Pobre en la Historia de la Iglesia Latinoamericana*", CEHILA, Ed. Paulinas, Sao Paulo, 1984, pp. 70-93.

7. JUAN PABLO II, Slavorum Apostoli, no. 21

8. Por ejemplo, la afirmación de Puebla de que "*la Iglesia, al encarnarse, contribuye vitalmente al nacimiento de las nacionalidades y les imprime profundamente un carácter particular*" (no. 4), sigue siendo un imperativo para las naciones indígenas.

9. PAULO VI, Evangelii Nuntiandi, no. 31.

10. Cfr. SAHLINS, Marshall D. "Sociedades Tribales", Zahar, Río de Janeiro, 1974, 2a. ed., p. 15.

11. Cfr. CLASTRES, Pierre, "*Arqueologia da Violencia*", Ed. Brasiliense, San Paulo, 1982, p.132.

12. Cfr. GERHARDS Eva, " *Mythen im Wandel*", Veraenderungen in der Mythologie verschiedener Ethnien des ausserandinen Suedamerika durch den Kontakt mit den Weissen, K, Renner Verlag, Hohenschaeftlarn 1981.

13. Cfr. ALBO Xavier, "*Bases Etnicas y Sociales para la Participación Aymara*", Cipca, La Paz, 1981, Manuscrito, p. 5 y 16.

14. Idem, Ibidem, p.21.

15. SUESS Paulo, "*Terra para Viver: Os Povos Indígenas e a Realidades da Terra*", apud Matías M. Lenz (org), "*A Igreja e a Propiedade da Terra no Brasil*", Ed. Loyola, Sao Paolo, 1980, pp. 47-56.

16. Evangelii Nuntiandi, no. 51.

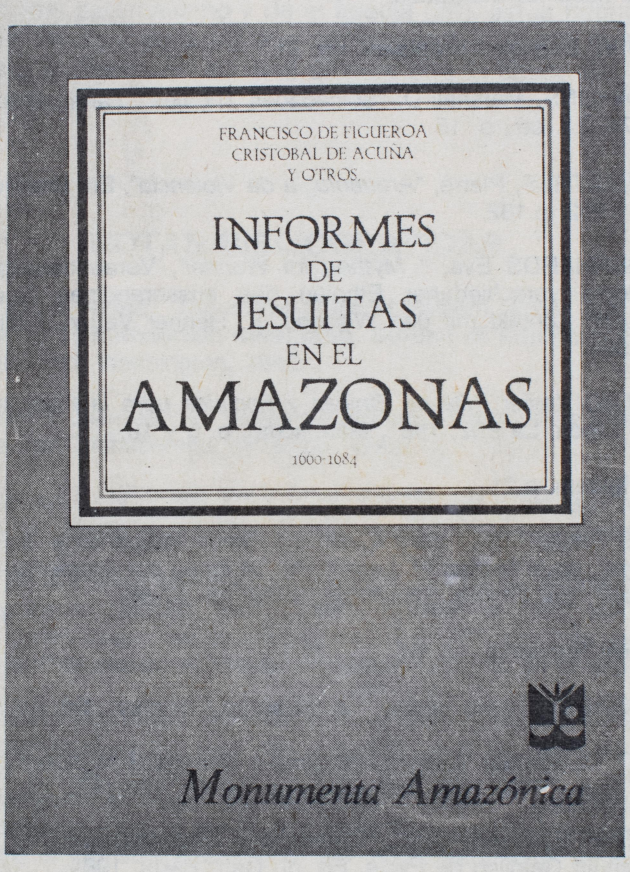
17. Cfr. MORGAN Lewis Henry, "*La Sociedad Primitiva*", Ed. Ayuso, 1973.

18. Cfr. ORTIZ, Renato "*Cultura Brasileira e Identidade Nacional*", Ed. Brasiliense, Sao Paolo, 1985, sobretodo pp. 36-44; 127-142.

19. Cfr. GEFFRE, Claude (org.) "Théologie et Choc des Cultures". Coloquio del Instituto Católico de París. Ed. du Cerf, París, 1984.

20. Recientemente fueron asesinados la Hna. Cleusa Rody Coelho, de la comunidad de las Agustinas Recoletas, en Lábrea, AM, coordinadora del subregional Purus del CIMI (+28.4.85), y el padre Ezequiel Ramin, vicario de Cacoal, RO, (+24.7.85). En la persona del padre Alvaro Alcué Choqué, indígena de la nación **Páez**, asesinado a tiros el 10 de noviembre de 1984, en el suroeste de Colombia (Cauca), coincide la Páscua indígena con la pascua del misionero.

ULTIMA NOVEDAD
DE PUBLICACIONES CETA



¡ ADQUIERALO !
en Librería "El Buen Consejo"
Putumayo Nº 267 – Iquitos, Perú

EL MINISTERIO LAICO EN AMERICA LATINA

Apuntes para una aproximación histórica

DR. JORGE PANTELIS M.

EL presente trabajo está limitado a realizar un intento en la temática propuesta "**El Ministerio Laico en América Latina**" en lo que toca a su desarrollo histórico. En esta aproximación se procura cambiar una periodización histórica del desarrollo del Ministerio Laico en nuestro continente con una propuesta tipológica que nos ayude a organizar las variaciones de este importante proceso histórico. Por otro lado, se trata de un esfuerzo de comprender la historia de las Iglesias en América Latina a partir del movimiento de Laicos; es decir desde abajo ya que con frecuencia contamos nuestra historia eclesiástica restringida al ámbito clerical y los grandes eventos que éstos promueven. Intentar superar este triunfalismo no es tarea fácil que para una investigación así no se cuenta con profusión de documentos ni registros adecuados. Aquí nos guiamos más por reinterpretar lo que existe a nuestro alcance; esto es la historia "desde arriba", clerical e institucionalista y proponer una relectura de la misma, pero desde la perspectiva del pueblo de Dios de la Iglesia común.

EPOCA COLONIAL: CRISTIANDAD Y RELIGIOSIDAD POPULAR

La conquista y colonización de nuestro continente por las coronas españolas y portuguesas ha estado marcada por la implantación de lo que en esa época se llamaba **Cristiandad de las Indias**: Una sociedad feudal de señores y siervos donde la Iglesia y la sociedad eran coextensivas. El Ministerio Laico de los colonizadores

era el de asegurar el espacio social y económico para la imposición de la fe de los conquistadores. Con una actitud casi de cruzados, con un celo medieval, los laicos católicos venidos de los países Ibéricos hacían su parte para crear la infraestructura que servía de aparato misionero a una Iglesia cautiva de la corona.

Los aborígenes de estas tierras, así como los esclavos negros traídos a la fuerza desde el Africa, fueron forzados a ser Laicos de la Cristiandad Católica. Debemos sin embargo, recordar que también lado a lado y en contradicción contestaria existieron aquellos remanentes Católicos sensibles a la situación de los oprimidos y que se identificaron con su causa. Aquí el Ministerio Laico así como numerosos clérigos desafiaron a las condiciones impuestas por los intereses imperiales de España y Portugal. Esta no fue ciertamente, la línea dominante en el período colonial, pero no todo fue **Leyenda Negra** en aquella cristiandad implantada.

Muy pronto los siervos, los nuevos vasallos, desarrollaron de una manera fecunda una suerte de religiosidad popular que expresa-independiente de la religión oficial de los **Wiracochas**. No sería independiente de la religión oficial de los **Wirachochas**. No sería muy desatinado considerar que el Ministerio Laico más numeroso desde aquella época en América Latina ha sido canalizado por esta religiosidad popular. Por un lado sirve como "opio" que adormece y ayuda a soportar la condición de vasallos, proyecta al más allá lo que se les niega en esta tierra injusta. Por otro lado, al mismo tiempo, de una manera sutil y refinada a veces y otras muy explícita ve a la sátira y la ridiculización de esa religiosidad es un severo juicio al opresor.

EPOCA NEOCOLONIAL: DESESTABILIZACION CATOLICA POR EL LAICADO LIBERAL:

Las guerras de la Independencia en el siglo pasado trajeron para la Iglesia Católica Romana un período de desorganización (disminución del clero, falta de seminarios, etc.), pero esencialmente no cambió la estructura tradicional entre Iglesia y Estado, entre Iglesia y Sociedad. La cristiandad sobrevivió debilitada pero aún en pie. La movilización de Laicos que tuvo lugar durante la insurrección y posteriormente el aniquilamiento del sistema colonial encajado, con difi-

cultades propias de aceptación por parte de los vencidos, en la concepción aceptada de la resistencia a la tiranía consagrada en la ética medieval católica.

Los problemas surgieron cuando en el continente empezaron a proliferar los gobiernos liberales a partir de la mitad del siglo pasado hasta las primeras décadas del actual. La intención de modernizar nuestra sociedad que los liberales perseguían, respondía a los intereses de la neocolonia que se incrementaba en esta región del mundo, primero bajo la hegemonía de Inglaterra y luego de los Estados Unidos de Norte América. La modernización liberal incluida la reubicación de la vieja Iglesia Católica Romana procurando convertirla en una institución sin prebendas ni poder político. ¿Cómo hemos de entender ahora esta actitud de los liberales? La mayoría de ellos nunca renunciaron a su fe católica, aun aquellos que expresaron una posición extrema **Laicista** buscaba defender a la Iglesia de la tutela y cobertura del Estado. No hay duda que ese ministerio Laico de los liberales (no podemos llamarle de otro modo) con el correr de los años contribuyó poderosamente a que la Iglesia Católica comience en estas tierras a superar su cautividad medieval de una cristiandad en ruinas.

LOS LAICOS EN LAS NUEVAS IGLESIAS PROTESTANTES:

Al tiempo que los liberales perseguían y problematizaban al clero católico y sus instituciones, por otro lado, favorecieron la entrada de los protestantes en quienes veían aliados naturales en su campaña contra el clero católico y exponentes vivientes de la clase de modernización que buscaban en nuestros países. En general la situación de los Laicos en las nuevas Iglesias protestantes reflejaron los términos de los países de origen. En el caso de las iglesias que surgieron entre los inmigrantes protestantes (luteranos, menonitas, valdenses, etc.). Los Laicos se acomodaron al papel asistencial al pastorado, como era en las Iglesias de origen. Para esos Laicos, pertenecientes a las iglesias étnicas, su participación en la iglesia era motivada mayormente por la necesidad de mantener una identidad nacional particular. Una manera de marcar distancia con la sociedad mestiza de alrededor.

Por su lado, los laicos en las iglesias que aparecieron a continuación por consecuencia de la obra misionera especialmente desde los Estados Unidos (bautistas, metodistas, presbiterianos, nazarenos, etc.) fueron ocupando el espacio que sus diferentes estructuras eclesiásticas les permitían. De ese modo la participación Laica en el sistema congregacionalista, el sinodal y el episcopal siguieron los patrones de las iglesias de origen. Sin embargo, es digno de notar que el Ministerio Laico en estas iglesias estuvo fuertemente marcado por la actitud anti-católica (justificada en buena parte por la intolerancia de los propios católicos) así como el desarrollo de una ética individualista de corte moralista y desentendido de los avatares de estas tierras.

Los pentecostales, como protestantismo autóctono enraizado en las clases pobres, sobre todo urbanas, ha sido la expresión eclesiástica donde mejor se canalizó un intenso Ministerio Laico, sobre todo en las primeras generaciones antes de que el proceso de institucionalización de este movimiento le llevara a desarrollar poco a poco un ministerio pastoral profesional. Claro está que se trata de un Ministerio **Intramuros**, de "Huelga Social" (C.L. de Epinay), pero movimiento laico popular al fin y al cabo. Su característica más importante será siempre la de haber dado expresión a la identidad de los oprimidos, un rechazo a todo lo impuesto.

REORGANIZACION DEL MOVIMIENTO DE LAICOS EN LA IGLESIA CATOLICA ROMANA:

Los gobiernos de corte populista que comenzaron a florecer en el continente a partir de la década de los treinta significaron para la Iglesia Católica Romana un alivio y la oportunidad de reorganizarse para intentar recobrar el espacio social y político perdidos. Surgieron así las nuevas élites católicas en todos los campos y como ya no era posible contar con la cómoda situación de la Iglesia tradicional, donde la sociedad colonial proporcionaba la estructura misional, ahora que había que crear nuevos mecanismos para lograr el control social. Es de este modo que se implementó como en la vieja Europa, **La Acción Católica**. Como el clero ya no podía llegar a todos los ámbitos seculares, se organizaba a los laicos de acuerdo a la situación laboral o estado social. Con esto se procuraba prolongar los brazos del clero católico a los lugares donde ya no llegaba. Esta

manipulación de los laicos católicos aunque es ya etapa superada, sin embargo, es una actitud que no ha desaparecido del todo en dicha Iglesia.

POLARIZACION Y CRISIS DE IDENTIDAD EN EL MINISTERIO LAICO:

Las Iglesias en estas tres últimas décadas han estado pasando por un proceso más agudo de la **Latinoamericanización**. Y el Ministerio Laico en una y otra iglesia reflejan esa situación, la polarización ideológica acentuada cada vez más desde la década de los años cincuenta en la que se debate y movilizan nuestros pueblos entre el desarrollismo y la liberación ha dividido profundamente todos los ámbitos de nuestras iglesias. Y esto se ha acentuado mucho más con la presencia de los gobiernos militares organizados alrededor de la ideología de la seguridad del estado. Laicos y clérigos se dividen en facciones antagónicas. El Ministerio Laico, comprendido tradicionalmente como circunscrito particularmente al ámbito secular de la sociedad ahora se vuelca con frecuencia a participar cada vez más procurando imprimirle a toda la iglesia (a veces con manipuleo si no hay control del clero) un comportamiento afin con la línea ideológica del grupo en poder. Y esto reza para los de izquierda como de la derecha.

La llamada **Iglesia popular** sobre todo en el caso de los católicos es una de las expresiones más elocuentes en esto que llevamos diciendo. Se trata de un fenómeno nuevo en la experiencia eclesiástica de América Latina. El nivel de concientización lograda en estos círculos lleva con frecuencia a una actitud contestaria frente a un clero tibio o temeroso de que los acontecimientos políticos desemboquen en transformar cualquiera de nuestros pueblos en una situación totalitaria socialista al estilo de Cuba. El Ministerio Laico en las comunidades eclesiásticas de base ha sido pues la expresión más significativa lograda en estos últimos tiempos. Hoy, con la aparición de los nuevos regímenes democráticos su importancia es cada vez más limitada. La movilización popular se opera cada vez más y más en términos seculares a traves de los partidos políticos, sindicatos, etc. Las iglesias por lo menos algunas de ellas, ya no gozan del privilegio de ser el único espacio disponible para la promoción popular como lo fueron bajo los regímenes militares.

Otra cuestión a destacar es el hecho de que de un modo u otro las iglesias se han ido orientando a ser cada vez parte de la vida de nuestros pueblos. La actitud expresada, aunque con retaceos, entre los católicos de una **opción preferencial por los pobres**, su decidida participación en la defensa de los derechos humanos, su renovación litúrgica y catequética, la promoción institucional vía visitas del papa o nuevos intentos de influencias políticas en la jerarquía de los partidos políticos gobernantes; todo eso lleva a presenciar una renovación católica en el continente, aunque con muchos visos de búsqueda de una nueva cristiandad, esta vez una especie de síntesis entre iglesia y el mundo moderno-capitalista dependiente de nuestro caso. Pero que promueve entre sus Laicos toda una participación activa dentro de la iglesia y nuevas motivaciones para su actuación en el mundo secular. El ministerio en la Iglesia Católica de hoy en día muestra tantos signos de revitalización que es imposible no reconocerlos. Claro está, sigue los patrones básicos de ser una movilización bajo el control del clero católico, pero no por eso de una significación menor.

Para los protestantes esta renovación católica, más las complicaciones propias de la polarización política han venido a constituir un problema serio. No siempre se reconoce esto. El anticatolicismo de antaño hoy ya no funciona, es actitud obsoleta. Hoy es más difícil de marcar lo que constituye ser **Evangélico** la pérdida del anticatolicismo sumada al hecho de que los líderes nacionales han ido asumiendo cada vez más y más la dirección de estas Iglesias, las complicaciones económicas y constantes pugnas por el poder (a veces luchas intestinas lapidarias), la aparición de una actitud **Laicista** exacerbada en algunos pocos casos (que busca la eliminación completa del pastorado organizado), los intentos de renovación carismática o una vuelta a una especie de confesionalismo secante; todo esto para los protestantes significa una crisis de identidad muy fuerte, mayor aún que experimentan los católicos a causa del resquebrajamiento de la Iglesia tradicional sobre cuyas ruinas ahora están edificando una nueva situación.

Entre los protestantes las crisis de saber su propia identidad a esta altura de la problemática de nuestros países, ante una Iglesia Católica renovada y confrontando problemas internos aún no resueltos, con frecuencia se añoran viejos tiempos cuando todo era más claro y fácil. El Ministerio de los laicos en estas iglesias pasa por

una confusión de todo tipo. No podría ser de otro modo si todo el panorama para las iglesias protestantes no es claro en el momento. Aparece sin embargo, una actitud que poco a poco va cobrando fuerza. Ya no se puede volver atrás, la **identidad** propia de estas Iglesias sólo se la puede encontrar en una **identificación** cada vez mayor con lo que son nuestros pueblos. Aún hay resabios fuertes de considerar a estas iglesias una especie de agencias extranjeras. Así ha sido al comienzo de esta presencia cristiana (excepción hecha de los pentecostales). Pero hoy el desafío consiste precisamente en echar de una buena vez para siempre raíces profundas en estas tierras.

Para finalizar estas breves notas, aún tentativas en lo que pretenden exponer, debemos decir que el Ministerio laico en nuestras Iglesias como todo lo demás precisa de una redefinición compatible con lo que es América Latina hoy y el cuadro eclesiástico en general. Esta es una tarea que no debe hacerse en contraposición, sino más bien con complementación de lo que es el Ministerio pastoral manteniendo la especificación de éste. Ni el clericalismo, ni mucho menos el laicismo anárquico es la respuesta a la situación estructural de una Iglesia. Los laicos junto a sus pastores constituyen el pueblo de Dios todo y unos y otros están llamados por Dios mismo, en la especificidad de sus ministerios a expresar de un modo históricamente operable al propio ministerio de Jesucristo, de quien se deriva, en el Espíritu, todo ministerio de la Iglesia.

La Paz, septiembre de 1985.

PROXIMO A APARECER

Tiempo de Acción

Autor: José Comblin

Ensayo sobre el espíritu y la historia

Publicaciones CETA - CEP

SITUACION ACTUAL DEL MINISTERIO LAICO EN LOS PAISES ANDINOS.

1. ANALISIS COYUNTURAL DE LA REALIDAD SOCIO POLITICA, ECONOMICA DE AMERICA LATINA:

1.1 Político.

EN América Latina con excepción de Chile hay una endeble apertura democrática después de 20 años de gobiernos represivos militares que luchaban en contra de los movimientos populares de liberación.

La ideología de la Seguridad Nacional se utiliza para erradicar la presunta penetración del Comunismo en América Latina, ubicando a Cuba y Nicaragua como exportadores de la Ideología Comunista, so-pretexto de salvar a América Latina del Comunismo que se reprime, muestra de ella la brutal desaparición de miles de líderes políticos, religiosos de Chile, Argentina, Bolivia, Perú, Uruguay y otros.

Toda América Latina vive una crisis política expresada en la proliferación de partidos políticos de izquierda que desarrollan bajo la directiva influencia de tendencias políticas Marxistas, Moscovitas, Maoistas y otros, que están en la incapacidad de entroncar las aspiraciones de América Latina a su proyecto político.

1.2 Económico.

América Latina vive en un Sistema Capitalista dependiente.

Se puede constatar por los movimientos populares y la consecuencia del pueblo que este injusto sistema ha llegado a su límite porque convirtió a América Latina en un Ejército de desocupados, en

un empobrecimiento generalizado, dentro de esto algunos países son víctimas de una pobreza absoluta como ser Haití y Bolivia.

La política del Fondo Monetario Internacional y otro organismo financiero se constituye en un instrumento de sometimiento y dominación a los países del Tercer Mundo y América Latina.

La descontrolada fuga de los capitales, recursos naturales, materias primas que inciden directamente en la contracción económica de los paises más pobres, convirtiéndoles en simples consumistas de las grandes industrias transnacionales.

Otros efectos de este empobrecimiento se manifiestan en la morbi-mortalidad infantil, la desocupación galopante, la proliferación de villas miserias.

1.3 Cultural

Los efectos de la dominación económica son fuertemente reforzados por el influjo cultural de Occidente constituyendo en una sutil invasión cultural a través de la música, moda, sectas, difundidas por los medios masivos de comunicación (televisión y radio).

El sistema Educativo totalmente alienante, elitista alimenta la discriminación Social, Racial, Cultural, estimulando el desarrollo del Machismo, y el del despersonalizante uso de la mujer para fines comerciales.

"La crisis que vive América Latina y el Tercer Mundo, reclama desde los sectores políticos como los movimientos populares la creación de un nuevo orden económico internacional. Se debe luchar para que ese nuevo orden económico se convierta en un espacio para que los pueblos del Tercer Mundo puedan encontrar su auténtico cauce histórico".

2. MISION DE LA IGLESIA:

Dentro de este contexto las Iglesias Católica y Protestantes de una u otra manera han fortalecido la presencia y no en pocos ca-

sos con silencio se ha constituido en la aliada de los gobiernos opresivos durante las décadas de los años 60 hasta fines de los años 70.

Con el surgimiento de la Revolución Cubana en 1959, se inicia un nuevo nacimiento de una conciencia latinoamericana que incide en una reformulación de la misión de la Iglesia.

Oaxtepex en 1978 es la apertura de la Iglesia Protestante histórica al compromiso de la misión desde la perspectiva de las grandes mayorías.

Los cambios que deberían implementarse en los campos teológico y estructuras de los avances de la Iglesia desde Medellín, Puebla y Oaxtepex son lentos y en algunos casos obstaculizan porque ven con temor la presencia de movimientos populares ya que se constituyen en un peligro para las iglesias que todavía predican una teología dominante.

Antes de Medellín y los hechos históricos en el campo político, la Iglesia protestante directa o indirectamente ha apoyado al exterminio, destrucción de los valores culturales religiosos, políticos de las naciones indígenas y en particular en la región Andina.

La Iglesia está en deuda con América Latina desde la época de la Colonia hasta Medellín 1968, porque ha sido para el exterminio especialmente en la región Andina, porque existián los pueblos ancestrales, sin embargo, no lo consiguieron dominarla totalmente; actualmente hay una respuesta manifestada en la formación de Iglesias populares Católicas, nacimiento de una nueva liturgia, con elementos culturales y en el protestante son las Iglesias Pentecostales, ambas caracterizadas por elementos notables de una religiosidad popular.

Dentro de la misión Universal de la Iglesia en los 10 últimos años, la Iglesia Metodista en Bolivia es un testimonio auténtico encarnada plenamente en su realidad cultural histórica. El movimiento Aymara surge a partir de esa realidad cultural, histórica, económica, social y religiosa.

Surgimiento Aymara a causa de lo expuesto anteriormente que cuestiona la estructura de la Iglesia por ser verticalista y que

ahora cuestiona a la teología misma y propone crear su propia teología en base a su praxis laica.

La validez del movimiento aymara reside en que sustituye una estructura tradicional Episcopal tomando en cuenta el sistema organizativo comunitario del pueblo aymara que ésta estructura responde de alguna manera a una reformulación de la misión de la Iglesia enfocando o haciendo énfasis en el compromiso con nuestra realidad como pobres hacia una total liberación.

Dentro la misión el sujeto de la evangelización y el destinatario: es el pobre. Compromiso que está orientado a hacer del hombre andino el sujeto de su propio proyecto de liberación integral, subjetivo, objetivo, personal y comunitario.

3. PARTICIPACION DEL LAICO EN LAS ESTRUCTURAS ACTUALES DE LAS IGLESIAS:

Experiencia en la Iglesia de Bolivia; entendiéndose que el laico en nuestra iglesia es el hombre, la mujer, el joven y el niño (pueblo, congregación, laicos), que los que conforman la comunidad de fe, dentro de la cual la mayoría son las mujeres.

Desde el año 1982 la Asamblea Nacional sanciona una política orientada al fortalecimiento del movimiento laico dentro de la misión de la Iglesia, paulatinamente va tomando cuerpo a través de la decisión democrática comunitaria sobre la vida y misión de la Iglesia.

El laico en la comunidad es esencialmente ecuménico tanto urbano como rural, participa en todas las decisiones de la vida comunitaria, principalmente el laico rural conserva históricamente la estructura y el sistema comunitario, entendiéndose que en la Iglesia y comunidad no existe divisiones ni dicotomías.

La Iglesia local se constituye en un elemento constitutivo de la comunidad, ya que el laico es el conductor y protagonista del proceso de información co-receptor-emisor-constructor y promotor de transformaciones dentro de la comunidad tanto políticas como religiosas.

En el aspecto teológico la Iglesia y comunidad orienta al creyente comunitario para ser solidario, comprometido, responsable para la salvación y liberación de su pueblo a partir de su realidad.

3.1 Laico Urbano

La Iglesia Local urbana generalmente no son congregaciones arraigadas en su barrio, hecho que les permite alimentar congregaciones caracterizadas por un individualismo centrado en la familia, a pesar de que en las ciudades la marginalidad social es compleja, el laico urbano no se identifica con esas necesidades y su relación con la iglesia se reduce a los cultos dominicales.

En el aspecto teológico hay dicotomía entre Iglesia y Sociedad a pesar de que la teología insta a la participación comprometida.

La presión de la estructura social y económica de las Iglesias de clase media condiciona a que la vida del creyente se incline por práctica individualista y moralista. El testimonio de la fe en estas congregaciones locales se manifiesta a través de algunos programas de asistencia, algunas veces sujetos a programas y otras coyunturalmente.

3.2 Laicos Sub-urbanos.

Las Iglesias de los barrios periféricos de la ciudad están conformadas por los migrantes de las comunidades rurales que traen consigo fuertes raíces de su vida comunitaria. Estas migraciones internas son atraídas por el espejismo económico de la ciudad que al final la respuesta es desarraigo, desesperación en la lucha por la sobreviviencia económica, luchan en medio de una sociedad consumista, retomando sus valores culturales y religiosos y desde ésta realidad surge el laico como receptor-transmisor y transformador de las necesidades de la comunidad en relación a la Iglesia.

4. SOPORTE ECONOMICO DE LA IGLESIA ANDINA:

Estamos inmersos en la realidad económica de América Latina donde impera el sistema capitalista dependiente.

La Iglesia no es ajena a esa realidad al contrario refuerza esa dependencia por recibir el financiamiento de agencias internacionales para la administración nacional de la Iglesia.

La relativa promoción que nace de la Iglesia con agencias internacionales del exterior, alimenta la promoción de la mayoría de estas iglesias, en detrimento de la mayoría de nuestras Iglesias, paralelamente a esa contradicción tampoco se ha intensificado la promoción de la mayordomía en los diferentes niveles de la Iglesia.

Dada la realidad de nuestra Iglesia se debe intensificar una mayordomía integral orientada a un incremento de sus recursos económicos dando mejores ofrendas y diezmos para la Misión de la Iglesia.

La Iglesia es consciente de su limitación económica, carencia de una política y ausencia de promoción financiera a pesar de que los canales respectivos de la Iglesia han tomado decisiones para elaborar políticas y objetivos claros del problema económico de la Iglesia, estos quedaron en formulaciones.

SEMBRAR LA VIDA PARA COSECHAR LA PAZ

documentos

Documento de los prelados de la Iglesia Sur Andina sobre los proyectos de ley para las comunidades campesinas en vista a la Legislatura Extraordinaria del mes de marzo.

Creemos que la comunidad campesina debe ser eje de un programa de auténtico desarrollo rural andino. Esto implica:

- reforzar la capacidad organizativa de lo comunal y lo inter-comunal,
- adjudicar tierra en uso comunal y articular la conducción de la parcela familiar con el área colectiva,
- ejercer el control sobre recursos comunales, tanto naturales (agua, tierra) como sociales (ayni, faenas, etc).
- aumentar la capacidad productiva de modo que la comunidad pueda satisfacer sus necesidades básicas y convertirse también en productora de alimentos para otros sectores.

"LA TIERRA DON DE DIOS, DERECHO DEL PUEBLO"

(Pascua de Resurrección 1986) Prelados del Sur Andino.

Como es de conocimiento público el Poder Ejecutivo ha convocado al Congreso de la República para una Legislatura Extraordinaria donde se deberán aprobar proyectos de Ley sobre deslinde y titulación de las Comunidades Campesinas y una Ley General para las mismas.

Este debate se lleva a cabo en un momento crucial del país marcado por diversos tipos de violencia, pero también por un esfuerzo muy grande de muchos sectores para lograr una paz en la justicia social.

Vivimos también en estos momentos en la sociedad peruana, y en el campo en particular, un clima a la vez de frustraciones e inmensas expectativas por encontrar finalmente solución a ancestrales problemas.

A nuestro entender estas Leyes deberán rescatar y reforzar los valores culturales que se han forjado en los siglos de existencia de esas comunidades, los que constituyen patrimonio de convivencia, verdadera reciprocidad y sabiduría andina.

Valores estos que deben ser bases para forjar un proyecto social alternativo y liberador para el Perú, desde la participación comunitaria, democrática y masiva del pueblo con una identidad auténticamente nacional.

En fidelidad a nuestra experiencia de muchos años en el Sur Andino, en comunión con nuestro pueblo y recogiendo su clamor, es ahora que queremos decir nuestra palabra de Pastores, marcados por nuestra preocupación por la defensa de la dignidad del poblador andino.

En este espíritu de servicio esperamos aportar, modestamente, en la búsqueda de una ley justa que ayude a resolver viejos problemas que están a la base de muchas actitudes sociales y políticas hoy en el país. De no resolverse, seguirán siendo caldo de cultivo y razón de falsas justificaciones para la violencia en el Perú, sumiéndonos en un panorama futuro de mayor incertidumbre y muerte.

Buscamos en esta actitud situarnos en fidelidad al Santo Padre que en su visita al Cusco en 1985 nos dijera:

"Tampoco podrá construirse una patria grande sin fraternidad y ayuda mutua... y sin el cuidado esmerado por los problemas agrícolas. Es un terreno que reclama la adecuada atención de las autoridades públicas, con medidas adecuadas y urgentes que incluyan, cuando sea necesario, las debidas reformas en la propiedad y su explotación. Es un problema de justicia y humanidad" (Juan Pablo II, Cusco 03.02.85).

Reafirmamos una vez más, como prelados del Sur Andino lo que nuestra Conferencia Episcopal manifestara en 1969:

"A nuestros hermanos campesinos y trabajadores les decimos que haremos todo lo que esté a nuestro alcance para alentar, promover y favorecer todos

sus esfuerzos por crear y desarollar sus propias organizaciones de base, en la reivindicación y consolidación de sus derechos y en la búsqueda de una verdadera justicia". (Obispos del Perú, XXXVI Asamblea Episcopal Peruana).

Así pues continuando con nuestra tarea pastoral a la luz del Evangelio y del Magisterio de la Iglesia, creemos necesario manifestar nuestra preocupación respecto al contenido que deben tener las leyes sobre comunidades campesinas.

Consideramos que la legislación al respecto debe recoger entre otros aspectos:

1. TIERRAS ERIAZAS

En muchos casos, las comunidades campesinas comprenden grandes extensiones de tierras eriazas, incluso en número mayor a las tierras de cultivo y pastoreo.

La legislación vigente garantiza el derecho de propiedad de las comunidades sobre este tipo de tierras. Despojar a las comunidades campesinas de sus tierras propiciaría y legitimaría la intromisión de terceros a las tierras comunales, así como recortaría las posibilidades de su desarrollo. Por lo cual pedimos que la ley siga garantizando la propiedad de la comunidad sobre las tierras eriazas ubicadas dentro de sus linderos.

2. DEFENSA DE TIERRAS COMUNALES

El derecho de propiedad sobre el íntegro de las tierras Comunales está garantizado formalmente en nuestro país desde hace algunas décadas. A partir de 1920, las tierras comunales son inembargables, imprescriptibles e inalienables. Por ello consideramos importante que se ratifique que sólo están amparados aquellos propietarios de parcelas dentro de las comunidades que cuenten con títulos anteriores al 18 de Enero de 1920 y siempre que se encuentren conduciendo directamente dichas parcelas.

3. RECURSOS NATURALES

En las tierras comunales, sobre todo en las más altas, se ubican importan-

tes recursos naturales, especialmente mineros, en cuyo aprovechamiento no participan las comunidades, beneficiándose terceros quienes limitan el desarrollo de éstas, afectándolas y perjudicándolas en distinto nivel (ecológico, social, cultural, etc.). Pensamos que se debe establecer la prioridad de las comunidades para el aprovechamiento directo por ellas de tales recursos (minerales, bosques, aguas, materiales de construcción). Donde sea necesario que las mismas se asocien con terceros, deben precisarse los mecanismos a través de los cuales las comunidades participarán de los beneficios de la explotación.

Del mismo modo, cuando la explotación sea hecha exclusivamente por terceros debe garantizarse que la comunidad reciba una participación adecuada y permanente en la renta que se genere. Asimismo que se las compense justamente por las serias alteraciones de su entorno físico y de su organización social y cultural.

4. JUSTICIA COMUNAL

En las comunidades campesinas que así lo decidan pensamos que deben establecerse Juzgados Comunales para garantizar una administración de justicia que acoja y respete los usos, costumbres y tradiciones de la comunidad, coherente con la revalorización de las tradiciones culturales y de justicia comunal.

Debe establecerse la elección democrática de sus jueces entre sus miembros con la facultad de resolver asuntos penales, civiles, laborales y agrarios.

5. GOBIERNOS LOCALES

Creemos que, para su desarrollo, las comunidades campesinas precisan de una administración local. Por ello es importante que asuman funciones de gobierno local, sustituyendo, dentro del territorio comunal, a la municipalidad distrital, debiendo asegurarse la transferencia de bienes y rentas necesarios.

Con este fin, las comunidades determinarán la modalidad y régimen de elección de su gobierno local, de acuerdo con sus usos y costumbres. Asimismo, creemos que es de vital importancia que la Ley sobre gobiernos regionales incorpore la participación en ellos de las comunidades campesinas.

6. REGLAMENTACION

Considerando la complejidad y diversidad de las comunidades campesinas, la ley y su reglamento deben referirse a aspectos fundamentales, dejando margen a que cada comunidad en su estatuto los adecúe a su propia realidad, respetando el marco de la Constitución y de la Ley.

También exigimos que la elaboración de la ley y su reglamento cuente con la participación de las comunidades campesinas a través de sus organizaciones, dándole de esa manera un auténtico contenido democrático.

7. AUTONOMIA

El respeto de la autonomía es básico para la promoción del desarrollo integral de las comunidades campesinas. Por ello decimos que el Estado debe garantizarla, de tal manera que sea la propia comunidad quien decida su destino. La elaboración democrática de sus estatutos, la determinación y elección de sus órganos de gobierno, el uso y reparto de sus tierras, el derecho a organizarse libremente en gremios y federaciones y el respeto de su cultura, serán expresión de esa autonomía. También lo será el respeto de las autoridades del Estado a la autoridad e instancias comunales en sus funciones y competencias.

CONCLUSION

Al finalizar esta reflexión queremos señalar que ella tiene un carácter pastoral, que recoge las experiencias, preocupaciones y anhelos de muchas mujeres y hombres del Sur Andino, en cuya defensa de su vida nos hemos comprometido hace mucho tiempo.

Esperamos que esta reflexión constituya un aporte junto con otros que deben dar técnicos, dirigentes campesinos, gremios, profesionales y en general organizaciones representativas de los diversos sectores sociales del país.

La nueva legislación que está por expedirse deberá contribuir a generar vida en el campo peruano, fortaleciendo sus organizaciones de base, creando condiciones para el desarrollo material y espiritual de los hijos del campo,

posibilitando que éstos contribuyan así a construir una patria grande, libre, de justicia y paz como lo expresara Juan Pablo II en su visita al Perú.

El Dios de la Vida nos llama a convocar a todos los cristianos y hombres de buena voluntad del país, a luchar por esta paz permanente y duradera, que destierre todos los odios e injusticias, y que permita que el Reino de Justicia y Amor se establezca definitivamente un día entre nosotros.

Puno, 25 de febrero de 1987.

Mons. Jesús Calderón B., Obispo de Puno; Mons. Albano Quinn W., Prelado de Sicuani; Miguel Briggs G., Administrador Diocesano de Juli; Guido Laurai-re, Vicario General a.c., Ayaviri.

LINEAMIENTOS PARA UNA PASTORAL NATIVA EN LA AMAZONIA PERUANA

ENCUENTRO INTERVICARIAL DE AGENTES DE PASTORAL NATIVA.

En Villa la Paz, Ricardo Palma, del 04 al 09 de enero de 1987, nos hemos reunido 49 misioneros que trabajan entre 17 grupos étnicos y los Obispos del San José del Amazonas y Pucallpa, para compartir nuestras experiencias y trazar objetivos y lineamientos para una Pastoral Nativa en la Amazonía Peruana.

Para el texto que presentamos a continuación nos ha servido de inspiración la Doctrina de la Iglesia (EVANGELII NUNTIANDI, PUEBLA, DOCUMENTO DEL SECRETARIADO PARA LOS NO-CRISTIANOS, EL DOCUMENTO DEL DEPARTAMENTO DEL CELAM - DEMIS - 6 y DOCUMENTOS DE LAS ASAMBLEAS EPISCOPALES DE LA SELVA).

Los participantes en el encuentro asumimos decididamente todo lo que presentamos a continuación:

La Iglesia es consciente que cada comunidad humana posee gérmenes de bien y de bondad, y que Dios tiene un proyecto de Amor para cada pueblo, sale al encuentro de los hombres, de los pueblos y de sus culturas. La Iglesia quiere colaborar con todos para la realización de este proyecto (designio), valorizando así todas las riquezas de la sabiduría infinita y multiforme de Dios y contribuyendo a la evangelización de las culturas (Documento del Secretariado para los evangelización de las culturas (Documento del Secretariado para los no-cristianos, Roma 10–06–84).

"El Mensaje de Jesús tiene su centro en la proclamación del Reino que en El mismo hace presente y viene. Este Reino, sin ser una realidad desligable de la Iglesia, transciende sus límites visibles, porque se da en cierto modo donde quiera que Dios esté reinando, mediante su gracia y amor, venciendo el pecado y ayudando a los hombres a crecer hacia la gran comunión que les ofrece en Cristo. Tal acción de Dios se da también en el corazón de los hombres que viven fuera del ámbito perceptible de la Iglesia. Lo cual no significa en modo alguno, que la pertenencia a la Iglesia sea indiferente." (Puebla 226)

"... el más hermoso testimonio se revelará a la larga impotente si no es esclarecido, justificado –lo que Pedro llamaba dar "razón de nuestra esperanza" (1 Pe 3,15)–, explicitado por un anuncio claro e inequívoco del Señor Jesús. La Buena Nueva proclamada por el testimonio de vida, deberá ser tarde o temprano, proclamada por la Palabra de Vida. No hay evangelización verdadera, mientras no se anuncie el nombre, la doctrina, la vida, las promesas, el reino, el misterio de Jesús de Nazaret Hijo de Dios... Este anuncio - Kerigma, predicación o catequesis - adquiere un puesto tan importante en la evangelización que con frecuencia es en realidad sinónimo. Sin embargo, no pasa de ser un aspecto". (E.N. 22).

Inspirados en éstos y en otros muchos textos eclesiales, nos trazamos los siguientes compromisos:

OBJETIVO GENERAL:

Promover el crecimiento del Reino de Dios en los Pueblos indígenas.

Objetivo específico:

Promover la vida física y cultural de los Pueblos indígenas.

Criterios de acción:

Defensa de las tierras y libre desenvolvimiento cultural de los Pueblos Indígenas.

Apoyo a la lucha por su justa autodeterminación.

Líneas de acción:

Promover y apoyar todo lo que atañe a la defensa de sus tierras y a su supervivencia físico-cultural:

cosmovisión, medicina y educación tradicionales, estructuras e instituciones propias.

Afianzar los elementos culturales de cada grupo nativo, apoyando críticamente su dinámica de cambio frente a los nuevos desafíos que le presenta la historia.

Concientizar a la sociedad envolvente sobre la realidad indígena a través de los medios de comunicación social, programas educativos, celebraciones y otros.

Cuestionar y denunciar las políticas que bajo pretexto de colonizar o desarrollar, invaden y destruyen territorios y culturas indígenas.

Promover entre los mismos nativos una verdadera liberación que les ayude a revalorizar su propia identidad cultural.

Apoyar la puesta en marcha del Proyecto de Educación Bicultural elaborado en el Encuentro de Ricardo Palma-86, y capacitar a los profesores a fin de consolidar un buen sistema de enseñanza diferenciada que haga del maestro un agente defensor del patrimonio cultural, económico y socio-político del grupo.

Promover y apoyar sus organizaciones tradicionales y nuevas.

Apoyar encuentros interétnicos que promuevan el fortalecimiento del movimiento y organizaciones indígenas del país y a nivel continental, libres de manipulaciones.

Apoyar la formación crítica, gradual y continuada, a todos los niveles, tanto de los nativos, como de las demás personas insertas en la comunidad.

Apoyar los medios para que los nativos logren su auto-determinación en educación, salud, producción y comercialización.

Objetivo específico:

Promover la formación-animación de las Iglesias Particulares Indígenas.

Criterios de acción:

Inculturación tanto del misionero como del Mensaje.

Diálogo-comunión con la espiritualidad indígena, asumiéndola, viviéndola e integrándola en la fe cristiana.

Explicitación del Mensaje evangélico.

Líneas de acción:

Acompañar y participar en el estilo y formas de vida de los grupos nativos.

Priorizar el aprendizaje serio y continuado del idioma nativo.

Conocer y vivir la historia, mitos, ritos, música y demás expresiones culturales.

Respetar el derecho humano que tiene todo nativo de vivir su propia espiritualidad o fe religiosa, guiado por su conciencia.

Afianzar la religiosidad natural de las comunidades nativas.

Discernir momentos y ritmos en el proceso de evangelización, para no quemar etapas ni retrasarlas injustificadamente.

Suscitar siempre colaboradores nativos que participen plenamente en la tarea evangelizadora.

Fundamentar la predicación y sacramentos en Cristo ya encarnado en los valores nativos y comprometido en su liberación integral.

Expresar la FE (forma del Mensaje, Celebraciones, Vida eclesial) en idioma nativo y a través de su cultura.

Propiciar encuentros religiosos interétnicos.

Los Obispos y Misioneros que nos hemos reunido en este Encuentro Intervicarial, comprobamos que este tipo de eventos nos han ayudado a profundizar y a comprometernos cada vez más, como Iglesia, en la tarea evangelizadora, y al mismo tiempo, a fortalecer nuestra esperanza en el futuro diferente de los Pueblos Indígenas.

Por eso queremos compartir fraternalmente nuestras experiencias y compromisos de este Encuentro con los misioneros que no han podido estar con nosotros estos días, rogando al Señor que nos bendiga a todos.

Ricardo Palma, 9 de enero de 1987.

"POR LA VIDA, QUE ES LA LIBERTAD".

José Luis Ayala

Las lluvias de los Andes y ríos de la Amazonía vienen desde vertientes del Tiempo Circular. Los siglos de celajes descendieron caudalosamente en forma de serpientes acuáticas para fertilizar el Rupa-rupa y el Omagua, raíces, árboles y culturas.

La Amazonía y los Andes fueron así un solo cuerpo, una sola persona con muchas sangres. La Selva le dió al Hombre Andino, un hábitat complementario para el desarrollo de su vida comunitaria, le proporcionó la coca y lo hizo mago, le dió carrizo y éste creó la música eólica, la danza, los trajes mul-

ticolores, le devolvió los celajes en forma de zampoñas bipolares.

El Hombre Pre-cerámico Andinoamazonense, era así, al mismo tiempo, alpaquero y cazador, vicuñero y ribereño, arreaba luceros, mitayaba cerca de ríos rumorosos del Rupa-rupa, amasó la piedra, construyó ciudades, fortalezas, plantó los primeros cimientos de lo que alguna vez será el Perú sideral que redescubra su identidad.

Durante muchos milenios, numerosas civilizaciones andinas bajaron hasta raíces de plantas medicinales y regresaron llevando fruta, aves, que poco a poco fueron formando parte de su lenguaje, imaginación, canto y poesía. Así nacieron las primeras leyendas de la existencia de tierras que no era necesario cultivar, sino que de pronto, en vez de dar frutos, por los troncos les chorreaba miel, y que habían ciudades construídas de oro.

El Hombre Andino que había creado numerosas culturas, al asentarse pacíficamente en la Amazonía, volvió a crear sus culturas y dió origen a grupos etnolingüísticos. Entonces no existía la palabra: Genocidio. Todavía no había imaginado que alguna vez se hablara de: Colonización, Depredación, Incorporación del "Indio" a la Civilización.

Pero no cabe duda que el Rupa-rupa educó también al Hombre Andino, acrecentó su vida anímica, construyó sus casas con maderas resistentes a las lluvias, cultivó el maíz y tiñó sus vestidos, alimentó sus fábulas, su cosmogonía, amplió su geografía, enriqueció su música y no pudo olvidar la sinfonía nocturna de grillos del follaje.

Mas esta antiquísima relación e historia todavía no está bien definida por nosotros mismos. Viene a ser la época en que la armonía y ecología pudieron haber permitido la formación de una nacionalidad totalizadora, y sucedió así, debido al fenómeno que ahora se llama "Política" o relación cultural que desarrollaron varias culturas preincaicas con la Amazonía.

El Apu Kullana, Padre y Creador del Universo y el Hombre Andino, creó a Manku Kapax y Mama Uxllu, de alguna isla del Lago Titicaca, la pareja real y mítica, juntamente con su pueblo llegó al valle del Cusco y allí fundaron lo que sería después la Cultura de los Incas. Wiraqucha complementó la creación del Apu Kullana Auki para que no haya pobres y mendigos.

El Imperio Incaico tuvo con la Amazonía un trato difícil y doloroso, pero respetó los techos ecológicos del Rupa-rupa. Esta interrelación ha sido más o menos descrita y sabemos que los Incas, pese a haber puesto los cimientos de un futuro pueblo agrario y comunitario, construyeron sin embargo, ejércitos y legiones que destrozaron y desvastaron pequeñas y numerosas Culturas Andinas.

Un día de 1,535, en Cajamarca, apareció el hombre europeo montado a caballo, trajo la Cruz y la Biblia, un sistema político, cañones, pólvora, otra visión del mundo, y la creencia que era necesario: Evangelizar, conquistar, incorporar tierras, civilizar a indios salvajes, saquear con una infinita sed metafísica y real, e iniciar la agresión y la muerte en América.

Los Historiadores Oficiales nos han hablado de "Conquista", pero para nosotros no es más que agresión de la Cultura Occidental contra el Continente Americano. Desde entonces somos oficialmente un conjunto de pobres pueblos y "Culturas Indígenas" sangrientamente superpuestas, que con el paso del tiempo formamos "Repúblicas", es decir, que cuando se produjo la más grave crisis en España, los criollos, hijos de españoles, que siempre estuvieron cerca del Poder, lo heredaron sin mayor esfuerzo.

Como consecuencia de genocidios, persecuciones y explotación del Europeo contra el Hombre de América, poco a poco las masas humanas se desplazaron y ubicaron en la Cordillera y el Omagua. Es decir, que el Hombre Andino se fue a vivir con

los Apus y el Amazonense con el Chullachaqui y la Yacuruna, polarizándose así el mundo, pues el destierro del hombre peruano fue dentro del Perú, dentro de su propio Continente.

Hombres Andino y Amazonense sobrevivimos 500 años en medio de una guerra subterránea, civilizada y silenciosa, cada uno por su lado, batallamos y hablamos distintos idiomas. A los Hombres Andinos se nos ha motejado con el apelativo de "Indio", al del Amazonas con el de "Salvaje", hoy día somos un conjunto de pueblos habitados por fantasmas con formas humanas.

Pero el pensamiento mesiánico andino y la cosmovisión de la floresta, viven en nuestra sangre y pensamiento a despecho de científicos sociales híbridos y aculturados, de gobernantes que jamás han visto "Yanasis" o tierras de Comunidades Campesinas para la rotación de cultivos, o plantaciones ribereñas que hacen muchos siglos, alimentan a miles de familias de grupos etnolingüísticos amazónicos.

El Hombre Andino Quechua construyó Machu Pichu, el Hombre Aymara educó el suelo del Ruparupa e inventó los Andenes. Los Aymaras descendimos en el presente siglo a las Yungas Bolivianas, allí fuimos peones pobres y explotados por ser indios y peruanos. La guerra del Chaco, entre Bolivia y el Paraguay, nos sorprendió, vestimos uniformes bolivianos y marchamos al frente para abonar la tierra con nuestra sangre y Cosmogonía Andina.

Sin embargo, los años de experiencia y trabajo en las Yungas de Bolivia, nos dió a los Hombres Aymaras otro horizonte. Es así que decidimos buscar nuevas tierras en zonas de Tambopata, San Juan de Oro, Manu y Madre de Dios, allí somos migrantes atraídos por el espejismo que representa el cacao, el café, pero principalmente por los lavaderos de oro en los ríos rumorosos.

Las decisiones personales y colectivas serán luego

organizadas por el Estado, aunque oficialmente se anuncie que se trata de "Colonizaciones Humanas", de políticas de "Conquista de la Selva", en el fondo no fueron más que intentos para defender los grandes Latifundios de la Sierra, al Gamonalismo, a la explotación feudal de la tierra, y que a los "Indios", antes que se organicen y reclamen sus derechos, era preferible programarles migraciones planificadas, con nombres: por ejemplo en Puno, "Programa Puno-Tambopata".

Pero el Hombre Andino no vino a la Amazonía por decisión personal o de grupo "Conquistador", deja su hábitat cuando le arrebatan sus tierras, lo obligan a abandonar su tecnología, cuando se establece el acaparamiento y comercio a través de pequeñas burguesías y comerciantes locales, interconectadas al mercado mundial del Capitalismo.

Es falso cuando se dice que las sequías, inundaciones, terremotos, crisis, precios del mercado mundial, etc, etc., han impulsado al Hombre Andino hacia la Selva. En el fondo ha sido el Sistema Capitalista el que ha impuesto sus reglas de juego, el que ha destruído los Waru-warus, Camellones, Andenes, Acueductos, Manantiales y caminos que conducían al hombre de su casa a sus cultivos originales.

En la amorfa relación del Hombre Andinoamazonense con el capital, lamentablemente ha perdido su capacidad técnica y al ponerse al servicio de él como peón o colono, de intereses de Transnacionales y sus testaferros, ha destruído irremediablemente inmensos bosques.

De los miles de Hombres Andinos que descendieron al Rupa-rupa y Omagua, muy pocos de ellos se han asentado, muchos han muerto y fecundado los bosques, la gran mayoría de ellos ha regresado a sus Ayllus sin haber descubierto que la Selva no es "Tierra de nadie" o lugar inhóspito, sin saber que el sistema que odia al Hombre, lo ha manejado todo, para que nunca tenga la posibilidad de ser feliz.

El capital tiene de la Amazonía un concepto errado, cree que se trata de un "emporio", de una zona despoblada, aunque sabe de la existencia de grupos etnolingüísticos diseminados entre árboles y ríos, sin embargo nada le interesa el Hombre. Para él, muchísimo más importante es la madera, el café, el cacao, la cocaína, antes que el suelo, el oxígeno, el agua, los animales, La Vida, que es la Libertad.

Pero lo más grave es que el Perú a lo largo de su vida republicana, jamás ha tenido una política internacional de defensa de sus fronteras, y ha sido más agudo el desencanto en la zona más extensa que es precisamente la Amazonía.

La Historia de la Amazonía podría sintetizarse en una sola palabra: Saqueo. Pero en el otro lado de esa historia está la lucha desigual de grupos etnolingüísticos por defender sus territorios, creencias y Dioses frente a la voracidad de tractores, bombas succionadoras de petróleo, de legiones de avionetas que traen dólares, siembran coca y desde aeropuertos clandestinos embarcan pasta básica de cocaína para envenenar la juventud y, sostener las columnas en que descansa parte del capital financiero.

La mano de obra de "Indios" y "Salvajes", las propiedades colectivas de Comunidades Nativas, son apetecidas por capitales que saben que hay un Esquema al servicio de ellos, están perfectamente convencidos que destruyen y no serán sancionados.

Se trata de una antigua Historia, de un Estado que ha servido para dividir al hombre peruano y, por separado, convertirlo en mina y pozo para extraerle oro y petróleo de la sangre

El narcotráfico, entre muchas consecuencias negativas, ha hecho que se satanice, prohíba y persiga el cultivo de la coca, cuando ella ha servido y sirve como fuerza y estímulo en músculos e imaginación

del Hombre Andino, para que mantenga cimientos de las Culturas de los Andes. El Hombre Andino ama y respeta, mastica y succiona el jugo mágico de la coca, y no es un dependiente ni drogadicto.

Los Quechuaymaras no somos culpables que el sistema le dé a la coca un uso que nuestros Dioses también prohiben. Por eso, ¡cuánta falta hace una Política Cultural que defienda nuestros valores culturales, enraizados en los orígenes del Universo Andino!. Es decir, un Estado en el que sea posible ser feliz siendo a la vez dialéctico, cósmico, amazonense, negroide, nisei, culí-peruano, mestizo o cholo.

Cinco siglos de guerra Quechuaymaramazonense contra la Cultura Occidental ha ido formando una visión y conjunto de ideas que poco a poco se van definiendo en la medida en que se acrecientan los movimientos étnicos y regionales, pero comprometidos, en el concepto dialéctico de la Lucha de Clases.

A fines de este siglo, otro fantasma recorre América, son las voces de grupos étnicos, de culturas marginales, de pueblos pobres pero con conciencia cósmica, voces de pueblos jóvenes con identidad, ya se escuchan y vienen desde muy lejos; por eso es necesario recogerlas, por ser invencibles, representan la fuerza que hará posible reunir los mosaicos de nuestra plural identidad cultural.

Es por esa razón que nuestros Historiadores tendrán que reescribir las Historias inventadas por escribas, por Historiadores Oficiales que prefirieron ocultar la guerra silenciosa de pueblos y Culturas del Perú; volver a las fuentes para dar una visión de quienes fuimos vencidos en varias batallas, pero no estamos muertos, ni han sido enterrados los ojos del Chullachaki, ni ahogada la ternura de la Yacuruna, ni quemadas las manos del Apu Kullana Auki, seccionadas las entrañas de Wiraqucha, ni de Apus que nos envían la lluvia y las cosechas.

La Reforma Agraria planteada por el General Juan Velasco Alvarado y destruída por Gobiernos que le sucedieron, no ha sido una solución global para el Hombre Andino ni Amazonense, pero sí para el Sistema. Mientras no haya una política armónica de explotación racional, mientras el Hombre simbiótico no maneje con modalidad originaria y moderna los cultivos y controle los circuitos del mercado, tendrá que seguir llegando ilusionado a la Amazonía Peruana, para restablecerse y soñar con un futuro sin dolor, sin miseria.

La historia corre el riesgo de volver a repetirse, pocos serán los que "conquisten" una pequeña parcela para sobrevivir, tendrán que aceptar el monocultivo y sembrar ocultamente coca, vender sus productos a bajo precio a Rescatadores y Regatones, tener hijos famélicos y soñar con la casa que dejaron en los riscos cordilleranos, lo acompañarán hasta el día de la muerte la presencia de Anchanchos, Apus, Uywiris y seres que habitan su cuerpo, espíritu y cosmovisión.

Mas la Amazonía, específicamente el Rupa-rupa, ha modificado y alimentado la visión del mundo del Hombre Andino, está presente en plantas que le sirven de medicina y alimento porque aún en medio del dolor y el sufrimiento es una forma de sobrevivencia. Está presente en su música, colores, poesía popular y Cultura, a punto que se hace casi difícil rastrear el origen de patronímicos y nombres de lugares del Rupa-rupa o plantas que sirven para el ejercico de la magia, en la "Mesa" al Yatiri.

Las migraciones que ha producido la crisis económica en pueblos y economías dependientes, agudizadas por lluvias y sequías como por ejemplo en el Altiplano Peruano, se ha acentuado últimamente mucho más, a punto que hay ahora zonas despobladas en la Puna y presencia caótica de hombres andinos en la selva del Rupa-rupa. Es posible que en pocos años queden aniquilados pisos ecológicos que antes soportaban una agricultura mejor desarrollada con tecnología andina.

Las últimas sequías e inundaciones habidas en Puno, han expulsado al campesinado puneño, unos con destino a ciudades, otros a la Costa y una gran mayoría hacia la Selva de San Gabán, Tambopata y Madre de Dios. Allí sirven de mano de obra barata, lavan oro en la riberas de los ríos, son colonos pobres, proletarizados, sin ninguna posibilidad de que adquieran una extensión de tierra y un capital que les permita competir con la Usura, con políticas agrarias y la administración de una Euritmia al servicio de las 20 familias ricas del Perú y las transnacionales.

Para los Organismos Internacionales, los blancos, las Ciencias Sociales, Evangelizadores, nuevas Sectas Religiosas, etc., etc., los Andinos, pero mucho más los Amazonenses somos sus "Culturas indígenas", a las que es preciso planificar una "educación" para convertirnos en Ciervos, peones, vasallos, construir carreteras de penetración para "aprovechar" la "abundante naturaleza". No somos sus humanos; somos sus enemigos, sus indios, sus salvajes, sus nativos.

La Vida, es efectivamente, La Libertad, pero la Vida personal y social con justicia. La Libertad es la conquista colectiva de la dignidad en un mundo sin odio y sin usura. Por eso es absolutamente necesaria la defensa de la Amazonía Peruana en toda su extensión, porque de ella depende la vida de los Andes, la vida de América, la vida del mundo. Un árbol talado es un hombre asesinado, una zona depredada es una Cultura devastada, un río envenenado es un pueblo muerto, una comunidad biótica aniquilada, es un rebaño de vicuñas muertas en el fondo de barrancos.

Por eso es menester replantear la interrelación, la interacción de los Andes y la Amazonía, volver a las raíces, hallar los miembros el cuerpo simbiótico del Perú, de América, definir, por fin, nuestra identidad, rescatar las tecnologías del hombre Andinoamazonense, hacer que viva en una Libertad capaz de permitirle también escribir y cantar en sus pro-

pias Lenguas, asumir el Poder y transformar el Perú para el regreso triunfal de los primeros padres que pusieron los cimientos del Perú y el mundo. Sólo la Simbiosis hará posible la Nueva Vida y la Nueva Libertad.

Y ese día llegará. Por eso, hoy, la defensa de la Amazonía Peruana es la defensa del Perú y del mundo, la última batalla tendrá que ser una gesta cultural, una actitud política; en el fondo se trata de reconstruir los techos ecológicos, los Waru-warus, los Andenes, los Acueductos, los caminos, para que nunca más haya pobres en el campo y las ciudades.

El Apu Kullana Auki, el Dios Wiraqucha, el Chullachaki y la Yacuruna están con nosotros; el Apu Kullana desde las Apachetas del Titicaca riega la Pacha Mama; el Dios Wiraqucha desde el Salqantay hace crecer las sementeras. el Chullachaki escoge semillas y hace germinar los bosques. la Yacuruna vive en el fondo de los ríos de la Amazonía, fertiliza riberas y llanuras verdes.

Lo que hace falta es que nos pongamos a esclarecer ideas propias. En este sentido, tenemos un enemigo común y es allí donde debe empezar nuestro compromiso de unidad popular, de análisis, de estrategia, para plantear una lucha permanente en defensa de La Vida, de La Libertad, que en otras palabras es poner en marcha un movimiento histórico que ponga fin al silencio, a la división andinoamazonense que ha fomentado la Cultura Oficial.

Pero no olvidemos que somos los pueblos Andinoamazonenses, un conglomerado de grupos étnicolingüísticos y culturas cósmicas, que antes de ser un obstáculo, nuestra variedad y riqueza es precisamente nuestra fuerza y futuro. Un pueblo como el Perú multilingüe y pluricultural no podrá ser derrotado ni vencido, ni por el capital, ni por la violencia irracional que se irroga el derecho de hablar en nombre de Nosotros.

Si bien es cierto que la violencia actual que ensangrenta a los Andes y parte de la Amazonía, ha recogido la ideología mesiánica, visión cósmica y cosmovisión amazónica, no podrá recibir el apoyo de grupos étnicos, mientras no sea un movimiento popular, andino, cósmico, etnicolingüístico, amazonense, que no surja de las entrañas mismas del proceso histórico y revolución clasista organizada.

Pero la violencia de parte del Estado tampoco podrá matar a la miseria, la soledad y hambre. Así, crucificado entre dos fuegos, el Hombre Andinoamazonense, repentinamente ve que otra palabra cabalga sobre el viento sideral: Paz, Paz para replantear la problemática social en forma total, de modo que la violencia no genere más violencia, la muerte no siembre más muerte. Paz para enterrar a los muertos. Paz para encontrar los cuerpos diseminados. Paz para que los Dioses desciendan a la tierra y nuevamente establezcan una alianza entre ellos y los hombres.

Los Aymara queremos decirles a los hermanos de la Amazonía que no están solos, que en los cinco siglos de subsistencia y secreta guerra cultural, nosotros tampoco hemos perdido la fe, que pese a la distancia entre la cumbre de los Andes, donde habitamos junto a los Apus el horizonte de bosques habitados por Ustedes, escuchamos las voces que se levantan en la bruma y el arco iris, así como ustedes oyen gritos que salen de minas en forma de cernícalos.

Esta es una batalla por la Vida y por la Libertad, es también en defensa del hombre peruano y sus culturas. Si salvamos la Amazonía de la voracidad y el latrocinio, salvaremos el futuro de la Humanidad. Habrá heridos y muertos, sin embargo, quienes sobrevivan al holocausto darán testimonio de lo que Nosotros hicimos en nuestro tiempo. Si un poeta muere en el fragor de la batalla, al tercer día regresará de entre los muertos y su corazón se convertirá en otro sol que iluminará el futuro Universal socialista, agrario, cósmico y solar.

"EL ALTO ANDAGUEDA"

Una historia con pasos de muerte

Todo comenzó por lo que regularmente llaman "La fiebre del oro".

Efectivamente, en 1976 el indígena Aníbal Murillo descubre unas minas de oro conocidas posteriormente con los nombres de Paloma Uno, Paloma Dos y Morrón, las cuales denunció oportunamente en el Municipio de Bagadó.

Para Anibal Murillo y su comunidad no es cuestión de fiebre, es una riqueza que junto a sus cultivos y animales hacen parte de la sagrada tierra heredada de sus antepasados y que explotadas racionalmente proporcionan su sustento.

La fiebre, como siempre, así lo demostró la historia de la conquista, viene por los blancos, los que de fuera y por la fuerza, quieren hacerse dueños y explotar irracionalmente la riqueza de los otros.

"Es así como aparece en escena Ricardo Escobar González, un terrateniente radicado en el municipio de Andes, Antióquia, quien no ha ahorrado esfuerzos para desalojar y arrebatar la tierra a los indios y poder disfrutar de esas riquezas. Utilizando toda clase de influencias posibles, aún matones a sueldo, ha destruido los tambos indígenas y sus plantaciones, les ha prohibido el "mazamorreo" en los ríos, los ha humillado, amenazado, detenido, torturado y asesinado, ha envenenado las aguas del río Colorado con cianuro, según las narraciones que se consiguen en los archivos en Quibdó. Ya en 1977, valiéndose de sus influencias consiguió un permiso de explotación de las minas emberás". (Revista Nuevo ABC. Quibdó, Marzo de 1987)

Sin embargo, los indígenas desmienten esta versión alegando que "la mina es propiedad de ellos, porque los Escobar engañaron a Anibal Murillo, prometiéndole un televisor, una radiola, 100 mil pesos y un pasaje en avión" (El Mundo, metropolitano 3B). También afirmaron los indígenas "que los Escobar han contado con ayuda de funcionarios estatales y sustentan el hecho mostrando la fotocopia de una carta firmada por Julián Narváez, Jefe de la División de Asuntos Indígenas, en la cual se ofrece como testigo de un acuerdo pacífico al que se llegaría si los indígenas entregan las minas de oro a cambio de una escuela, un centro de salud y un salón comunal, obras, que serían adelantadas por los hacendados Escobar" (El Espectador, Sept. 5/ 80). Parece increíble que en pleno siglo XX todavía existan personas con complejo de conquistador considerando a los indígenas como niños a quienes podemos cambiarles riquezas y hasta su propia vida por juguetes o espejitos.

Pero los Escobar se equivocaron; dice un refrán "que quien no conoce la historia la repite". A los Escobar se les olvidó que los indígenas chocoanos desde la conquista han ofrecido su vida, si es necesario en la lucha por sus derechos y sus recursos naturales. Es así como en 1978, los indígenas del Alto Andágueda, recuperan la mina como una riqueza que siempre les ha pertenecido.

Este hecho, que una vez más nos demuestra la fuerza de una comunidad unida, va a fructificar en el éxito de una lucha de muchos siglos. El reconocimiento por parte del Estado del resguardo indígena que les garantice la seguridad de por lo menos un pedazo de toda la tierra que realmente les pertenece. Efectivamente el INCORA, con el consentimiento y colaboración del Ministerio de Gobierno (División de Asuntos Indígenas), constituyó el resguardo, al cual denominó "Resguardo Indígena del Río Andágueda" con una extensión de 50 mil hectáreas aproximadamente. Esto se hizo mediante Resolución No. 185 del 13 de Diciembre de 1979, emanada de la Junta Directiva del INCORA, la cual

fué aprobada por resolución No. 23 del 12 de Febrero de 1980, proferido por la presidencia de la República.

Pero cuando el afán de riqueza se hace más fuerte que la vida y la justicia se generan partos de violencia. Esta fiebre de oro seguía haciendo sudar desesperadamente a los terratenientes RICARDO, ALEJANDRO Y LUIS FERNANDO ESCOBAR, quienes desconociendo las leyes del estado y de los propios indígenas, siguen empeñados en intentar a cualquier precio el robo y el saqueo de la mina. Y es así como ha venido creciendo el conflicto, que ha llegado hasta la muerte. Al menos esos son los relatos de muchos reporteros que visitaron la zona de Dabaibe hacia el año 1980 donde fueron masacrados varios indígenas, incluyendo niños.

El Ministerio de Gobierno decidió intervenir en el problema indígena del Alto Andágueda, donde los últimos días murieron cuatro aborígenes, luego de varios enfrentamientos con la policía, que penetró a la selvática zona a petición de un juez de Quibdó.

Simultáneamente, se conocieron declaraciones encontradas de las Autoridades de Quibdó, que dijeron no estar enteradas de la situación, a pesar de que los hechos han ocurrido en su jurisdicción. Según informaciones obtenidas en Medellín han muerto cuatro indígenas, desaparecido cuatro niños y 14 detenidos.

La policía penetró a las selvas del Alto Andágueda a petición del Juez séptimo de instrucción criminal PROSCOPIO RIOS RENTERIA, quien investiga el caso de una mina de oro descubierta en la selva por el indígena Aníbal Murillo, que posteriormente pasó a manos de un hacendado Antioqueño mediante la utilización de subterfugios. Durante el tiempo en que la mina fué explotada por el hacendado blanco, los embera fueron desterrados de la zona y quemados sus ranchos en las orillas de los ríos Azul y Colorado. También se envenenaron las aguas con la subproducción de una planta de cianu-

ración para el tratamiento del oro. Posteriormente los indígenas se apoderaron de la mina..." (El Tiempo. Sept. 4/80).

De acuerdo a la narración de los mismos indígenas, la masacre ocurrió el domingo 31 de agosto de 1980; "a las cinco de la mañana, todo estaba en silencio, llegaron unos ciento cincuenta policías "fumigando a balas", lanzando granadas y destruyendo las casas. Nosotros nos fuimos para el monte, pero ellos (los policías) se quedaron rompiendo todo, entraron a las casas y dispararon sobre las vasijas, las ollas, los colchones y todo lo que teníamos. Cogieron nuestras cosas, todos nuestros instrumentos de trabajo, los machetes, las hachas y las demás cosas que teníamos y las botaron al río. A las tres de la tarde se fueron, cuando volvimos nosotros encontramos muerto al Gobernador de nuestra comunidad, ENRIQUE ARCE y a dos indígenas más: JAIRO RIVERA Y ROBERTO MURILLO. No encontramos cinco niños por ninguna parte... los de la policía se llevaron doce indígenas presos y dos indígenas heridos en Andes (Antioquia)". (El Espectador. Sept. 5 de 1980).

Esta masacre se suma pues a todas las que han tenido que soportar los indígenas a través de la historia. Esta vez manos asesinas siegan la vida del mismo gobernador ENRIQUE ARCE, cuya vida siempre estuvo ofrecida al servicio de la causa indígena. Enrique Arce es de los compañeros que nunca morirá, porque su vida sigue iluminando el caminar indio; es un mártir que dejó bien sembradas sus huellas de lucha y sangre india en todo el Andágueda, para ser seguidas por todos los compañeros que caminan en la búsqueda de la Paz y la Justicia entre los hombres.

Inmediatamente después de los hechos, se instala en la zona un puesto militar permanente durante 6 meses. Aunque parezca coincidencia, estos seis meses sirvieron para que la mina cambiara de dueño, pasando a poder de los paisas (gentilicio de blanco) HUMBERTO Y ORLANDO MONTOYA,

quienes al igual que los Escobar, utilizaron toda clase de artimañas para engañar e intimidar a los indígenas.

Todas estas "artimañas" orquestadas por los Montoya, van creando malos entendidos, disgustos y hasta enfrentamientos entre los mismos indígenas.

SITUACION ACTUAL

Este conflicto entre los Indígenas a raíz de la presencia de los MONTOYA, genera un enfrentamiento interno que arroja como resultado la muerte de nueve compañeros indígenas y los hermanos Montoya, el día 2 de Febrero de 1987.

Una vez conocido este lamentable suceso, la Organización Indígena del Chocó (OREWA), solicita con carácter urgente una comisión al gobierno nacional, para que se desplacen al sitio, verifiquen los hechos, y puedan encontrar una solución definitiva a tan grave problema.

NUEVAMENTE INCURSION MILITAR

La Organización Indígena, envía cartas al presidente de la República Dr. VIRGILIO BARCO VARGAS, a la gobernadora del Chocó, Dra. EVA ALVAREZ DE COLLAZOS.

En la segunda semana del mes de marzo cuando todo parecía dispuesto para la comisión, sorpresivamente las Fuerzas Militares de Colombia penetran en diferentes puntos del resguardo. "El día 24 de Marzo de 1987, a las 6 de la mañana, irrumpieron en el tranquilo amanecer de la comunidad Indígena de Chuigo, 40 soldados, golpeando con sus armas a nuestras mujeres, ancianos y niños; donde fueron asesinados brutalmente por estos uniformados 2 niños: ENRIQUE TEQUIA Y JAIME BATIQUI de 4 y 7 años respectivamente, seguidamente al

asesinato, robaron nuestra tienda comunitaria, llevándose 55.000 pesos en efectivo y otros productos. Lo mismo que matando cerdos y gallinas, destruyendo tambos y cultivos. En su salida se llevaron a los compañeros indígenas: ISELINA MURILLO, CRISTOBAL VISCUÑA, ALBERTO MURRI, LUIS ALBERTO TEQUIA, JOSE FLORES TUNAY, AUXILIO MURRI, SERCIO BIAMIA, MARIO MURRI Y BELISARIO RIVERA; junto a ellos también se llevaron amarrados a dos jóvenes indígenas de la comunidad de Pasagra, sin que hasta el momento sepamos de sus vidas y paradero".

A los pocos días aparecieron todos los indígenas excepto ISELINA MURILLO, quien hasta el momento sigue desaparecida.

Confiados en las promesas del gobierno de buscar salidas políticas antes que militares y en su estrategia de mano tendida y pulso firme; continuamos exigiendo a todas las autoridades competentes, el nombramiento de la comisión de verificación; máxima ahora que contradictoriamente, se le ha dado a este problema una salida militar con pulso firme. Nos preguntamos entonces, dónde están las salidas políticas de mano tendida? ¿O será que todavía piensan que las comunidades Indígenas son grupos guerrilleros?, cuando su único anhelo (de los indígenas) es la tierra, y sus armas son unas manos prestas a empuñar un machete o un anzuelo para arrancarle a la tierra o al río el sustento diario.

A este respecto, recordamos un artículo aparecido en un periódico de Medellín en donde se afirma: "Una investigación Antropológica realizada por profesores y estudiantes de la Universidad de Antióquia con otras instituciones como el INCORA y el Ministerio de Gobierno en Mayo de 1979, permite desmentir las afirmaciones irresponsables, según las cuales, las comunidades Indígenas del Alto Andágueda, en el Departamento del Chocó se hallan vinculadas a grupos guerrilleros, afirmó en un comunicado de prensa la Sociedad Colombiana de Antropología" (El Mundo, Abril 11 de 1980)

ENTRENAMIENTO MILITAR PARA CIVILES

Aprovechando su presencia en la zona, las fuerzas militares, desarrollan como táctica, el entrenamiento militar de aproximadamente 40 ciudadanos civiles entre los que se cuentan algunos indígenas. Estos ciudadanos rápidamente entrenados, decidieron el 14 de Abril, despertar violentamente la ya asediada y torturada noche de la comunidad Indígena de Chuigo. Esta vez, son asesinados los indígenas: EMILIO BATIQUI (45 años), FELICIANO ESTEVE (40 años), JOSE MAMUNDIA (30 años), LEONARDO ESTEVE (24 años), EMILIO BATIQUI (15 años), JESUS BATIQUI (14 años); heridos: INDALECIO VISCUÑA, LUIGANO BATIQUI y llevados MARIA SABINA MAMUNDIA, ELVIRA RIVERA, LOLICIA MURRI, y ALIPIO VITUCAY quienes hasta el momento se encuentran desaparecidos.

Sin claudicar en nuestros esfuerzos, la Organización Indígena (OREWA), sigue insistiendo ante el gobierno para el nombramiento inmediato de la comisión, tratando de evitar un nuevo genocidio.

REFUERZAN PRESENCIA MILITAR

Según testimonio de las diferentes comunidades de la zona, el domingo 19 de abril del presente año, en las horas de la madrugada, 6 camiones con un número indeterminado de soldados llegan hasta la comunidad Indígena de río Azul, creando el pánico en la zona y generando la dispersión de los indígenas por la selva inhóspita, con las consecuencias de hambre, sufrimiento y muerte que esta situación acarrea.

¿HASTA CUANDO TENDREMOS QUE SEGUIR SOPORTANDO TALES ATROPELLOS?

¿HASTA CUANDO SEGUIRAN MANCHANDO LA HISTORIA CON SANGRE INDIA?

¿HASTA CUANDO DEJARAN QUE EN NUESTRA SELVA DESPIERTE EL NUEVO AMANECER DE LA VIDA Y LA JUSTICIA?

En estos últimos días, la gobernadora del Chocó, nos comunicó que el próximo 23 de abril viajaría la comisión al sitio de los acontecimientos. Esperamos que esta comisión, si en verdad se lleva a cabo, riegue la semilla que haga brotar en el futuro inmediato, frutos de paz y esperanza de una tierra que aún cree en la voz de unidad, tierra y cultura que vivieron y nos legaron nuestros antepasados; y no en la violencia irracional que conlleva tanta muerte hermana.

Resulta difícil escribir sobre tanta muerte injusta en la frialdad de un papel, intentando transcribir el testimonio de compañeros que han vivido tan atroces masacres. Es nuestro anhelo entonces, que la solidaridad y el apoyo de todos los pueblos, nos ayuden a evitar tener que seguir escribiendo verdades que más parecen una pesadilla en el peor de los sueños.

Frente a esta situación, las comunidades indígenas y la Organización Indígena Embera-Waunana del Chocó (OREWA):

EXIGIMOS

- *La inmediata presencia de una comisión del gobierno en la zona para verificar estos hechos:*
- *Desmilitarización inmediata de la zona.*
- *Respeto a la vida y libertad de los Indígenas detenidos y a todos los miembros de la comunidad.*
- *El castigo a los asesinos de los Indígenas.*
- *Indemnización a la comunidad por los robos a la tienda comunitaria, muerte de cerdos y gallinas, destrucción de tambos y cultivos.*

– Programa de Rehabilitación en la Zona.

POR EL RESPETO A NUESTRA TIERRA, CULTURA Y VIDA SIN VIOLENCIA DEMANDAMOS DEL PUEBLO CHOCOANO, COLOMBIANO Y DEMAS PUEBLOS DEL MUNDO, SU APOYO SOLIDARIO DENUNCIANDO ESTE BRUTAL ATROPELLO PARA CON LAS COMUNIDADES INDIGENAS DEL CHOCO.

– OREWA –

ORGANIZACION INDIGENA REGIONAL EMBERA – WAUNANA

PARAGUAY: INDIGENAS MUEREN EN CACERIA DE HOMBRES

Feb/1987

Un choque violento entre indígenas 'amisionados' y un grupo de indígenas previamente no contactados en una remota región selvática en el Paraguay dejó un saldo de cinco muertos. Misioneros fundamentalistas norteamericanos, responsables de establecer el contacto, han descrito a las víctimas como 'mártires por Cristo'.

CAZANDO A LOS CAZADORES

Los indígenas de la tribu Ayoreo, el último grupo en el Paraguay que sobrevive como cazadores y

recolectores, fueron cercados el 27 de diciembre de 1986. Su campamento, en una densa área de la selva, había sido descubierto cuatro días antes por un piloto de la misión.

Por muchos años los misioneros han utilizado la rivalidad tradicional entre grupos Ayoreo en la búsqueda de indígenas reacios a abandonar la selva. En la última operación de 'caza de hombres' los misioneros trasladaron 34 indígenas 'cristianos' (o 'mansos' como también les llaman) a un lugar cercano a la posta militar Teniente Martínez, en el norte del Chaco. Una partida de reconocimiento formado por los indígenas de la misión contactaron al grupo que pertenece al clan Totobiegosode, pero fueron atacados con lanzas y flechas. Cinco de los indígenas de la misión fueron muertos y varios otros heridos. Los Totobiegosode al parecer pensaron que los indígenas de la misión venían a atacarlos. En el pasado habían sido víctimas de varias emboscadas por parte de bandas armadas que partieron de la misión, y siempre habían resistido los intentos que pretendían forzarlos a abandonar su forma de vida tradicional.

EPIDEMIA DE INFLUENZA

Algunos informes indican que los indígenas heridos fueron evacuados recién varios días después del combate. Fueron llevados a la misión en un tractor, junto a 24 Totobiegosode. Cuatro miembros del nuevo grupo fueron trasladados a un hospital de los menonitas en Filadelfia, sufriendo del inevitable –y casi siempre devastador– efecto del contacto con forasteros: la influenza. Enfermedades nuevas como ésta, contra las cuales los indígenas no contactados casi no poseen resistencia natural, generalmente significan la muerte para una gran cantidad de indígenas en cuestión de pocas semanas.

Survival Internacional no cree que los misioneros estén equipados en forma apropiada para tratar las consecuencias del 'contacto'.

LA MISION DE LA MISION NUEVAS TRIBUS

Los misioneros pertenecen a la misión de la Misión Nuevas Tribus (MNT), una organización que ha sido objeto de numerosas críticas. Tiene su sede central en Florida, Estados Unidos, y una sede europea ubicada en Matlock Bath en Derbyshire, en Inglaterra. Posee más de 2.500 misioneros que manejan un presupuesto de 12 millones de dólares para 'la evangelización de tribus' y una red mundial de centros religiosos. Fundada en 1942, la MNT se describe a sí misma como "una religión fundamentalista, no sectaria; una sociedad misionera compuesta por creyentes 'nacidos de nuevo', dedicada a: la evangelización, en lengua nativa, de pueblos tribales no contactados, a la traducción de las sagradas escrituras y a la creación de iglesias indígenas para el Nuevo Testamento". En América Latina, la MNT tiene centros en Panamá, Venezuela, México, Colombia, Brasil, Bolivia y Paraguay. También opera en Indonesia, Papua-Nueva Guinea, Filipinas, Senegal, Tailandia y Japon.

La MNT comenzó a trabajar entre los Ayoreo del Paraguay en 1959 cuando el gobierno de ese país les pidió ayuda para 'sedentalizar y civilizar' a los indígenas. La defensa desesperada de sus tierras por parte de los indígenas estaba frustrando la búsqueda de petróleo y gas conducida por varias empresas norteamericanas. En 1943, en la vecina Bolivia, la MNT perdió sus primeros cinco misioneros en el primer contacto violento con los Ayoreo, de los cuales aún sobreviven unos 4,000. Anteriormente cazadores y recolectores, el territorio de los Ayoreo se extendía sobre una vasta zona entre el norte del Paraguay y el oriente boliviano. El grupo contactado hace poco era una de las últimas comunidades de nómades.

"BUSCANDO A LA TRIBU PERDIDA HASTA ENCONTRAR LA ULTIMA TRIBU"

La MNT describe a los Ayoreo y a otras tribus como 'paganos', 'salvajes' y a sus religiones como 'demoníacas'. Ni siquiera los católicos son considerados cristianos, y la MNT acusa a sus críticos de estar en alianza con Satán. Su consigna es 'buscar nuevas tribus hasta encontrar la última'.

Fred Sammons, a cargo de las MNT en el Paraguay declaró a Survival Internacional: "este último contacto no fue planeado por los misioneros. Fue llevado a cabo por los indígenas.
Nosotros no andamos más a la búsqueda de gente. Sólo les apoyamos con el transporte". Sin embargo, hace menos de un año atrás uno de los misioneros le dijo a un representante de Survival Internacional que ellos estaban ansiosos por 'ir a la búsqueda' de los últimos nómades Ayoreo. Refiriéndose a la salud actual de los Ayoreo, Sammons dijo que "algunos de ellos están bastante mal. Quieren sus alimentos de la selva y todavía no pueden acostumbrarse a las comidas tipo hamburguesas".

MACABRA COSECHA DE ALMAS

Si uno se guía por las acciones previas de la MNT, el futuro de los Totobiegosode recientemente contactados se ve bastante sombrío. Otro grupo Totobiegosode localizado por una avioneta de la misión en diciembre de 1978 fue contactado por indígenas evangelizados en enero de 1979. Una carta de la MNT describía que les tomó tres días 'acorralar a todas las mujeres, estaban muertas de miedo'. Ojoide, el líder de este grupo murió poco tiempo después. Varios otros fallecieron más tarde a consecuencia de diferentes epidemias. La MNT no informó al gobierno paraguayo del contacto hecho con este grupo indígena en 1979, y hasta ahora se niega a discutir el destino que tienen los indígenas

contactados. Uno de los misioneros explicaba: "hemos tenido tantos problemas con las críticas que se nos hacen que ahora preferimos quedarnos callados y continuar con nuestro trabajo de acuerdo a nuestras propias ideas. Si nosotros informamos de nuestras actividades siempre surgen problemas con gente que trata de interferir en nuestro trabajo". En 1986 los misioneros impidieron que un representante de Survival Internacional visitara los indígenas en la misión.

Privados de sus alimentos tradicionales (básicamente miel silvestre y carne de pecarí), los indígenas 'convertidos' por la MNT pasan a depender para su subsistencia del trabajo que puedan hacer para los misioneros o para los colonos menonitas de habla alemana que han ocupado territorios que antes pertenecían a los indígenas. En violación a las leyes paraguayas y al derecho internacional, el pago a los indígenas se hace frecuentemente en la forma de vales que sólo pueden ser canjeados en los almacenes de los menonitas. Muchos indígenas terminan viviendo en los espantosos 'campamentos de trabajadores' (arbeiterlager), en los bordes de las colonias menonitas.

PARAGUAY

Población Total: *3.000.000*

Población indígena: *El Censo Oficial de 1982 registra un total de sólo 38.000, pero fuentes no gubernamentales sugieren que 70.000-80.000 son cifras más realistas. Hay 17 grupos étnicos, con cinco lenguas diferentes, entre los cuales el guaraní es predominante. Alrededor de 85% de la población del Paraguay habla una forma especial de guaraní. La mayoría de la población indígena sobreviviente vive en la región occidental del Paraguay, en el Chaco. Con la excepción de un pequeño grupo nómade de Ayoreos en los montes del Chaco noroccidental, todos los pueblos indígenas han sido obligados a sedentarizarse.*

Derechos sobre la tierra *La fértil tierra agrícola de los indígenas guaraníes y la mano de obra indígena fueron controladas hasta comienzos del siglo 19 bajo el sistema de encomiendas. El gobierno paraguayo se ha visto forzado a vender grandes porciones del territorio nacional -incluyendo tierras indígenas- a inversores extranjeros.*

Situación legal *Un decreto de 1848 entregó la ciudadanía a la mayoría de los indígenas paraguayos, pero no contribuyó en nada a mejorar la situación de los indígenas de la región occidental del país. Una ley de 1907 ofreció regalar tierras a organizaciones religiosas como un incentivo para que éstas ayudaran en la sedentarización de los grupos indígenas. El Estatuto Agrario de 1963 dió mayor fuerza legal al proceso de sedentarización y control. Una importante medida más reciente es la Ley de Comunidades Nativas de 1981, la cual fue más lejos que la legislación anterior (con la posible excepción de la ratificación de la Convention 107 de la OIT hecha por el gobierno paraguayo en 1968) al garantizar los derechos de los indígenas a la propiedad de sus tierras tradicionales y el respeto a su cultura. Sin embargo, muchos observadores están convencidos de que la ley es simplemente una cortina de humo.*

Instituto Gubernamental *Los asuntos relacionados con la población indígena están bajo la jurisdicción de un departamento del Ministerio de Defensa, el Instituto Nacional del Indígena (INDI).*

Amenazas concretas *Desalojos violentos de comunidades indígenas de sus tierras ancestrales son comunes, las autoridades gubernamentales ignoran estos flagrantes atropellos a la ley. El robo de madera y productos de los bosques en territorio indio está aumentando sin que las autoridades tomen ninguna medida. La venta de tierras en el Chaco a inversores extranjeros continúa, mientras la mayoría de los indígenas siguen sin tierras.*

CAMPAÑA AMAZONICA "PRESERVAR LA AMAZONIA": SUMARIOS Y RESULTADOS.

Amsterdam, febrero de 1987

La idea para esta campaña, que durará hasta fines de 1988, comenzó en 1984 cuando la Coordinadora de las Organizaciones de la Cuenca Amazónica se formó. La fundación del Grupo de Trabajo para los Pueblos Indígenas (WIP) se reunió con esta nueva organización y discutió cuál sería el modo más efectivo de ayudar a los indígenas de la Amazonía y acabar con las violaciones de los Derechos Humanos y la destrucción de su hábitat.

Como intereses occidentales causan la mayoría de los problemas de los Pueblos Indígenas, fue importante confrontar la opinión pública en Europa, Norte América y Japón, con las consecuencias de las grandes inversiones de desarrollo en la Amazonía. Cuando la política de occidente hacia la Amazonía podría cambiar en forma positiva, eso significaría un futuro mejor para los Pueblos Indígenas de la Amazonía (la selva de Brasil, Bolivia, Perú, Ecuador, Colombia, Venezuela, Guyana, Surinam y Guyana francesa).

El "Año Internacional de los Bosques Tropicales", 1985, fue considerado como el mejor año de partida de la Campaña "Preservar la Amazonía". Un plan de acción y a la vez un calendario de acciones del mismo (Anexo I). Desde entonces, la fundación Grupo de Trabajo para los Pueblos Indígenas (WIP) ha coordinado esta campaña a nivel nacional

y ha cooperado a nivel europeo e internacional, con los pueblos indígenas, grupos de derechos humanos y grupos ecologistas. De muchas maneras diversas redes de contactos han llegado a coordinarse últimamente.

Solamente la cuestión financiera ha demorado en concretarse en el programa de acciones. Pero la indiferencia de las instituciones gubernamentales para apoyar financieramente esta campaña, se origina por el éxito de la misma campaña y ha profundizado la solidaridad entre los grupos, pueblos y personas participantes. Teniendo en cuenta los escasos recursos financieros con que se cuenta, podemos evaluar hasta el momento en forma satisfactoria los resultados. Los mismos están detallados en el Anexo. Este tema puede ser de importancia para el Congreso Internacional de la Amazonía a realizarse del 7 al 9 de agosto 1987 en Viena-Austria.

ANEXO: ENUMERACION CRONOLOGICA DE ACCIONES DESARROLLADAS POR EL W.I.P. DURANTE LA CAMPAÑA AMAZONICA

A nivel Nacional

1985
- *Plan de Acción para Campaña Amazónica (junio)*
- *Primeros contactos establecidos en Holanda (agosto)*
- *Primer encuentro nacional (noviembre)*

1986
- *Segundo encuentro nacional (enero)*
- *Edición sobre Amazonía TRIBAL (revista/marzo)*
- *Tercer encuentro nacional (marzo)*
- *Cuarto encuentro nacional (mayo)*
- *Tour CONFENIAE (delegado Ecuador) (mayo)*
- *Quinto encuentro nacional (junio)*

– *Sexto encuentro nacional (septiembre)*
– *Folleto (aceite palma en Ecuador) (octubre)*
– *Segunda Lectura Tribunal Russell (octubre)*
– *Primera demostración indígena (octubre)*
– *Fundación red indígena surinames (octubre)*
– *Tour representativo de CONFENIAE (Ecuador) y CRIC (Colombia) (octubre)*
– *Campaña por indígenas surinames (octubre)*
– *Séptimo encuentro nacional (noviembre)*

1987
– *Octavo encuentro nacional (enero)*
– *Conjunción entre esta Campaña Amazónica con Campaña Amazónica Norteamérica (febrero)*
– *Noveno encuentro nacional (marzo)*
– *Folleto sobre Amazonía Peruana (marzo)*
– *Décimo encuentro nacional (mayo)*
– *Guía organizaciones amazónicas (mayo)*
– *Undécimo encuentro nacional (junio)*
– *Tercera Lectura Tribunal Russell (octubre)*
– *Folletos de Amazonía Suriname, Brasileña y Boliviana*
– *Informe de Campaña Amazónica (diciembre)*

A nivel europeo

1985
– *Encuentro grupos apoyo España (noviembre)*

1986
– *Presentación en Parlamento Europeo Comisión Política, Bruselas (abril)*
– *Presentación en Parlamento Europeo Comisión Desarrollo, Bruselas (abril)*
– *Encuentro Fondo Derechos Humanos Londres, (abril)*
– *Encuentro con Grupos de Apoyo, Luxemburgo (abril)*
– *Presentación Parlamento Europeo, Comisión Medio Ambiente, Strassburgo (mayo)*
– *Pedido de información CEE sobre Proyectos en Amazonía, Bruselas (mayo)*
– *Presentación Parlamento Europeo Bloc Socialista, Bruselas (mayo)*
– *Presentación Parlamento Europeo Bloc Verdes, Bruselas (mayo)*