

Querido Perico

Pedro García Hierro, defensor de los derechos de los pueblos indígenas



Editado por Alberto Chirif

Querido Perico

**Pedro García Hierro,
defensor de los derechos de los pueblos indígenas**

**Alberto Chirif
(editor)**

IWGIA 2015

Querido Perico

Pedro García Hierro, defensor de los derechos de los pueblos indígenas

Editor: Alberto Chirif

Diseño gráfico: Jorge Monrás

Producción editorial: Alejandro Parellada

Ilustración de portada: Felícitas Marcos de Ozonas

ISBN: 978-87-92786-64-7



IWGIA

GRUPO INTERNACIONAL DE TRABAJO SOBRE ASUNTOS INDIGENAS

Classensgade 11 E, DK 2100 - Copenhagen, Dinamarca

Tel: (+45) 35 27 05 00 - Fax: (+45) 35 27 05 07

E-mail: iwgia@iwgia.org - Web: www.iwgia.org

CONTENIDO

Precisiones editoriales	11
--------------------------------------	----

Intensiones y algunos recuerdos

Alberto Chirif.....	13
---------------------	----

Recuerdos de familiares y amigos

Un Amauta en la ONU Malena García Hierro	33
---	----

Nunca fui a Perú a verle Francisco Javier García Hierro.....	47
---	----

Perico, una persona entregada al mundo indígena Ermeto Tuesta.....	51
---	----

Pedro, contado a mi hijo Alexandre Surrallés	57
---	----

Caminando con Perico Gil Inoach	63
--	----

¡Ay, Dios! Juan Solaz.....	75
-------------------------------	----

Amigos. Nadie más. El resto es selva (Jorge Guillén) Javier Agustí.....	79
--	----

Pericón con nosotros Roberto Wangeman Silva.....	85
---	----

Recuerdos y reflexiones a partir de experiencias compartidas con Perico	
Rosario Basurto Carrillo	95
Recordando a Perico	
Beni Núñez.....	99
Me jodiste la cabeza	
Jeremy Narby	103
¡Hasta pronto querido amigo!	
Lily La Torre.....	107
Homenaje al Dr. Perico	
Shapiom Noningo.....	111
Ahora el camino es menos largo y estamos menos solos:	
Pedro García, un español amazónico	
Rodrigo Montoya Rojas.....	117
¿Y ahora qué?	
Claus Kjaerby	121
Un caballero de fina estampa	
Efraín Jaramillo	129
Recordando a Pedro García	
Ángela y Kätthe Meentzen	133
Te quiero, Perico	
Ichi Power Morán	139

Perico, un hombre bueno	
Manuel García.....	141
Perico, te quedas en mi recuerdo como gran persona	
Margarita Benavides	145
Su lugar era la selva	
Noemí Pedrini y Frida Szwarcberg.....	149
La vida de un hombre sin par	
Raúl Vargas Caballero.....	151

Integrantes del Grupo DAM

Ámpi	
Desamparados Clara Ferrís Muñoz	157
Yampits, una familia	
Luis Pérez García.....	173
Desde ahora, Perú va a parecer que tuviera un vacío	
Bill Donoghue y Nelly Cabala	187
De lo intangible. El cocinero nigromante	
Feli Marcos de Ozonas	191
Perico en busca y captura	
Cristina Jessett.....	195
Perico, la prolongación de nuestros sueños	
Gabriel Toval	201
La experiencia del grupo DAM 1971-1980	
María Victoria Antón.....	211

Hermano Perico	
Apuntes sobre el trabajo en salud del DAM	
Guillermo Ozonas.....	219

El DAM en la tierra de los MAM	
Trazos de la vida con Perico	
Emilio Serrano Calderón	237

Temas que interesaron a Perico

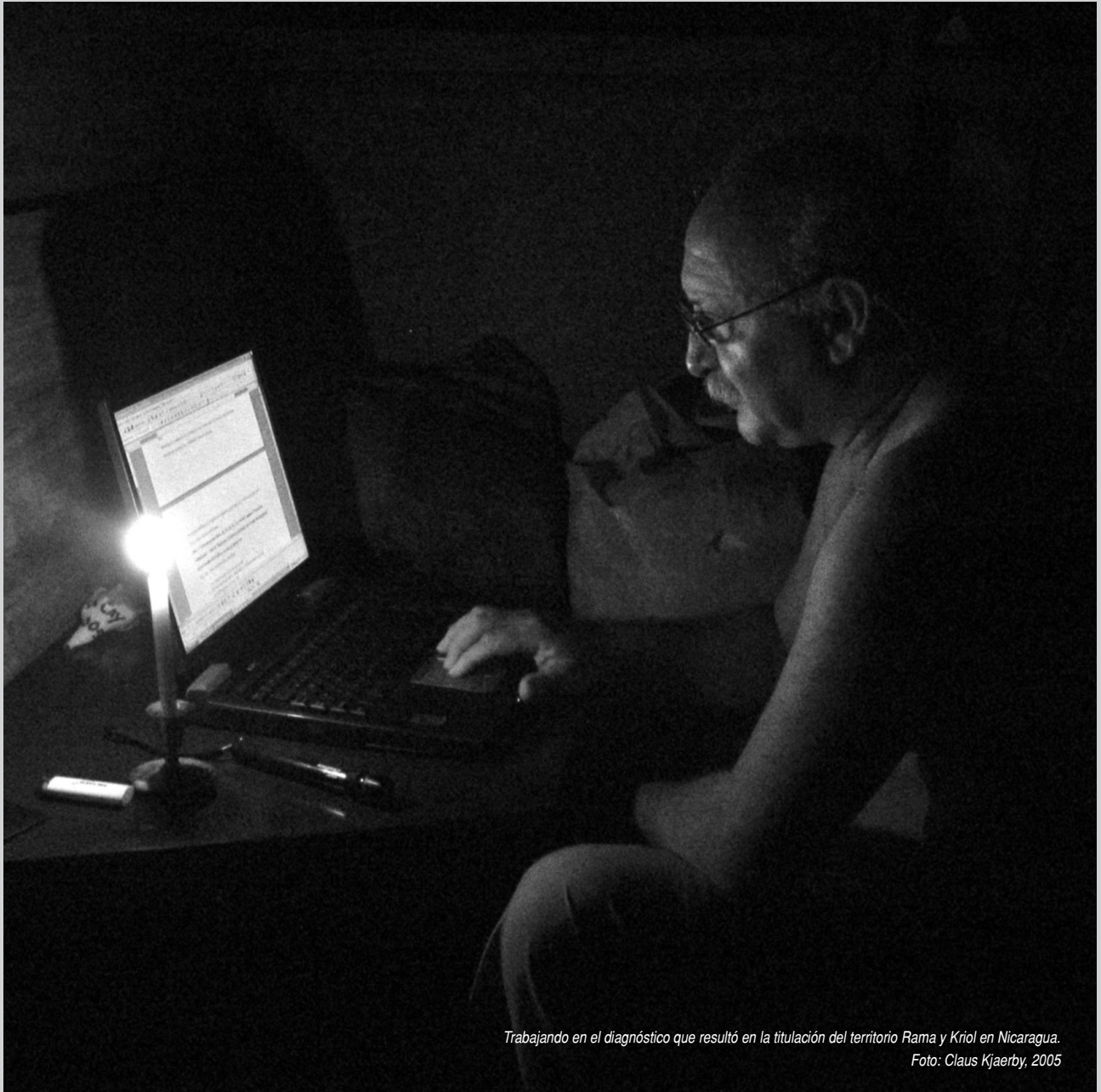
Vivir Bien: pensamiento social de la autonomía personal	
Luisa Elvira Belaunde.....	263

Currículos y paradigmas civilizatorios: apuntes para un debate	
Lucy Trapnell	275

Derechos indígenas no territoriales y horizontes para el desarrollo de nuevos estándares interamericanos en materia de pueblos indígenas	
Marco A. Huaco Palomino.....	289

Territorios indígenas en la coyuntura actual	
Alberto Chirif.....	310

Referencias de los autores.....	326
--	------------



Trabajando en el diagnóstico que resultó en la titulación del territorio Rama y Kriol en Nicaragua.

Foto: Claus Kjaerby, 2005

Precisiones editoriales

- Los nombres de los pueblos indígenas son escritos con inicial en mayúscula. Sin embargo, cuando estos se usan como adjetivo, aludiendo a individuos o a atributos del pueblo (su lengua, por ejemplo), se escriben en minúscula.
- Las siglas se escriben en alta y baja cuando pueden ser leídas como palabras y tienen al menos dos sílabas: Aidesep. De lo contrario, se escriben solo en alta: DAM. No obstante, en caso de citas, se respeta la manera cómo están escritas en el original.
- Los nombres de los pueblos han cambiado con el tiempo. Así, los Aguaruna son ahora Awajún y los Huambisa, Wampís. En el presente libro se respeta la manera como cada autor los ha escrito.
- Estandarizamos la /i/ latina para escribir aimara y descartamos la /y/.
- Estandarizamos la escritura Ashaninka en vez de Asháninca.

Intenciones y algunos recuerdos

Alberto Chirif

Perico llegó al Perú en 1971 para trabajar con el pueblo Aguaruna, palabra de origen quechua que significa hombre (runa) tejedor (awaq) porque, efectivamente, en dicho pueblo los hombres tejen (tejian) sus propias ropas y la de sus esposas e hijos, después de hilar ellos mismos el algodón. Sin conocer el significado del término ni cómo era la sociedad a la que llegaba, Perico se convirtió con el tiempo en un tejedor de sueños y realidades de justicia.

Poco días después de la muerte de Perico, Alejandro Paredada, del Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA, por sus siglas en inglés), me planteó hacer este libro en homenaje de un amigo querido y de una persona que dedicó su vida a trabajar con las organizaciones indígenas en defensa de sus derechos, lo que incluyó un serio trabajo para que estos fueron comprendidos en su verdadera dimensión.

De inmediato le contesté a Alejandro que sí, que era una excelente idea, que Perico se merecía un libro y mucho más, pero que me dejara un tiempo para asimilar el golpe que significaba su desaparición y retomar la calma para poder pensar en cómo realizar la iniciativa. La verdad es que dar con el cómo no fue nada complicado, como se verá a continuación. Lo difícil fue calmar los sentimientos confundidos.

Inicialmente pensé que el libro podría tener dos secciones, una, con recuerdos sobre Perico y, otra, con artículos sobre temas que fueron el núcleo de su interés durante su vida y que se resumen en derechos de los pueblos indígenas. Para esto tenía que convocar a amistades y familiares.

La respuesta sobre a quiénes llamar para formar parte de esta empresa ofrecía menos dudas: esposa, hijos, hijas, hermanas, hermanos, y amistades presentes y pasadas, pero siempre amistades. Las direcciones electrónicas de todos estaban bastante disponibles gracias a la excelente red de comunicación que estableció Roberto Wangeman durante el tiempo que Perico estuvo enfermo, con la finalidad de proporcionarnos noticias frescas acerca de su estado de salud. Solo quedaba escribirles para animarlos a escribir.

La respuesta casi siempre encontró eco, aunque algunos, como a mí mismo me había sucedido, pidieron un tiempo para decantar sus sentimientos magullados. Algunos no pudieron lograrlo y se disculparon por no participar en la iniciativa.

Aunque desde el comienzo había pensado que los integrantes del grupo Desarrollo Alto Marañón (DAM) deberían participar en esta publicación, María Victoria Antón, Mariví, me abrió una perspectiva que no había contemplado: que este libro sirviera también para dar cuenta de los trabajos, logros y dificultades de ese grupo. La idea me pareció excelente porque así se daba cuenta de la labor desempeñada por ese conjunto de muchachas y muchachos que llegaron al Alto Marañón, específicamente, al río Cenepa, en 1971, para trabajar con las

nacientes comunidades aguarunas de la cuenca en diversos campos: salud, agricultura, manejo forestal, iniciativas económicas, y organización cooperativa y político-representativa. La idea era contextualizar el trabajo del grupo y destacar los aportes específicos de Perico en este marco.

Para quienes no conozcan quién fue y qué hizo el grupo DAM debo decir brevemente que fue una iniciativa promovida principalmente por Javier Vallado, sacerdote jesuita que a fines de la década de 1960 tenía a su cargo la misión de Chiriaco, en la margen izquierda del río del mismo nombre, en el distrito de Imaza (Bagua, Amazonas). Su motivación central era que las comunidades necesitaban apoyo especializado que solo podía ser dado por profesionales de diversas ramas, no así por misioneros que cumplían otras tareas. Con esta idea, Vallado estuvo trabajando, entre 1969 y 1970, para seleccionar profesionales jóvenes en España, dispuestos a asumir una labor que demandaba generosidad de espíritu y disposición mental para conocer una realidad diferente.

El grupo llegó al Perú con toda la ilusión de jóvenes que cursaban la escuela de la vida de los 20 años. Estoy seguro que unos años más tarde se deben haber arrepentido del nombre que eligieron para identificarse: Desarrollo del Alto Marañón. No obstante su labor ha sido notable y pionera en muchos campos. Por ejemplo, formaron capacidades propias en las comunidades para atender problemas de salud. Los promotores de salud comunales fueron una iniciativa que aún subsiste en esas comunidades y que funciona en coordinación con las organizaciones indígenas representativas. Esta sostenibilidad, anunciada como objetivo de iniciativas de muchas instituciones, es raramente alcanzada. Lo común es que los emprendimientos desaparezcan cuando la fuerza impulsora termina su labor, “su proyecto”. Que suceda esto ya es costumbre y parece no preocupar ni a las ONG promotoras ni tampoco a las agencias de cooperación que las financian.

Solo para listarlos, puedo mencionar que el DAM organizó una cooperativa, introdujo cultivos (como el cacao) que generaron ingresos a los cultivadores, organizó un serpentario para extraer veneno con la finalidad de producir antiofídicos y apoyó la formación del Consejo Aguaruna Huambisa (CAH) como representante político de las comunidades. Su labor fue fundamental en la generación de conciencia de derechos en los pueblos Aguaruna y Huambisa, algo muy difícil de realizar en una sociedad como la peruana marcada por la desigualdad y el autoritarismo.

Una convicción de primera importancia de este grupo (escuché a Perico referirse muchas veces a ella y con gran honor -¡y vaya si tenía razón!-) es que el grupo sería disuelto cuando considerara que las metas que se había propuesto hubiesen sido alcanzadas. La gran meta era que las comunidades indígenas organizadas pudieran conducir por sí solas las iniciativas apoyadas por el DAM.

Esta visión de principios fue la que dio origen a las contradicciones entre el DAM y los misioneros jesuitas. Grafica muy bien el contrapunteo entre las partes lo sucedido respecto a la cooperativa. Mientras los del DAM afirmaban que ella era *de* los aguarunas, los jesuitas sostenían que había sido organizada *para* ellos. Ciertamente, no todos los jesuitas pensaban así. Dos de ellos hicieron causa común con los postulados del grupo, Javier Vallado y Luis Pérez García, quienes terminaron finalmente abandonando la Orden.

Fiel a sus principios, el DAM dejó de existir en 1979 y transfirió todas las iniciativas en marcha al CAH. Como he señalado, varias de ellas continúan hasta hoy. Algunos de los integrantes del DAM buscan ahora sistematizar la experiencia en el campo de la salud con la idea –que compartimos– que sirva para quienes trabajan este tema con comunidades indígenas y, en general, rurales; y además publicar el informe de cierre del DAM.



Sirvan estas líneas para dar un homenaje a todas las personas que condujeron esta iniciativa quienes, como se podrá ver en este libro, enfrentaron condiciones durísimas a raíz de la pelea con los misioneros jesuitas. Estos no solo les quitaron los fondos para mantenerse sino que además desataron una feroz campaña de difamación que buscaba que su expulsión de la zona y del país. Solo su sana tozudez, producto del convencimiento de actuar con justicia, los mantuvo en su decisión.

Con los materiales en la mano, decidí que el libro no tendría dos sino tres partes: recuerdos de familiares y amistades (19 en total); escritos varios de personas que integraron el grupo DAM (9) y artículos sobre temas que le interesaron a Perico durante su vida profesional (4). A estos se añade la presente introducción, lo que hace un total de 33 textos. El libro incluye diversas fotografías y cuadros realizados por Feli Marcos Barrado.

Sería muy extenso hacer una reseña de cada uno de los aportes. Solo voy a referirme a ellos de manera general. En la primera parte, los trabajos tienen como común denominador destacar las cualidades de Perico, su inteligencia, generosidad con su tiempo y conocimientos, consecuencia entre sus ideas y su práctica, desprendimiento de ambiciones personales y austeridad casi franciscana, digo, de la que caracterizó al pobre de Asís y no a muchos de sus émulos.

En la segunda parte, los escritos están principalmente centrados en dar cuenta del trabajo realizado por el grupo DAM, puntualizando la labor desempeñada por Perico. Hay referencias especiales al contexto y los logros realizados en el campo de la salud, y de la formación de la cooperativa y de la organización indígena representativa, y a las amenazas que vivió el grupo durante su actuación en el Cenepa, una de ellas debida a la presencia de un cineasta que se presentaba con la aureola de “progresista” pero que actuó con la soberbia propia de quienes consideran que su calidad de artistas los ubican por encima del bien y del mal. Los aguarunas se en-

cararon de demostrarle que estaba equivocado. La otra amenaza, abordada directamente en uno de los escritos, está en realidad presente en varios de ellos: la controversia con los jesuitas. Hito histórico en la vida de las sociedades aguaruna y huambisa porque marca la aparición de una organización político-representativa que afirma su autonomía como condición para reivindicar derechos colectivos.

La última parte, finalmente, está integrada por cuatro artículos, dos de ellos se refieren a cómo el principio de buen vivir o vivir bien ha sido distorsionado por “agentes de desarrollo” (todo un horror de concepto) y por Estados que lo han tratado de convertir en una nueva estrategia que solo sirve para encubrir viejos prejuicios civilizatorios y actitudes autoritarias. Los otros dos abordan la cuestión de los derechos indígenas, uno en sentido amplio de la palabra y otro circunscrito al tema territorial.

Como responsable de coordinar esta publicación agradezco a Alejandro Parellada por haberme encomendado esta honrosa tarea. Agradezco también a todas las personas que han contribuido con sus escritos, fotos y cuadros, y con el tiempo que le han dedicado a intercambiar ideas y observaciones conmigo sobre sus aportes, para hacer que estos reflejen lo mejor de sus sentimientos y convicciones y constituyan un fraterno homenaje a Perico.

La última parte, finalmente, está integrada por cuatro artículos. Uno de ellos se refiere a cómo el principio de buen vivir o vivir bien ha sido distorsionado por “agentes de desarrollo” (todo un horror de concepto) y por Estados que lo han tratado de convertir en una nueva estrategia que solo sirve para encubrir viejos prejuicios y actitudes autoritarias. El otro también se refiere a dicho principio como paradigma alternativo al modelo neoliberal, a partir del análisis de los modelos civilizatorios que subyacen en los currículos nacionales. Los otros dos abordan la cuestión de los derechos indígenas, uno en el sentido amplio de la palabra y el otro circunscrito al tema territorial.

Algunos recuerdos

Mi recuerdo más lejano de Perico coincide con el que tengo de Ana, Yannúa y Yankún, como se lo dije a Yannúa hace poco, en mi respuesta a un mensaje suyo por Internet. Es en el Chez Pierrette de la Av. Larco, donde se quedaban "los del DAM" cada vez que venían a Lima. Fue una tarde de abril de 1974. Allí los visité, junto con Lupe Camino, con quien en ese entonces estábamos casados, a raíz del nacimiento de Yankún. Como le dije a Yannúa en mi respuesta, la escena la recuerdo con total claridad, aunque la fecha no la debo a mi memoria sino al libro que escribió Ana López, su madre, y que en esos días acababa de terminar de leer: *Yampits, quebrada de la paloma*. Me encantó esa lectura que me llenó de buenos recuerdos y ternuras.

Pensando en retrospectiva hay dos cuestiones implícitas en ese recuerdo. La primera es que a Perico y Ana ya los conocía. La segunda es que ya habíamos comenzado una amistad. Si ninguna de esas dos condiciones hubiese existido, sin duda no los hubiese visitado. Reflexionando sobre ese momento creo además poder señalar que la amistad con Perico se fue delineando incluso antes de conocernos porque, sin saberlo ni él ni yo, comenzábamos a transitar por los mismos caminos. Intentare trazar esos rumbos.

Al grupo Desarrollo del Alto Marañón (DAM), que fue la razón por la cual Perico, Ana y más de una decena de jóvenes profesionales llegaron al Perú desde España a partir de 1971, lo conocía desde antes que naciera. Me ubico en los años previos.

Desde fines de la década de 1960 el gobierno peruano había iniciado un plan de "colonización de fronteras" que era conducido en sociedad entre los ministerios de Agricultura y del Ejército. Las disputas limítrofes con Ecuador seguían causando daños en ambos países. A Perú no se le ocurrió mejor idea que establecer población en la frontera y pretendió que los

licenciados del Ejército, una vez terminado su servicio militar, se convirtieran en agricultores y crearan prósperas colonias. Los militares ecuatorianos hacían algo similar al otro lado de la frontera, aunque no sé qué resultados lograron. No sé tampoco si la idea les vino por genética castrense o por copia de unos a otros. En el caso del Perú, los licenciados se marcharon a sus lugares de origen una vez terminado su período de reclutamiento forzado. Fue entonces que el Estado fomentó la colonización con pobladores de otros departamentos. Ellos finalmente llegaron de Piura y, sobre todo, de Cajamarca, vecino al de Amazonas donde se encuentra el Alto Marañón, que por entonces creo que era el segundo más poblado del Perú y con mayor población excedentaria.

En este contexto se cometieron muchos atropellos contra la población awajún. En parte de su territorio tradicional se crearon núcleos de colonización. Las tierras se parcelaban con tiralíneas en la oficina de Reforma Agraria y luego los lotes se adjudicaban a colonos. En ese tiempo, algunos awajún optaron por este sistema por ser el único que les permitía lograr un mínimo de seguridad sobre sus tierras. Así fue cómo en el núcleo establecido en la quebrada de Tuntungos, que vierte sus aguas al río Chiriaco, parte de las parcelas fueron tituladas a "colonos" awajún.

Pero ese no era el único atropello. Con esa mentalidad bien macha que caracteriza a algunos militares peruanos, en especial, en tiempo de paz, los awajún, que por entonces vestían faldellines llamados *itipak* y usaban el cabello largo adornado con cintas tejidas de algodón, eran sometidos a vejámenes y se les cortaba el pelo en los puestos de control que tenía en Ejército. Se los obligaba además a realizar la tarea de rozar las hierbas de los campamentos. Con las mujeres, ya sabemos lo que es habitual que suceda en circunstancias de este tipo.

En ese tiempo yo estudiaba Antropología en la Universidad de San Marcos, en Lima, y aprovechaba los periodos de huel-

ga, frecuentes y prolongados, para ponerme una mochila al hombro y viajar, *tirando dedo*, por Chiclayo y Bagua, hasta el Alto Marañón. No es del caso mencionar las causas por las que llegué a esa zona.

No recuerdo quién me sugirió conversar con Javier Vallado, que conducía la misión de Chiriaco. De aspecto, Javier era un perfecto gitano andaluz: temperamento nervioso, magro de carnes, de mediana estatura, piel cetrina, cabello negro y dedos y dientes manchados por los 60 cigarrillos que fumaba al día, los que acompañaba con decenas de tazas de café. Pero no era gitano sino asturiano, algo que nadie podía creer hasta que él lo declaraba.

Lo cierto es que con Javier nos hicimos muy amigos y teníamos largas conversaciones en la misión sobre literatura, filosofía, religión, política y otros temas. La sede misional, diseñada por él con extraordinario buen gusto, era muy hermosa. Había construido los diversos ambientes con madera *chonta*, un tipo de palmera de madera muy dura que, una vez pulida, pone en relieve bellas tonalidades negras, surcadas de leves vetas de color marrón claro. La capilla se llevaba las palmas de la arquitectura misionero-tropical, destacando su altar hecho de un pesado tablón de “palo de sangre”. Detrás, una cruz, también de madera, recibía luz desde una ventana. Durante mis andanzas en esos años por el Alto Marañón conocí a Never Tuesta, hermano de Chinita y más tarde cuñado de Perico, quien trabajaba como profesor en la escuela de la misión de Chiriaco. Guardo el mejor de los recuerdos de la manera tan generosa como me ayudó a traducir relatos y canciones de los Awajún, y a empezar a comprender la cultura de su pueblo. Años más tarde, Chinita me contó que contó que me había visto durante mis visitas a la zona. Ella era una adolescente que estudiaba en esa escuela. En ese tiempo y ambiente conocí también a Manolo García. Un día paseábamos conversando durante un atardecer, cuando sentí que algo me picaba el pie causándome gran dolor. Me agaché

para ver de qué se trataba y entonces una segunda picadura alcanzó mi mano. Era una hormiga *isula* que me tumbó en cama durante un día.

A Javier lo visité durante los años 1968-69. Fue en una de nuestras conversaciones que él me habló de promover la venida de jóvenes voluntarios de España para acompañar a los Awajún en campos especializados que ellos como misioneros no manejaban. Era consciente que si algo así no se hacía, la mal llamada civilización pasaría sobre los indígenas y los destruiría. Soy por esa razón, una de las personas que conoció al DAM cuando aún era nonato y ni siquiera se había pensado en el nombre con el cual se bautizaría a la criatura.

En verdad, no sé bien cuán compartida fue la idea de Javier por los demás misioneros jesuitas, algunos de los cuales, por la edad que por entonces tenían, estoy seguro que hubieran preferido que las cosas continuasen como estaban funcionando: escuelas y colegios en Santa María del Nieva y en Chiriaco, algunos cursos técnicos, como costura para las mujeres y reparación de motores para los hombres, y tal vez algo más que no recuerdo.

El grupo fue finalmente constituido y bautizado: Desarrollo del Alto Marañón. Los profesionales llegaron a la cuenca del Cenepa en 1971, reclutados principalmente en España aunque posteriormente también en otros países.

Retrocedo unos años

Quiero referirme a una etapa en la que las líneas paralelas que seguían la vida de Perico y los fundadores del DAM y la mía estuvieron a punto de dejar de serlo para confluir en un tiempo y en un lugar. Al menos desde 1969, es decir, dos años antes de la llegada de Perico y de sus compañeros, mi vida y la de ellos no se juntaban pero sí se rozaban por-

que transitábamos por ambientes y temas comunes. Narro los siguientes episodios porque tienen que ver con mi paso como estudiante por el Alto Marañón, el haber conocido a los Awajún y mis conversaciones con Javier Vallado.

Durante mis viajes al Alto Marañón me habían impactado los atropellos que se cometían contra los Awajún, quienes por entonces estaban tan abrumados por la opresión colonizadora que no tenían capacidad de respuesta. Además de los abusos que antes he mencionado, fue para mí un choque descubrir que en las escuelas comunales regía el mismo currículo que en las que funcionaban en Lima o en cualquier punto del país. Aunque la educación nunca ha sido tema central de mis preocupaciones, no podía entender que sucediera algo tan absurdo. Si el medio no es igual, si en un lado hay desiertos y valles rodeados de arena, en el otro montañas nevadas y pampas de *ichu* y lagunas de altura, y en el otro ríos torrentosos, bosques, animales silvestres; si además en un lado se habla castellano y en los otros alguna de las 50 lenguas originarias que existen en el país, y además la gente establece relaciones sociales y construye cultura sobre la base de concepciones de la vida y la muerte diferentes; si, en fin, todo esto pasa y es relativamente fácil de ver para alguien que por cierto quiera ver, si todo esto es así, cómo demonios se puede pensar en escuelas que obvian la realidad y funcionan sobre la base de un modelo único.

Otro flagrante atropello era el que se cometía contra las tierras (en ese tiempo no se hablaba aún de territorio) habitadas por los Awajún quienes, como dije, debían convertirse en “colonos” para conseguir que se les garantizaran unas pocas parcelas, no obstante que la colonización se efectuaba sobre un hábitat que les pertenecía desde tiempos inmemoriales. Por otro lado, me decía indignado, si el gobierno peruano quiere consolidar la frontera, por qué no recurre a la propia población que ya está asentada y, en cambio, pretende llevar a la zona a colonos que desconocen el medio y no se acostumbran a él y que ven defraudadas sus expectativas porque

las tierras no rinden lo que esperan o porque no tienen dónde vender su producción. Lo justo, les reclamaba a ingenieros y militares, era que se reconocieran los derechos de los verdaderos dueños de la zona y lo lógico, que la frontera se afianzase con ellos y no con foráneos.

Un día en Imaza, sede de las oficinas conjuntas de colonización que reunían a agrónomos y militares, cayó en mis manos una revista que incluía un artículo sobre el Hospital Amazónico Albert Schweitzer. Lo comencé a leer y mi interés fue creciendo conforme avanzaba. Por el artículo me enteré que el hospital funcionaba en Perú, en un lugar cercano a Pucallpa llamado Yarinacocha, laguna que hace parte del sistema fluvial del Ucayali. El escrito contaba sobre el trabajo realizado por esa institución, en el campo de la salud con comunidades del pueblo Shipibo y en promoción económica, mediante la producción de artesanías y el establecimiento de pequeñas ganaderías en las comunidades. Además de la atención hospitalaria en la sede central, la institución formaba capacidades propias con los shipibos. Parte del personal que trabajaba en la institución, como enfermeros, técnicos sanitarios, laboratoristas y otros, provenía de las mismas comunidades. Además, se formaban shipibos para que se hiciesen cargo de los puestos de salud que se instalaban en las comunidades. Estos eran abastecidos mediante medicinas y materiales de curación que la gente debía pagar a precio bajo. Los ingresos se destinaban para reabastecer a los puestos. El sistema se expandió luego con el nombre de *fondos rotativos*.

No bien regresé a Lima escribí una carta que envié a nombre de Director Hospital Amazónico, Yarinacocha-Pucallpa. Pasaron unos meses y recibí una carta del Dr. Teodoro Binder, director del hospital, quien por entonces se encontraba en Nueva York. En ella me invitaba para reunirnos en Lima apenas llegara. Lo recuerdo como si todo hubiera sucedido ayer mismo: el 1 de enero de 1970 nos encontramos en el departamento que su suegra tenía en la Av. Santa Cruz, en

Miraflores. Estaba con Carmen, su esposa, también alemana como él. Le conté acerca de mi preocupación por lo que había visto en el Alto Marañón, las injusticias y los atropellos contra la población indígena, y las ideas que tenía acerca de lo que se debería hacer, que pasaban por establecer un centro de salud para atender a los awajún, formar capacidades propias en las comunidades para que fueran los mismos aguarunas quienes atendieran a sus paisanos y desarrollar una escuela piloto basada en un nuevo currículo que considerara las particularidades del medio ambiente y las características de una sociedad que funcionaba con concepciones culturales diferentes. Por último, pensaba que algo se podía hacer en el campo de una agricultura que, partiendo de lo que la gente sabía, pudiera recibir aportes de nuevos cultivos y técnicas agrícolas. Fue un entendimiento a primera vista y quedamos en continuar la conversación que poco a poco se fue plasmando en un documento que sería la base de la negociación con el gobierno, a fin de obtener los permisos para funcionar. Como las gestiones con el gobierno demoraban, el Dr. Binder me invitó a trabajar en el Hospital en Yarinacocha. Desde allí continuaría elaborando el proyecto para el Alto Marañón, al tiempo que veía de cerca el funcionamiento de las iniciativas que la institución desarrollaba con las comunidades y buscaba con ellas las soluciones más apropiadas.

Corría el año 1970. Con un alemán encargado del fomento ganadero en las comunidades shipibas realizamos un viaje al Alto Marañón. Fue un lujo del que no había gozado en mis épocas de estudiante llegar a la zona por avión desde Chiclayo hasta la pista (llamada locamente “aeropuerto”) de Ciro Alegría. Visitamos algunas comunidades cercanas y hablamos con autoridades de la zona, incluyendo los misioneros afincados en Santa María del Nieva.

Permanecí un año en la cuenca del Ucayali, al cabo del cual fui a Lima para dedicarme de lleno a conversar con representantes del gobierno sobre el proyecto que teníamos entre ma-

nos. La iniciativa pintaba mal por el escaso interés que mostraban las autoridades nacionales, pero terminó de reventar por otras razones. En 1971 una especie de golpe de Estado apartó al Dr. Teodoro Binder de la conducción del Hospital Amazónico y con esto salieron todas las personas que estaban cerca de él. Fui una de ellas. La línea que había seguido el Hospital cambió por completo. Las cooperaciones extranjeras que lo mantenían se apartaron y solo quedó la de Suecia, pero trabajando de una manera diferente. Las comunidades shipibas dejaron de ser el centro de la atención institucional. Es una historia enmarañada en la que ciertamente también tuvo un peso particular la compleja personalidad del Dr. Binder. Pero esto no es materia del actual relato.

El fin de los senderos que se bifurcan

Un año después de la frustración del proyecto en el Alto Marañón entré a trabajar en el Sistema Nacional de Apoyo a la Organización Social (Sinamos), un organismo creado por el gobierno del general Juan Velasco Alvarado, quien golpeaba algunas de las viejas estructura de la sociedad peruana. No bien llegar, me enteré, por Jaime Llosa, de los problemas que enfrentaban el grupo DAM, a causa de una bronca con los misioneros jesuitas del Alto Marañón.

Jaime Llosa era director de la oficina del Sinamos donde entré a trabajar (Dirección General de Organizaciones Campesinas y Nativas) e integraba además un cuerpo de asesores principales del director general de la institución. Persona sensible, de mente amplia y espíritu solidario, Jaime cumplió un papel fundamental en la defensa del grupo DAM por su convencimiento de que se trataba de personas generosas que de manera desinteresada habían llegado al Perú para colaborar con una causa justa. Así lo entendieron los integrantes del DAM, como queda registrado en varios de los textos que ellos han escrito para este libro.

El conflicto de los jesuitas tuvo implicancias graves para el DAM. La bronca los dejó sin fondos para mantenerse, ya que estos eran intermediarios por los curas, y también sin respaldo institucional. Más aun, los jesuitas pedían que el gobierno peruano los obligara a retornar a España. Al enterarme de esto mi opinión fue ¡*manden al carajo a los curas!* Pero no era tan fácil. El gobierno, no obstante su posición progresista, no quería pelear con la Iglesia Católica que, además, tenía a algunos generales aliados en puestos claves. Uno de ellos, el general Pedro Richter Prada, tenía un hermano, Federico, que era arzobispo de Ayacucho. Por otra parte, el general José Guabloche, por entonces viceministro de Educación, mantenía buena sintonía con los sectores más conservadores de las Iglesias Católica y Evangélica. De esto ya me había enterado dos años antes. Cuando lo visité en su oficina para hablarle acerca del proyecto con el Hospital Amazónico que, como dije, incluía la formación de maestros bilingües (en ese tiempo no se hablaba de interculturalidad), su respuesta fue “eso ya lo hace el Instituto Lingüístico de Verano”. Le respondí que nuestra propuesta era diferente, ya que el ILV era una institución confesional dedicada a traducir la Biblia a las diferentes lenguas indígenas del mundo. Sentí que su mirada fría me atravesaba y me ponía un aspa de reprobación. En ese momento, me quedó claro que al menos ese componente del proyecto jamás sería aprobado.

Pero como yo no he nacido para diplomático seguí insistiendo que a los curas había que mandarlos al diablo y apoyar a la gente del DAM para que regularizase su situación y pudiera conseguir los fondos necesarios para continuar su trabajo.

Finalmente llegó la paz con los jesuitas. Un obispo más tolerante, supongo yo ablandado por argumentos de algunas autoridades del Sinamos, como Jaime Llosa, firmó un documento mediante el cual la Iglesia se desentendía del grupo DAM y se comprometía a desarrollar una política de no agresión. Fue un alivio para ellos y para quienes ya sabíamos de

la calidad de su trabajo y de su entrega honesta a la causa de los derechos de los pueblos indígenas.

Como yo dirigía la pequeña oficina de “comunidades nativas” del Sinamos, comencé a recibir visitas del personal del DAM. Debo haber conocido a Perico en esos años. Un hecho que me hizo recordar Emilio Serrano me demostró que a él sí lo conocí en esos tiempos. Cuando un miembro del DAM quería retornar a España, ya sea por vacaciones o por finalización de su trabajo, necesitaba gestionar un documento ante el Ministerio de Economía que dejara constancia de no adeudar impuestos al Estado peruano. Para quien no es de estas tierras, le será difícil imaginar que un simple papel como este pueda demorar semanas y demandar de requisitos inalcanzables. Cuando me enteré de esto por Emilio, me dije “veamos qué pasa”. Tomé un papel membretado de mi oficina, lo puse en la máquina de escribir (no existían las computadoras, al menos en el Perú) y tecleé un certificado que ninguna norma me autorizaba a dar. Funcionó de maravillas y los empleados de Migraciones no pusieron resistencia ante la salida del país de los integrantes del DAM. Repetí la operación tantas veces como me fue solicitada. Recién en 1977, cuando yo estaba de salida de Sinamos, me llegó un documento, no recuerdo de cuál institución, diciéndome que yo no podía dar ese tipo de certificados. “Claro -me dije-, ya lo sabía”.

De esos años recuerdo también una visita al Alto Marañón. Era el encargado de representar a mi institución en una “comisión” que veía el asunto de las colonizaciones en zonas fronterizas. El mayor aprendizaje que hice en aquellos tiempos fue aquello de que un dromedario es un caballo dibujado por una comisión. Aunque la verdad es injusto reducir a esto el tiempo que pasé en ese rol, porque enriquecí mis vivencias con viajes y el conocimiento de regiones y, sobre todo, de personas. En una visita que hice a Yampits, una de las personas del DAM que conocí fue Juan Posadillas. Han pasado muchos años y si bien puedo imaginar por qué fui al Alto Ma-

rañón (por la comisión famosa), no recuerdo el motivo específico de mi viaje. Pienso que debe haber sido el querer ver de cerca a gente que admiraba. Estaba una de las muchachas parte del grupo. Creo que era María Cristina García. Tengo muy claramente grabado el ambiente de la conversación con Juan. Estaba postrado en cama a causa de la leishmaniosis, enfermedad llamada localmente *uta*. Lo recuerdo como una persona bondadosa, de conversación suave y ojos muy tristes. Juan murió poco tiempo después ahogado en el río Marañón, cuando el bote en el que viajaba se volcó. Si a mí que apenas lo conocía me afectó su muerte, puedo imaginar lo que este hecho debe haber significado para sus compañeros con los que compartía sueños de justicia.

Pocos años más tarde descubrí que en el DAM había otra persona que parecía andaluza sin serlo: Perico. En este caso no era por su físico sino por las exageraciones atribuidas a los gitanos. Circula por ahí la broma aquella de una conversación entre dos gitanos. Uno le dice al otro, señalándole la cima de un cerro a unos 100 metros de distancia: “Veis aquellas dos hormigas peleando”, y el otro le responde: “No, que ando un tanto mal de la vista, pero sí escucho las trompadas que se dan”. Es verdad que Perico era un hombre muy ocupado ya que muchos (entre los cuales me incluyo) acudían a él en busca de su consejo autorizado. En su generosidad, él además nunca podía decir no. En estas circunstancias, Perico no tenía *varias* cosas que hacer, ni tampoco *muchas*, sino *miles* y, en oportunidades, *millones*. Una vez me contó que hablando con un periodista sobre una epidemia (creo) en el río Pastaza, le mencionó la existencia de miles de muertos a causa de la enfermedad. Cuando reparó que el periodista tomaba nota con interés, le preguntó que qué hacía. A lo que este respondió lo que era lógico: “Tomar nota sobre el número de fallecidos”. Preocupado sobre la publicidad que pudiera dársele a esta información, Perico redujo la cifra a menos de una decena, aclarándole que solo se trataba de una manera de hablar suya. Muestras de sus exageraciones desbordan-

tes están en los aportes de Feli Marcos y Manuel García incluido en este libro y en una entrevista en la que afirma que la alimentación de los indígenas es muy buena ya que cada uno come cinco kilos de pescado por día.

El tiempo pasó. En 1978 yo ya había salido de Sinamos, que luego fue liquidado, y dirigía una ONG cuyo objetivo era apoyar derechos de las comunidades indígenas amazónicas. El DAM estaba en sus últimos tiempos por la emergencia del Consejo Aguaruna Huambisa con voz propia. Sus integrantes, tal como lo habían previsto de antemano, consideraban que era el momento de dejar el campo libre para la maduración autonómica de ese proceso. En ese contexto nos reencontramos con Perico dado que la ONG en la que estaba compartía local con la oficina de Oxfam Inglaterra que financiaba proyectos del DAM y comenzaba a apoyar iniciativas del naciente CAH. Se cuenta que cuando aparecían las fuerzas de choque del DAM, integradas por Perico, Ana López y Pedro Dapena, el representante de Oxfam tomaba pastillas para los nervios a fin de sobrevivir a la experiencia.

En ese mismo local se realizaron además, durante varios años, las reuniones de Copal, que a contracorriente del uso acostumbrado no eran siglas de nada, sino el nombre de un árbol amazónico del que se extrae una resina que sirve para alumbrar. Copal fue un espacio de coordinación promovido por el colega Richard Ch. Smith que agrupaba personas procedentes de diversas canteras comprometidas con la defensa de los derechos de los pueblos indígenas amazónicos. Congregaba profesionales (principalmente antropólogos), estudiantes y voluntarios que trabajaban en diversos campos: salud, organización, tierras, promoción artesanal y otros. Perico asistía a las reuniones cuando estaba en Lima. Fue un grupo dinámico de coordinación que se reunía un par de veces al año y acordaba impulsar tareas vinculadas con los derechos indígenas.

Los esfuerzos grupales de Copal fueron dedicados durante varios meses a elaborar una propuesta sobre los derechos indígenas que deberían ser tomados en cuenta por la Constitución que por entonces trabajaba una Asamblea *ad-hoc* integrada por personas que habían sido elegidas por voto universal. En ese ambiente comenzaron a aparecer jóvenes dirigentes de las nacientes organizaciones indígenas. Uno de ellos fue Evaristo Nugkuag, líder del CAH, quien un día de 1979 llegó con la preocupación de que el cineasta alemán Werner Herzog se había instalado en territorio perteneciente a los Awajún, en la cuenca del Cenepa, para realizar una película que recordaba la figura de un cauchero de fines del siglo XIX. La posición de Copal fue que nadie podía entrar en sus tierras sin autorización de ellos que eran los dueños. Lo que vino después es una historia que está muy bien contada por Cristina Jessett en su aporte a este libro.

La violencia de años

Comenzaba la década de 1980 y con ella los dinamitazos de Sendero Luminoso (SL), organización a la cual la ceguera del presidente de ese tiempo, Fernando Belaunde, llevó a calificar como “un grupo de abigeos”. De ganado de indígenas andinos, además. Es decir, nada de qué preocuparse ya que solo robaban a indígenas. La violencia se expandió desde Ayacucho hacia otras partes del país y no tardó en llegar a la región amazónica. En uno de los últimos viajes de trabajo que realizamos con Lucy Trapnell, colega y esposa, a la cuenca del río Ene, nos topamos con grupos organizados de colonos que sin duda respondían a consignas de SL. Bajo el lema ¡tierra o muerte! invadían las tierras de las recién tituladas comunidades ashaninkas de esa cuenca. Más tarde comenzaron a reclutar a sus miembros para incorporarlos a la lucha armada. El sembrío de coca y el procesamiento de pasta básica se generalizaron como medio para financiar las acciones armadas. Un régimen de terror se instaló en la cuenca frente a la mirada pasiva de

las Fuerzas Armadas y la Policía. La ausencia de estas era tal que inducía a pensar en una estrategia perversa, orientada a dejar que SL exterminase a la población indígena. Gran parte de la población ashaninka abandonó sus comunidades para refugiarse en las alturas de la cordillera que divide el Ene con el Urubamba. Allí vivió a salto de mata durante años, durmiendo en tambos y ramadas provisionales, sin poder establecer chacras que hubieran implicado, además de su permanencia en un lugar, la quema del monte tumbado y, con esto, la posibilidad de ser detectados por las columnas de humo. Por añadidura, las partes altas de la cordillera tampoco eran aptas para cultivar.

Perico se había ya instalado en Lima y trabajaba como asesor de Aidesep. Hasta fines de la década de 1980 no recuerdo haber tenido mayor contacto con él, ya que con Lucy nos habíamos trasladado a Iquitos, donde al poco tiempo nos reencontramos con Never Tuesta, a quien no veía desde hacía unos 15 años. Con Perico recién nos volvimos a ver en 1988, cuando el coordinador de Oxfam América, mi colega Richard Ch. Smith, nos convocó para evaluar una serie de proyectos financiados por su institución en Bolivia, Brasil, Ecuador y Perú que tenían como tema central la defensa territorial y eran ejecutados por organizaciones indígenas o asociaciones de apoyo.

Al inicio de este trabajo conjunto con Perico, dos hechos dolorosos conmovieron a Aidesep y a quienes colaborábamos con esta organización. Para no quedarse atrás en la carrera de la violencia iniciada por SL, el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) entró a competir a mediados de la década mencionada, golpeando con acciones en diversas partes del país. Una de ellas tuvo lugar en 1989. Fue el secuestro y desaparición del líder ashaninka del río Pichis, don Alejandro Calderón, al que acusó de haber colaborado con la policía en la captura de guerrilleros (posteriormente asesinados por las fuerzas represivas) del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), de quien se declaraba heredero ideológico. El cargo levantado por el MRTA contra don Alejandro, se refería

a sucesos que habían tenido lugar 25 años antes (¡un cuarto de siglo atrás!) y se basaban en una interpretación antojadiza de los hechos que no es el momento de entrar a analizar.

Lo cierto es que el secuestro y desaparición (y seguro asesinato) de don Alejandro produjo una rebelión de los ashaninkas de la cuenca que fue fundamental en el comienzo de la pacificación del país y la derrota no solo del MRTA sino también de SL. Que la historia posterior no haya reconocido la importancia de este y de posteriores hechos liderados por la población indígena y campesina en el proceso de pacificación, solo es atribuible a la mezquindad de la clase criolla peruana.

El otro hecho, aunque más personal, fue igualmente doloroso: la muerte en un accidente de tránsito de la hija de don Miqueas Mishari, también líder ashaninka aunque de otra cuenca que la de don Alejandro. Este hecho se produjo además casi en simultáneo al levantamiento ashaninka contra el MRTA y al inicio de uno de los procesos más relevantes que ha conducido Aidesep, como fue la liberación de indígenas esclavizados por “patrones” madereros y ganaderos en el alto Ucayali, y la titulación de sus comunidades que se articularon en la Organización Indígena de la Región Atalaya (OIRA). Honor a la memoria de don Miqueas que en medio de su dolor personal y de la convulsión generalizada haya podido conducir un proceso tan difícil y de tanta relevancia para la reafirmación de la dignidad humana. En este proceso, realizado en medio del fuego cruzado de guerrilleros, represores y explotadores, el rol jugado por Perico fue igualmente valiente y fundamental para el logro del objetivo de justicia.

Un nuevo comienzo

En este contexto iniciamos con Perico el trabajo conjunto que nos había encomendado Oxfam América y que daría como resultado, además de notables aprendizajes de ambos a

partir de las experiencias visitadas, el libro *El indígena y su territorio*, editado en 1991, del cual es también coautor Richard Ch. Smith. Fue en ese tiempo que nos reconocimos con Chinita, con quien nos habíamos cruzado en la misión de Chiriaco 20 años antes.

Un recuento de esos viajes por cuatro países que se prolongaron durante unos seis meses tomaría más espacio del que ahora dispongo. Como todo en la vida hubo sucesos de diverso signo. Recordábamos siempre con Perico una anécdota risible por lo ridícula. En Riberalta, en el Beni boliviano, un ayuda de cámara de un “patrón” se mostró solícitamente extrañado cuando este me preguntó ¿y qué es antropólogo?; él, servicial, le respondió, ¿no sabes?, son aquellos que comen carne.

El viaje a Xapuri (Brasil) había comenzado con un episodio verdaderamente divertido. Al llegar a la frontera peruano-brasileña marcada por el río Acre descubrimos que no había puente para cruzarlo. Miramos a uno y otro lado en búsqueda de un bote pero tampoco había ninguno. Un paseante nos dijo entonces que lo cruzáramos a nado o caminando por el vado que era poco profundo. Puestos los bultos en la cabeza y nosotros, en ropa interior, hicimos el cruce. Al otro lado unos pescadores en sus canoas estacionadas en la orilla nos miraron con simpatía. Uno de ellos grito ¡eh, *careca!* (calvo), dirigiéndose cariñosamente a Perico. Nos acercamos y de inmediato nos invitaron *cachaça* (cañazo en el Perú) y pescado frito con faríña. En el cruce del río, Perico se había cortado el pie con una botella rota. Cuando acabamos con la *cachaça*, el paso por el puesto de salud fue inevitable. Una enfermera, coja ella, nos invitó a un baile en el salón comunal que se realizaría unas horas más tarde. Esa noche, Perico y la enfermera, ambos cojos, ella permanente y él transitorio, se desplazaban a velocidad inusitada interpretando bailes de las zonas rurales del Brasil, como el *forró* y otros.

No obstante, también vivimos sucesos tristes y otros que habiendo sido muy felices por las expectativas de justicia que nos mostraban, tuvieron final de tragedia a causa de desenlaces impuestos por la ambición y la prepotencia.

El más dramático ejemplo de esto último fue la experiencia con los “shiringueros” (extractores de shiringa; shiringa en Brasil, *Hevea brasiliensis*) del estado de Acre, bajo el liderazgo en ese tiempo de Francisco, “Chico”, Mendes. Pocas veces con Perico habíamos visto un grupo tan cohesionado, a pesar de la diversidad de procedencia de sus integrantes, en torno a un ideal de construcción social basado en la justicia y en el manejo del bosque en pie. Gran parte de las personas eran descendientes de antiguos extractores de shiringa que habían sido llevados a la zona, a fines del siglo XIX, como esclavos desde el Nordeste del país. Otros habían pasado por experiencias miserables en las favelas o en fracasados “proyectos de desarrollo” impulsados por el gobierno. Recuerdo ahora a un hombre muy joven que apenas debía haber pasado la adolescencia. Me contó que había trabajado hasta hacía muy poco *mergulhando* (buceando) durante horas en ríos amazónicos para ubicar la manguera de la draga que succionaba arenisca y piedras de los lechos fluviales que luego eran lavadas para separar el oro que contenían. Con una decisión sorprendente para su escasa edad, nos dijo que por fin había encontrado el lugar donde quería vivir y que de allí solo lo sacarían muerto.

A los extractores de shiringa no les interesaba la propiedad de la tierra. De hecho, no la reclamaban. Pretendían, en cambio, obtener garantías del Estado de no ser perturbados por ganaderos ni madereros en lo que ellos habían definido como “reservas extractivistas”. En ellas, su actividad era cosechar los árboles de castaña (*Bertholletia excelsa*) y sangrar los de shiringa. El trabajo del bosque en pie de estas dos especies les proporcionaba productos que comercializaban en el mercado, con el beneficio adicional que la castaña, rica

en proteínas vegetales, les servía además para su propia alimentación. El consumo cotidiano lo satisfacían produciendo casi todo lo que necesitaban: arroz, frejoles, gallinas, leche, quesos, fariña y frutos diversos; y lo que no lograban por este medio, lo compraban con los ingresos que les proporcionaba la venta de castañas y gomas silvestres. Mientras tanto, el bosque no era talado. Cuando más sano se mantuviera mejor para su economía. Solo rozaban las pequeñas extensiones para sus chacras de panllevar.

Su sistema de producción emocionaba a cuantos se acercaban para conocerlo por su sencillez, por el alto rendimiento que la gente obtenía y por su adecuación a las características de un ecosistema frágil, en el que hasta entonces todas las iniciativas impulsadas implicaban la destrucción extensiva de bosques y su conversión en praderas o monocultivos.

Los ganaderos no pensaban así. Tampoco el gobierno, para quien el sistema de los shiringueros no era desarrollo porque no generaba grandes excedentes de capital. Para esto, el gobierno había diseñado una política tributaria y crediticia que implicaba la entrega de tierras a empresas del Brasil industrializado que se comprometían a la tala extensiva del bosque para sembrar pastos y realizar cultivos del alto valor en el mercado, como la caña de azúcar, que en ese tiempo ya se usaba para la producción de alcohol como combustible de automotores, y de soya. Las tierras eran cedidas a bajo precio y la mayoría de las veces tomadas abusivamente de territorios indígenas o de asentamientos, como el de las iniciativas extractivistas, que no contaban con títulos. Los hacendados mantenían el orden mediante *yagunzos*, bandoleros contratados que exhibían sus actitudes matonescas y, sobre todo, sus armas con total impunidad en las calles de Xapuri, pequeño poblado donde funcionaba el Sindicato de Trabajadores Rurales de Brasiléia (Acre), organización de la cual Wilson Pinheiro había sido fundador y primer secretario general en

1975. En 1980 fue asesinado por sicarios contratados por los latifundistas.

En julio de 1988, durante nuestra visita a la experiencia que se desarrollaba en la zona, fuimos a una de las reservas extractivistas. Luego de recorrer una *estrada* cercana (camino que enlaza los árboles de goma silvestre), cuando disfrutábamos de un almuerzo y de una canción sobre el trabajo del shiringuero, disparos y gritos provenientes de un lugar no muy lejano nos hicieron correr, sin entender de qué se trataba, en la dirección en que corrían nuestros anfitriones que voceaban ¡*empate!*, ¡*empate!* No se referían al resultado de un partido de fútbol sino al enfrentamiento con un grupo de obreros provistos de motosierras, enviados por los hacendados y protegidos por la policía estatal, con la intención de talar los árboles en la reserva, obligar a la gente a marcharse y luego sembrar pastos para ganado. En los *empates* participaban niños, y mujeres y varones adultos.

Uno o dos días después, Chico Mendes nos invitó a Perico y a mí a compartir su mesa durante un almuerzo con su esposa y su pequeño hijo. Seis meses después, el 22 de diciembre de 1988, nos comunicamos por teléfono con Perico, en Lima, para compartir la noticia de su asesinato en su casa por un pistolero anónimo. Este fue luego descubierto y encarcelado, aunque no estoy seguro si recibió una pena acorde con su crimen. Lo que sí recuerdo es que reconocimos el rostro del asesino publicado en un diario, como uno de los *yagunzos* que habíamos visto luciendo sus armas en las calles de Xapuri durante nuestra visita.

Como alivio de esta tragedia puedo decir que la indignación mundial causada por el asesinato de Chico Mendes fue tal que el gobierno brasileño tuvo que reconocer las reservas extractivistas y ofrecer garantías a los shiringueros para que aprovecharan sus recursos de la manera como ellos planteaban. Además dotó a sus asentamientos con servicios de

salud y escuelas. Así lo pude comprobar 11 años más tarde cuando me tocó evaluar la experiencia de una ONG con sede en Río Branco, capital del Acre. Al leer el proyecto vi que la fundamentación de su intervención en la reserva extractivista que habíamos conocidos con Perico era la “extrema pobreza” de la gente. No lo pude creer y tomé un bus para viajar a Xapuri. Con inmensa alegría, que compartí con Perico al regresar a Perú, comprobé que la justificación usada por la ONG era mentira. Entonces aprendí que ciertas mentiras me podían hacer feliz.

No es el caso referirme ahora a las experiencias que vivimos durante esos seis meses de viaje y un tiempo similar elaborando informes sobre los aprendizajes adquiridos y redactando los capítulos del libro. Pero no quiero cerrar esta parte de mis recuerdos sin referirme a una frase que escuchamos en los llanos del Moxos (Beni, Bolivia) de un indígena que, como todos los de su pueblo, había quedado como simple espectador de sus tierras invadidas por los ganaderos. De la puerta de su casa a la alambrada del potrero que cercaba a las reses del “patrón” había apenas el espacio suficiente para que pase el cuerpo de una persona, a condición de que no fuese muy gruesa. Mirando esta situación nos dijo: “Estamos viviendo como para pasar el tiempo”. A veces la tragedia cotidiana encuentra formas bellas de expresión.

Aunque la amistad con Perico databa de los primeros años de la década de 1970, esta, como he mencionado, se había desarrollado como en episodios independientes. Sin embargo, a partir del trabajo que realizamos juntos para Oxfam América, analizando estrategias de defensa territorial en cuatro países, las condiciones de nuestra amistad cambiaron y no dejamos de vernos hasta ahora. Veintisiete años, algo más de un cuarto de siglo, durante el cual la amistad continúa y solo se interrumpirá cuando yo ingrese en la dimensión que él se encuentra, cuando, parafraseando lo que me dijo una vez

mi compadre Luis Varese refiriéndose a un amigo de ambos, *cruce el río y me ubique en el ADN universal*.

Al fin de esa consultoría entré a trabajar en apoyo a la creación de la sede regional de Aidesep en Iquitos. Era el año 1989. Una ilustre delegación de dirigentes llegó a Iquitos para proponerme el trabajo. Estaba compuesta por Evaristo Nuguag, presidente de la organización, Román Shaján, vicepresidente, y Miqueas Mishari, secretario de tierras. Honrado por la confianza, no dudé en aceptar el cargo. Perico, como señalé, ya estaba en Aidesep en Lima, integrando una oficina de asesoría legal junto con su colega Lily La Torre.

Me tocó trabajar junto con don Leonidas Rodríguez, ya fallecido, quien fue el primer presidente de esa sede. No obstante el escaso personal (años más tarde se integraron dos personas) y fondos, con él armamos el baile. Conseguimos titular, mediante convenios con el Estado, alrededor de un millón de hectáreas para comunidades. También apoyamos la formación de nuevas organizaciones, así como la consolidación de las existentes, coordinamos eventos de capacitación en diversos temas, inscribimos en los Registros Públicos las personerías y títulos de todas las comunidades de la región y organizamos el mejor archivo regional sobre comunidades nativas. Digo bien: el mejor. Cuando el Ministerio de Agricultura o alguna otra institución necesitaba documentos sobre las comunidades, nos los pedía.

Además, contribuimos a colocar el tema indígena en la escena política regional. Por absurdo que parezca, los indígenas eran invisible a la vista, no por las razones que da *El Principito* cuando afirma, y con razón, que lo esencial es invisible a los ojos ya que solo se ve con el corazón, sino por la vieja costumbre nacional del ninguneo, a pesar de estar presentes por todos lados en Loreto: apellidos, costumbres, festividades, culinaria e, incluso, en el castellano regional. Luego de palabreos, enamoramientos y amenazas conseguimos lo que parecía imposible: registrar como nativas, es decir, indígenas,

comunidades del pueblo Kukama-Kukamiria a las que se les negaba el derecho de auto reconocimiento por razones subjetivas (pérdida de la lengua, vestido y algunos otros rasgos exteriores). Lo que en verdad estaba detrás de la negativa de los funcionarios era el temor a la emergencia de un movimiento social que cada vez expresaba con mayor claridad su condición de sujeto de derechos.

El año 1995 llegó con una fuerte crisis de Aidesep. En ese momento, Perico y Lily La Torre, en Lima, y yo, en Iquitos, decidimos salir de Aidesep, aunque esto no significaba que nos apartáramos de sus luchas ni menos que asumiéramos posiciones contrarias a la defensa de sus derechos.

Ibis, institución de cooperación danesa, quería establecer una oficina en Lima y nos convocó a los tres para hacer un diagnóstico acerca de la situación en que se encontraba el movimiento social en el Perú. Nos embarcamos en esa tarea y al finalizarla surgió la idea de crear una asociación para continuar con el trabajo de apoyo a las organizaciones indígena amazónicas. Perico le dio el nombre: grupo de Apoyo Racimos de Ungurahui. Se trata de una palmera (*Oenocarpus bacaba*) que, en efecto, presenta sus frutos en racimos, pero que además hecha hijuelos que multiplican la planta de manera indefinida. La metáfora por la que Perico escogió el nombre era hermosa. En la iniciativa participó también Kätthe Meentzen, una señora alemana instalada en Lima desde hace muchos años con la terca idea de apoyar los derechos de los pueblos indígenas. Aunque participé en la organización de Racimos, al final no llegué a integrarme a la asociación por razones que no son del caso precisar. Creo que tampoco Kätthe lo hizo. Perico y Lily continuaron, ella más que él, impulsando esta iniciativa durante algunos años.

Mantuvimos la amistad tanto en el campo social (a ambos nos gustaba comer y beber buenos vinos, piscos y cervezas, y Perico disfrutaba mucho de algunos platos que yo preparaba;

me decía que se hubiese casado conmigo en caso de haber sido mujer; riendo, le contestaba que no debía estar muy seguro de que lo hubiese aceptado) y en lo político. Hicimos nuevas consultorías y escribimos juntos otro libro (*Marcando Territorio*, 2007) y un artículo (“Amazonía peruana: Organizaciones indígenas: logros y desafíos”, 2010). Ambos documentos fueron publicados por Iwgia.

Siempre admiré en Perico su capacidad de trabajo y su amor al prójimo. Esto suena a primer mandamiento y no es una casualidad porque va con toda intención. Siempre lo molesté, diciéndole que era el más grande cristiano que había conocido, cosa que lo ponía más regañón que nunca. Pero era verdad. Me eduqué en colegio de hermanos maristas y allí me instruyeron en los valores del cristianismo y en los preceptos de los diez mandamientos. Analizándolos encuentro que Perico cumplía con todos (bueno, con casi todos; no, por ejemplo, con el primero de amar a Dios sobre todas las cosas porque no creía en la existencia del Señor, y por ahí con alguno más, pero con el resto era impecable). Llegué a la conclusión de que Perico era un auténtico cristiano no creyente, categoría un poco extraña pero debidamente refrendada por una opuesta: los creyentes no cristianos, es decir, esos que cumplen con la pesadez de la misa dominical, y que incluso comulgan de vez en cuando, se suelen golpear el pecho, bautizan a sus hijos y casan a sus hijas por la Iglesia y acuden a la religión para justificar sus actos, pero desprecian a quienes no consideran sus iguales (también a los que sí lo son, aunque con mayor disimulo), explotan a sus trabajadores, estafan y roban al Estado y se aprovechan de su posición para obtener ventajas cada vez que pueden.

No es casualidad que ahora que reviso los mandamientos en la red (temiendo decir una barbaridad al referirme a prescripciones que podrían haber sido dadas de baja por algún proceso de modernización eclesial) me sorprenda no encontrar el del amor al prójimo. Juraría que fue uno de los que me

enseñaron los curas y, nada menos, que asociado al primero de amar a Dios sobre todas las cosas. Pruebo enlazarlos y ahora sí aparece. Me queda la duda acerca de si trata de un error editorial, de un ahorro de palabras que al diagramador le parecieron inútiles o de la decisión de algún Papa de apellido con sonoridades de Tercer Reich.

Frente a mi argumentación sobre el tema acerca de su cristianismo no creyente, alguna vez vi a Perico con actitud pensativa, de duda.

Perico me ayudó muchas veces cuando le consulté asuntos relacionados con derechos de los pueblos indígenas. Recuerdo la última. Fue en diciembre de 2013. Había realizado una consultoría para el Estado y recibía de los funcionarios todo tipo de observaciones absurdas que, en el fondo, solo buscaban desacreditar mis recomendaciones que apuntaban al reconocimiento de derechos de las comunidades y ponían en relieve la actitud indolente y arbitraria del Estado, respecto a la titulación de sus tierras, la educación, salud, remediación ambiental de las zonas impactadas por la explotación petrolera durante cuatro décadas y cosas así. En el campo legal, me atacaban con argumentos que, aunque sabía que eran equivocados, no quise responder. Me dije que como antropólogo igual me iban a desacreditar, señalando que mi problema era que no entendía de leyes, que ese no era mi campo. En suma, que me callara. Una de las barbaridades que decían respecto a mi posición de poner el Convenio 169 de la OIT como garantía de los derechos de las comunidades, era que al final este debía adecuarse a lo establecidos en las leyes nacionales. Yo sabía que era justamente al revés y que eso está dicho en la misma Constitución peruana. Decidí entonces pedir ayuda a Perico para responder todas las observaciones relacionadas con el tema de derechos indígenas. Le envié el texto con los comentarios de los burócratas. Con una rapidez asombrosa, él los desbarató uno a uno con esa lógica implacable que lo caracterizaba. Le agradecí en el

alma y le pedí permiso para incluirlos en mi respuesta, indicando su condición de autor. Gocé mucho pensando en las caras que pondrían los funcionarios al leer la refutación de una persona con tanta autoridad sobre la materia como Perico.

Por su generosidad y desprendimiento no me cabe la menor duda acerca de que, de existir, Perico debe estar ahora gozando en el Paraíso, ya sea en su versión de Jardín Islámico, con banquetes exquisitos incluidos, bellas mujeres y fuentes de las que brota dulce miel; o de Edén cristiano, más sobrio y parecido a un quirófano de clínica lujosa, pero con médicos que al menos se preocupa por uno y enfermeras que no le gritan a los pacientes, ellas y ellas vestidos de estricto blanco, de manera ortodoxa, sin las modernidades del verde actual. Sé bien cuál sería la opción de Perico si tuviera que escoger entre esas alternativas. No en vano lo conozco desde hace más de 40 años.

Una historia para terminar

Las consultorías y trabajos varios que hicimos con Perico, e incluso las reuniones sociales que tuvimos, fueron también, a veces, ocasión de discusiones y disputas entre nosotros. Los dos somos gruñones y con la edad derivamos en viejos refunfuñones. Más de una vez me dije a mí mismo que nunca más volvería a trabajar con Perico.

Un día tomábamos unas cervezas en la Plaza San Martín, en Lima, luego de asistir a una exposición de pintores amazónicos en la “Casona” de la Universidad de San Marcos, en el Parque Universitario. Ahí Perico me planteó hacer juntos

un trabajo. No recuerdo de qué se trataba. De hecho, nunca llegó a realizarse. Pero yo le acepté la oferta.

De regreso a casa, con mi colega Frederica Barclay, le comenté que al final Perico y yo éramos como el gato Silvestre y el canario Piolín: peleábamos pero nos buscábamos. Un impulso nos unía una y otra vez. Le recordé a ella un episodio que había leído una vez en un “chiste” (esas revistas que la modernidad renombró como “comic” años más tarde y que terminaron aplastadas por juegos electrónicos de *Transformers* que no sienten ni piensan y solo mutan, y otros esferpentos más modernizados). En la historia Piolín moría, no sé si a causa de un accidente o una enfermedad. Silvestre quedaba desolado y lloraba inconsolablemente.

No sé si fue por arrepentimiento del creador de la serie ante la presión de sus lectores o porque en realidad se trataba de una estratagema de marketing para mantener al público en vilo y regresar al personaje con renovadas fuerzas, pero lo cierto es que Piolín reapareció. Por alguna razón no había muerto. No bien se vieron, Silvestre y Piolín se abrazaron como locos, desbordando de alegría por el reencuentro. Sin embargo, no pasó mucho tiempo hasta que cada uno cobró conciencia de su ser y de su posición frente al otro. Entonces se reconocieron en su papel de rivales. Piolín huyó desparvorido y Silvestre lo persiguió, poniendo toda su energía en tratar de alcanzarlo.

Recordando este episodio, Perico, no sabes cuánto daría para que esta ficción se hiciera realidad y aparecieras para así prolongar las disputas y la construcción de nuestra amistad. ○

Perico en la isla Rama Cay de la laguna de Bluefields, sede histórica del pueblo Rama, Nicaragua. Noviembre de 2006
Foto: Claus Kjaerby



Recuerdos
de familiares y amigos

Un Amauta en la ONU

Malena García Hierro

Agradezco la invitación a participar en este libro, porque me ha reconfortado al atravesar la parte más dolorosa de mi duelo, en el que creí que me habían arrancado parte de mí y sentí mucho dolor, además de auténtica inquina hacia la medicina convencional -como brazo armado de la industria farmacéutica-. Ese pesar, de ese desgarró, en su intensidad, está aliviado.

Estaba echando de menos ya su grado de implicación en la vida, su intensidad, que nunca pude alcanzar, cuando me escribió Alberto. Admiraba en mi hermano cómo resolvía la polaridad con esa fortaleza mental y ese soporte emocional tan intenso que le salía de las tripas. Era para verle cómo se retroalimentaba solo.

Un ser único. Hasta su último aliento fue así. Su proyecto de vida fue su vida, y consiguió la unicidad, por eso estaba contento de vivir. Sí, eso es, es eso lo que me ha ayudado.

El otro día soñé con Perico y le vi muy similar, con otros matices propios del material de los sueños, a la foto que aportó Efraín Jaramillo en la que está como en un cuadro al fondo. Es una foto maravillosa. Parece que no forma parte de la escena, pero su presencia se irradia, su sonrisa la da esa unicidad del que está conforme consigo mismo y la aporta a esa historia que refleja la imagen. Si mi sueño fuera un cuadro lo titularía "La sonrisa de Perico". Para siempre.

Quiero dedicarle a mi cuñada Chinita, mi humilde aportación y mi sueño. Nos mira y está sonriendo.

Me comprometí en este proyecto en torno a Pedro García Hierro. Sabía que podía formar parte de un libro promovido por IWGIA, donde tanto participó y le publicaron a mi hermano, del que tengo, como máxima titulación en esta

vida, ser su ñaña. Espero que perdonéis mi falta de pericia en algunas materias de las que trato. Tampoco había mucho tiempo para desarrollar tantas emociones y sentimientos de

forma más técnica. Me ha dictado el corazón, y así espero que sea leído.¹

Reflexioné con Alberto Chirif sobre qué tema tratar, de tanto como se me venía a la cabeza. ¿Qué podía yo aportar a este proyecto común?

Demasiadas historias bullían en mi mente. Los recuerdos, las vivencias, las experiencias compartidas, porque, aun en la ausencia física y la distancia material, Perico tenía una comunicación constante y fluida conmigo y he pasado muchos miedos, esperando carta, cuando iba a ciertos sitios donde necesitaba preparar su seguridad antes de viajar.

Tantas pistas que ha dejado. No era fácil la decisión.

Hay muchos temas que creo que se debían divulgar más, que se deberían saber, por ejemplo, el de la gobernanza territorial. Ya sé que parece pretencioso. Sin embargo, es la verdad. Perico introdujo y desarrolló el concepto de “gobernanza territorial”, como otras construcciones teóricas comprometidas y valientes, extraídas de su propia investigación y un conocimiento empírico acreditado suficientemente.

Eso lo publicó en todos sus libros y lo expuso en la ONU. Aireó a los cuatro vientos que el concepto de “pobreza se usaba

como herramienta de dominación”. La pobreza instrumentalizada por el poder para y hacia las comunidades indígenas, a las que se les recrimina sus formas de vida ancestrales, se las califica de “pobres”, lo que para ellas es un insulto, y se las tilda de obsoletas y contrarias al progreso de sus propias comunidades. Perico era muy fuerte y expuso perfectamente esto ante la ONU que se refleja en todos los libros que escribió o en los que ha participado.

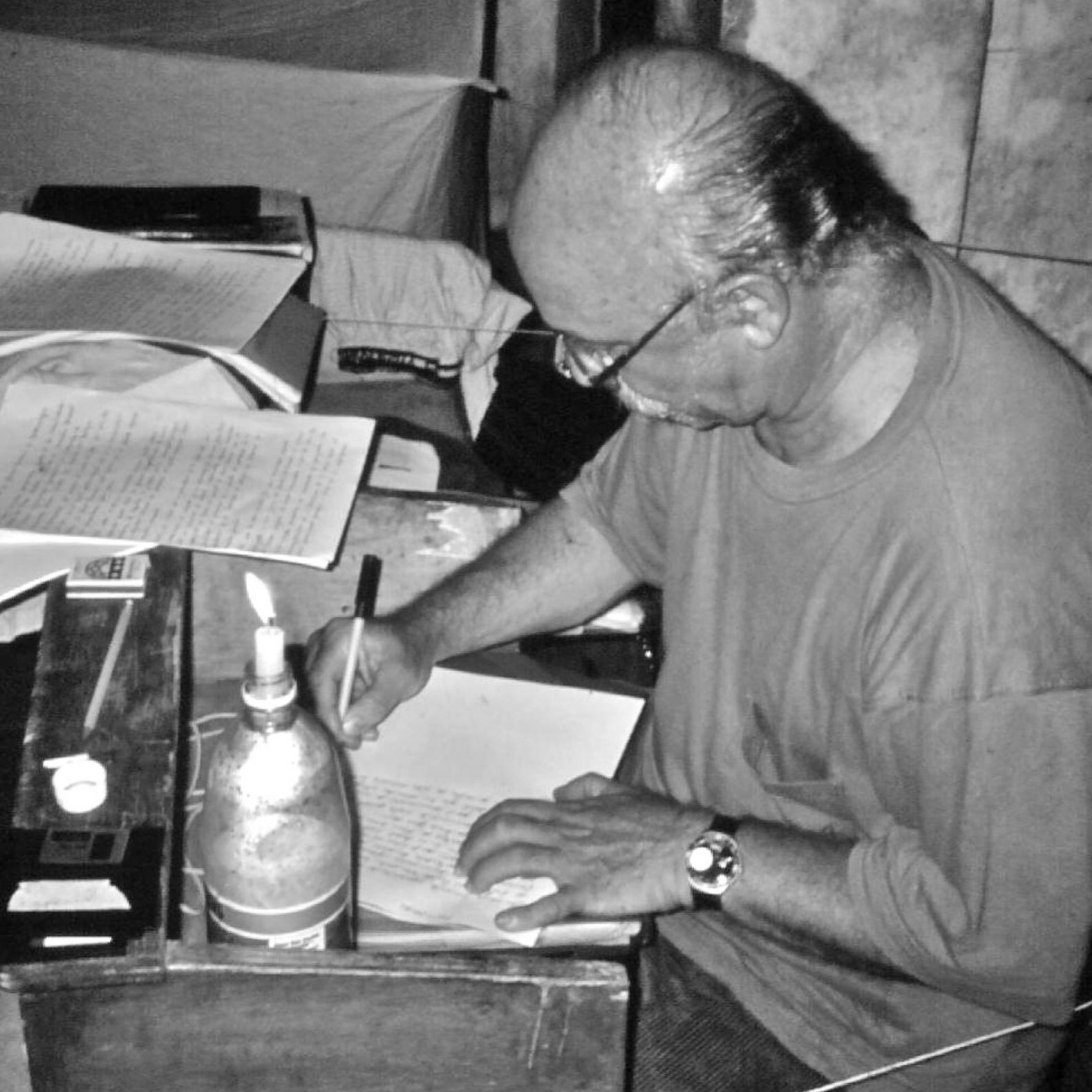
Resulta que es así. Perico utilizó por primera vez el concepto de “gobernanza” hace muchísimos años, que él acuñó y elaboró, contribuyendo así al acervo de la Humanidad. Él lo acuñó hace muchos lustros, y yo le recriminé que no lo dijera, que no tuviera el copyright, que no lo expusiera así en los foros porque al final se lo iban atribuir otras personas. Me dijo, ¡bah...!, ¡cojudeces!

Me lo escribió con cierta sorna y siempre con su sentido del humor y del amor. Siempre.

Bien, no había mucho que se pudiera hacer. Era así y ya está... Pues ahora lo utiliza la Humanidad, y nadie sabe que fue Perico quien introdujo el concepto de gobernanza territorial. Le insistí y le dije: “Con muchísimo menos se hacen investigaciones y tesis doctorales en la universidad basadas en temas que no sirven para absolutamente nada. Que se te atribuya o cite, al menos. Y Perico se reía de lo que para él era tamaña tontería. Era una frivolidad pretender la admiración o la aclamación, lo que quería era denunciar, divulgar, pelear por lo justo, transmitir experiencias.

Nunca fue partidario, ni siquiera, de la resistencia pasiva. Compartía con Mahatma Gandhi, el que era abogado y pensador, pero ponía en entredicho, como método de lucha por los derechos, por las liberaciones de los pueblos, la resistencia pasiva. Aunque fuera grande Gandhi, no compartía el medio para resistir que utilizaba, como poner en huelga de

1 He procurado entrecollar, y/o poner en cursiva las citas de Perico cuando son textuales, de sus libros, e incluso de sus conversaciones o de su intervención en la ONU, o en una entrevista o reportaje, pero como le cito constantemente, no he puesto una referencia en cada cita de forma protocolaria. Es difícil entenderlo, pero contaba las cosas casi exactamente igual que las escribía, si se referían a sentimientos o emociones, con lo cual, volvía a convertirse en un gran narrador que recopilaba, peleaba, contaba. A veces cantaba historias en décimas, que siempre se alegraba de haber venido a este mundo: Un Amauta del territorio, de sus nativos moradores y respetuosos cohabitantes de los ríos, de los mares, de la flora, de su fauna, de la Madre Tierra.



hambre a los hambrientos. En fin, eran otros lugares, otros tiempos también, otras circunstancias. Perico era absolutamente proactivo.

Tenía un concepto de su trabajo, ligado a su conciencia, que estaba por encima de su persona, incluso de su salud, y si alguna vez habló “en olor de multitudes” no fue para su alabanza, incluyendo cuando subió a un foro como el de la ONU, y siguió siendo Perico y contando, narrando experiencias, como un Amauta en la ONU.

Era, más que escritor, narrador de historias, de trabajos y conocimientos. Se encargó de comprobar los hechos de la historia de las comunidades indígenas para recitarlos públicamente en lo que debería ser el templo de los derechos de las comunidades indígenas y del orbe en general. Fue el vocero de las injusticias que les infringían y corrió su misma suerte y sus mismos riesgos. Es algo que va más allá del compromiso. Se implicó medular y molecularmente.

Respetando la forma de ser de Perico, no voy a lanzar un reto académico porque lo hubiera odiado. Pero yo lo sé que el concepto “gobernanza territorial le es atribuible. Es una gran contribución, en cuanto al fondo del asunto, y también teórica, de la que ahora hacen uso en todos los ámbitos incluyendo los académicos.

Pero yo no soy él, y por eso lo digo. Quise contribuir a su visibilidad en vida, porque creía que así era menos vulnerable, ya que ha corrido peligros, que familiares y amigos conocen bien. A nosotros se nos abrían las carnes cuando se iba de viaje a ciertas zonas. Pues ahora que ya no le pueden quitar la vida, porque él voluntariamente la comprometió hasta su médula, es el momento de seguir con su visibilidad histórica, la de su legado y sus experiencias. Ya está bien de invisibilidad, aunque hay siempre que respetar que no era un hombre

de halagos y adulaciones, y que le molestaba cualquier tipo de exceso en este sentido hacia su persona.

Ahora voy tratar sobre otro aporte que me parece tremendo en todo sentido, en el político, ético, jurídico y humano. Es un constructo argumental conceptualmente impecable, a mi juicio.

Se trata del concepto “pobreza” que han intentando imbuir en comunidades, con el objetivo de poderles desposeer de sus recursos y anular su cultura, que Perico denunció en repetidas ocasiones y foros.

El concepto de pobreza no es émico, es de fuera de los nativos. Lo han acuñado los poderosos como parte de sus estrategias de dominación de las personas y de expolio de sus recursos. Es un utilitarista e irreal sentido de la pobreza. Hay una falsa, corrupta y externa, mirada ética al grupo.

Si habéis visto el video de cuando fue a la ONU, cuando subió al estrado, tras quejarse de la escasez de tiempo para hablar de tantas cosas que había que denunciar, con un altavoz internacional, le gritó al mundo todos estos conceptos en un tiempo record, con mucha frustración porque ¿quién puede resumir en siete minutos el problema de las comunidades indígenas, el territorio, la libertad, las gobernanzas territoriales, las petroleras, el Convenio 169 de la OIT y sobre la no ejecutiva del todo, de la Declaración de 2007?

Aunque yo creo que, de algún modo, aunque fuera sólo como sinergia, contribuyó a esa Declaración Universal.

La Declaración se incumple, aunque es un instrumento jurídico internacional vinculante que trata específicamente sobre los derechos de los pueblos indígenas y tribales y que se vuelve papel mojado si no se ejecuta.

Perico tenía que hablar de todo eso en siete cortos minutos. Poco para que quepan la inmatriculación de territorios y la existencia oficial de sus habitantes con su plenitud de derechos de los que estaban desposeídos, así como de su idiosincrasia, de su forma de ser, de ver, de percibir el entorno, su cultura, su comunicación, su idioma.

Poco tiempo para conversar sobre el reconocimiento y agradecimiento que el mundo debería dispensar por el aporte de los pueblos indígenas a la diversidad cultural y a la preservación del medio ambiente; poco para todos los derechos de los pueblos indígenas, que tardaron en debatir 20 años antes de ser aprobada por la Asamblea General en septiembre de 2007. Su dignidad, su derecho a mantener y fortalecer sus propias instituciones y tradiciones, a buscar su propio desarrollo, determinado libremente, de conformidad con sus propias necesidades e intereses. Tantas cosas dijo en siete minutos que parecían los titulares a desarrollar el resto de mi vida.

Me cuesta muchísimo porque me emociono y es difícil escribir sorteando las lágrimas, pero me lo tomo como estudiar a un maestro, que lo era, y excepcional. Comunicaba muy bien, por ello vuelvo a escuchar su participación luchando contra el tiempo en el Foro permanente de la ONU, donde decía que seis puntos eran fundamentales para *la buena gobernanza territorial* (la buena gobernanza territorial es un concepto hermoso).

Estas eran sus seis condiciones:

1. Un territorio integral asegurado y respetado por las todas las demás sociedades y naciones.
2. Unos conocimientos territoriales efectivamente transmitidos y generacionalmente incrementados. (Los hilos generacionales.)
3. Control colectivo de todas las decisiones territoriales.

4. La soberanía y seguridad alimentaria basada en criterios de autosuficiencia.
5. El control de la educación basada en la promoción de unos valores y virtudes específicos identificados como características nacionales propias.
6. El bagaje de los derechos colectivos reconocidos en los tratados internacionales y declaraciones universales basados en la lucha del movimiento indígena en el ámbito mundial.

Esos son los pilares de la gobernanza territorial como concepto de autonomía y autogobierno, de control territorial y de libertad para poder decidir cuáles son las propias prioridades del desarrollo y relacionarse con el resto de las sociedades en términos de cooperación y coordinación y no de subordinación.

Decía que este modelo es castigado por los Estados, porque les estorba para el desarrollo que quieren y utilizan el concepto de pobreza como herramienta de dominación, por eso calificaban negativamente las gobernanzas.

“La pobreza, es el instrumento de dominación política, ideología, la herramienta que utilizan para descalificar los autogobiernos territoriales y que no describe una realidad sino una versión instrumental de la realidad descalificando sus formas de vidas, sus antepasados, su cultura, sus tradiciones, sus formas de desarrollo que todo eso no vale y por eso los niños se van en migraciones sin retorno espantados por esta idea de la pobreza. Ya no valen las cosas de su comunidad”.

En el caso de las empresas extractivas, están generando economías de “enclave” en las que tanto el sustento como las propias decisiones económicas están dirigidos por ellas. Mala noticia para la gobernanza territorial, por la alienación

de sus decisiones que supone de los pueblos indígenas y sus maneras organizativas.

Lejos de potenciar su autogobierno se prefiere acudir a estructuras que son muy similares a las de los siervos de la gleba medievales y que fueron las que posibilitaron y sustentaron la esclavitud en Atalaya, Ucayali.

Los territorios indígenas o no han sido bien reconocidos jurídicamente o lo han sido de manera incompleta, parcial, con superposición de derechos de otros actores económicos encima de los territorios indígenas, de manera que, efectivamente, las decisiones y el control de los territorios es cada día más difícil. No pueden controlar sus territorios ni su patrimonio, y decía que por esto salían los jóvenes a un camino sin retorno hacia el desarraigo fuera o, lo que es peor, el desarraigo dentro y sentirse extranjero en su propio territorio, en este desarrollo disruptivo que anula lo anterior y el acervo cultural que Perico llamaba “los hilos generacionales”, con la consecuente pérdida de conocimientos para la vida.

Contó que los mayores le decían que los muchachos en la escuela no aprenden a vivir y disfrutar del territorio, ni lo que es una chacra, o a pescar, o manejar las canoas, no pueden aprovechar la vivienda de sus abuelos. Todo eso no está en el currículo escolar y, por tanto, les es difícil luego vivir en ese territorio, aunque tuvieran una casa hermosa al lado del río. No pueden acceder a la política y al Estado. Por eso fuera de los canales, protestan y se está criminalizando la protesta indígena por el derecho a la libre determinación.

Sufren la descalificación de sus formas de vida. Sus hijos tienen que irse porque su forma de vida no vale. La cultura suya no vale. Todo se mide en dinero. Si no has pagado no has comido y no tienes casa porque no la has comprado. Una mano de plátanos sólo tiene valor si se paga su precio en dinero.

La palabra que en aguaruna determina pobreza es un insulto, una ofensa. Por eso mi hermano se enfadaba cuando se le decía que había que recibir compensaciones por los daños. Para él eso era como “salirte el tiro por la culata”, saberlo, y apretar el gatillo voluntariamente.

No soportaba oír que no había más remedio, porque eso era hacer lo que se puede, dentro de lo posible.

Perico decía que los que justifican que, dadas las circunstancias, es mejor negociar posibilidades y conseguir una compensación que les ayuda a beneficiarse de esa violación de derechos de personas y territorios, están errados totalmente; que actuar así es poner en el campo de lo imposible los derechos indígenas que pinta la ONU y sus Declaraciones Universales. Además, es un planteamiento que tira por tierra 500 años de lucha de las comunidades indígenas, cuando ya se ha aprobado, en Declaración Universal, que no se puede intervenir un territorio. Con la libre determinación no se puede intervenir el territorio de un pueblo que tiene derecho a manejar sus recursos, sin injerencia externa.

Mi hermano esperaba una de estas cuestiones que, de pronto, sobrevinían. Una solución mágica, aportada por las comunidades, para que vuelvan a ser y controlar sus territorios de una forma libre. Que todo revierta. Estaba a la espera de que se hiciera, no solo se escribiera en Declaraciones. Se violan los derechos universalmente reconocidos, con todas las bendiciones legales y obligatoriedad; se cometen trasposiciones al derecho interno, con todos sus condimentos, perejiles y ajíes, por dinero. Esperaba que pudieran volver a ser libres para tomar decisiones sobre sus territorios.

Decía que las industrias extractivas, y las autoridades cómplices con las empresas, eran las que empobrecían los territorios. “No van a enriquecer a nadie, empobrecen prácticamente a todos los departamentos intervenidos”. Las intrusiones,

de manera objetiva, eran como defecar en tu propia casa y en tu comida.

No es cuestión de desarrollo o de enriquecer, es empobrecer para siempre lo que solo beneficia a empresas transnacionales y gobiernos corruptos. “*Es errado para la humanidad y para las comunidades indígenas que son un modelo de cómo tratar a la naturaleza y la preservación del medio ambiente*”, como él mismo dijo en esa entrevista que le hicieron, allí en Nueva York.

Atalaya, una historia en dos tiempos

Pero esto, todo lo anterior, ya lo ha escrito él y yo solo podría aportar algo más personal, mi vivencia con él y así le contesté a Alberto Chirif quien, en su carta de respuesta, me ayudó en mis dudas sobre qué cumpliría mejor la voluntad de Perico, si escribir de una cosa o de otra; sobre todo, si lo que escribiera podía poner en peligro alguna comunidad de las que Perico me habló.

Alberto me contestó afectuoso, disipando mis dudas:

Querida Malena:

He leído con calma tu mensaje y entiendo los temores de los que me hablas, aunque también imagino la conmoción que causa no solo el recuerdo de esos casos, sino principalmente el papel que jugó Perico en ellos. Y esto hace más duro su ausencia.

Sobre los dos casos que refieres, conozco bien el primero por las conversaciones con Perico, don Miqueas Mishhari (presidente de Aidesep en aquella época), Soren Hvalkof y otras personas que participaron en esa liberación de esclavos; por haber leído un libro en el que Perico compartió autoría con Soren

Hvalkof y Andrew Gray y por haber editado yo mismo un número de la revista Amazonía Indígena que publicábamos hace un par décadas con colegas de ruta.... En este sentido, como dices, se puede recurrir al Internet o a las bibliotecas para buscar esos casos. Pero creo que el asunto no es volver a narrarlos, sino plantear reflexiones a partir de ellos. Y esto sí sería una valiosa contribución tuya. Eres europea y estás lejos de esta realidad dramática. Tu mirada externa, sin embargo, puede aportar elementos valiosos para la reflexión sobre estos casos, muchos de los cuales seguramente pueden pasar desapercibidos para nosotros que estamos dentro del bosque aquel que, al revés del dicho, a veces nos impide ver los árboles. Te recuerdo con inmenso cariño de las dos veces que te he visto, una celebrando el cumpleaños de Germán Lequerica en casa de Manuel Luna en Barranco y otra en casa de Perico. Abrazos, Alberto.

Le contesté:

He escogido uno de los seis días de conversaciones en junio, en la primera semana, allí en el Hospital del Empleado, desde el que se veía hermosas anochecidas de Lima y su cielo sin cielo. En su mayoría fueron monólogos que atesoro.

La que me estremeció, de una forma que produjo una conmoción en mí, fue “El caso Atalaya”.

No necesito cerrar los ojos para verle en todo, en el paisaje, en el Sr. Miqueas, en el Sr. Marinero, en los denunciantes, en el lugar, en el peligro, en una de las niñas esclavizadas y su cara y en el detalle del relato y en lo histórico, en lo emocional, en lo anacrónico, en la trascendencia, y en que también soy abogada y veía la hermosura de estampar las propias

leyes de los amos y sus cómplices capataces, en sus corruptas caras. Él se sabía mejor el procedimiento y sus lagunas, mejor que quién lo había escrito. Era terrible porque me hablaba y me hablaba, y yo tenía tantas capas de sensaciones y pensamientos que son difíciles procesar. Hablaba cuando no debía hacerlo, cuando tenía que tener oxígeno que le asistiera en la respiración, y cuando creía que iba a terminar, se volvía a quitar la mascarilla y decía “y”...paraba respiraba y seguía. Sé que si consigo contar esa experiencia me va a servir de alivio.

Yo también te recuerdo con inmenso cariño.

Abrazos

Y

Perico tenía la costumbre de utilizar bastante la conjunción “y” no solo como copulativa. Simple y llanamente la utilizaba al principio de una frase para preguntarte que cómo estabas o qué te pasaba, y al otro lado del teléfono escuchabas su interrogante ¿yyyy joven? También utilizaba “y” para decirte que no había terminado, que iba a seguir.

En esos últimos seis días de conversaciones utilizó con mucha frecuencia “yy” en sus monólogos, con breves asentimientos de esta mujer que escribe este relato, que miraba como niña a mi hermano, entrecortada su respiración debajo de una mascarilla con una bolsa para respirar. Parecía que terminaba y no era así, seguía. De hecho, para evitar confusiones, nada más terminar hacia una pausa y ponía cara de pausa. Luego, con gran esfuerzo y trabajo pulmonar, pronunciaba, arrastrando, su ¡y!, se paraba y respiraba mientras yo quedaba absorta y conmocionada. Era tal la potencia de su mirada que quería preservarla, inmortalizarla y le hice algunas fotos de esos momentos.

No puedo explicar mi nivel de atención. Esperaba cada frase con fruición, quería saber qué pasó y cómo pasó, la niña esclava, su vestimenta, el abandono, la miseria, el hambre, el dolor, el no haber conocido otra cosa que la esclavitud desde el nacimiento, el juez, las autoridades, los propietarios... Perico, el peligro, el riesgo, Chinita. El miedo, el miedo que yo tenía y sólo estaba escuchando.

No sé cómo contarle pero si sus últimas respiraciones trajeron ese viento del que era su pueblo, pues “*vientos del pueblo me llevan*”.

De su aliento en el viento, este relato.

Está publicado en un texto estremecedor bajo el nombre de *Liberación y Derechos Territoriales en Ucayali-Perú*, editado y publicado por IWGIA y con tres autores Pedro García Hierro, Soren Hvalkof y Andrew Gray.

¿Por qué este caso y no otro?

Porque valoro el momento en múltiples capas de mi estructura de pensamiento, que no podían ser estancos porque, en cada una, se veía implicada la conciencia, y por la complicidad emocional tremenda, desde tantos matices, y en parte por la banda sonora que era ese ruido de fondo, de mi infancia y adolescencia, como niña, como mujer con una visión jurídica subyacente. También por ser una historia de su humanidad, de su coraje, su valor, su vida, y hasta de su médula. Y le escuchaba y temblaba. Yy... Perico seguía.

Eligió esta en el Hospital Rebagliati, comúnmente llamado del Empleado, un mes antes de que nos dejara, aunque no nos va dejar nunca porque no hay un día que no esté en mi pensamiento, conversaciones o directamente haciendo algo relacionado con Perico.

Así fue la situación:

El día 30 de mayo de este 2015, aterricé en Lima.

Había deseado tanto volver a Perú. Fui tan feliz cuando estuve, añoraba tanto este regreso y ahora, sentía volver como una puñalada del destino. Nunca imaginé que mi regreso iba a ser dadas esas devastadoras circunstancias, y no sentí más que el anhelo de ver a mí querido hermano, cuanto antes.

Me dirigí a casa de sus más que amigos, hermanos, Javier Mújica y Vicky que me acogieron con todo su cariño durante los siete días que permanecí en Lima, entre su casa y el Hospital del Empleado.

Antes de dirigirme allí llegué a comentar con Javier si podía impresionarle mi visita, dándole a entender una gravedad extrema y final que, en ese momento, ni él ni nosotros pensábamos. Posteriormente, la mirada de mi hermano me disipó esa duda.

Durante esos y posteriores días no se tiró la toalla nunca. Una semana antes de su fallecimiento, a cualquier atisbo de mejoría, seguíamos carteándonos bajo el lema *Perico si sale de ésta*, incluso algún médico le llamaba Lázaro porque había estado dos veces prácticamente en el otro lado y había vuelto.

Una de esas veces me la relató él mismo el primer día que aparecí en esa décima planta en la habitación compartida de cuidados medios, al lado del puesto de enfermería. Me contó esa experiencia de morir con pelos y señales y no puedo transcribir esa parte porque me arde la angustia.

Después me contó su parte mí cuñada Chinita. Lo que sintió, lo que sufrió, y me fundí a llorar con ella. Yo deseaba tanto estar con él que imposté una serenidad que no tenía y contro-

lé mis emociones porque no me podía permitir llorar delante de él. Entré con una sonrisa y fue inmediatamente, nada más aparecer, nada más ver sus ojos, que sentí por dentro cuanto se alegraba de verme.

Todos los días estaba plenamente lúcido, con sus conocimientos extensos y su capacidad inmensa de transmitir, comunicar, enseñar, pero sobre todo de emocionar con ganas y necesidad de hablar y contar a pesar de su respiración fatigosa, entrecortada y asistida.

Cada relato lo atesoro, porque cobraba un significado especial. Ahora sé que me dijo lo que quiso decirme y me hizo un par de encargos relacionados con algún familiar, pero lo dijo con muchísimo cariño, no como un reproche, más porque lo añoraba que porque lo reprobara, y recordó todas las cosas buenas de sus hermanos y hermanas de los que se sentía orgulloso y algún episodio que era de justicia que se supiera por otro hermano mío al que Perico quería muchísimo. Ese mensaje, con discreción, se lo di a mi hermano mayor tal cual lo escuché de mi hermano Perico. Para mí fue difícil, pero entendí que era voluntad de mi hermano y eso estaba por encima de mi incomodidad al respecto. Debe ser que ahora estoy haciendo otra de sus voluntades.

A veces las cosas parecen encajar como un rompecabezas, del que hace dos meses ni entendía sus piezas. La carta de Alberto y el proyecto de Iwgja aparecieron. Parece que todo cobra un sentido que entonces no podía vislumbrar.

Perico, desde su cama de hospital con todo su aparataje, vías y tubos, me relató el caso Atalaya.

Yo estaba al día de muchas de sus batallas y sabía que era uno de sus múltiples "casos" y que se había documentado y escrito en un libro. Podía descargarse en PDF en Internet,

pero aún no lo había leído. Solo sabía que trataba de una experiencia en la que intervino y que le conmocionó.

Eligió contarme esa experiencia, con mucha emoción y con muchos detalles. Sobre todo su sentimiento hacia la liberación de una niña harapienta, que había estado atada, hambrienta, golpeada y enferma, en casa de los que se creían sus amos. Una niña, una de las muchas liberadas, le hacía brillar los ojos y me descubrí haciéndole unas fotografías porque sus ojos eran la mitad de la historia. Tengo esas fotografías pero forman parte de mi intimidad. También se lo relaté a mis hermanos y cuñados, en casa de mi hermano José Ramón, nada más llegar a Madrid.

Al volver a mi casa, en Huelva, bajé otra vez el libro de Internet. Comencé a leer y recordé, palabra por palabra, lo oído en lo escrito: Atalaya: una historia en dos tiempos. Pedro García Hierro.

Se trataba de un lugar en Ucayali, en una de las provincias de la Amazonía peruana, con un sistema organizado de siervos de la gleba medieval, que parecía totalmente anacrónico en el siglo XX, que es cuando esto sucedió. A partir de 1986.

La economía en la zona está basada en la extracción de productos naturales. Madera y, anteriormente, jébe. La región surtía de madera y caucho al mercado nacional e internacional y estaba en la zona de Atalaya, en territorios de poblaciones indígenas, como los ashaninkas, shipibos, yaminahuas, entre otras comunidades, con territorios sin titular y la consiguiente y constante violación de sus derechos, donde la extracción de recursos fue posible a partir de la mano de obra servil a la que se les sometió.

“En 1986 se presentaron ante la organización nacional indígena, Aidesep, denuncias, por primera vez, ashaninkas, sobre maltratos infringidos por los patro-

nes en Atalaya. Se organizó un sistema de enganche y habilitación que era una práctica generalizada en que una deuda con el patrón se saldaba con servicios, y así un pantalón y un machete eran un año de trabajo, se robaba los niños, se violaba a las mujeres y encerraba con llave a los indígenas con severos castigos si se intentaban protestas o fugas. Todas estas atrocidades con la aprobación de las autoridades locales”

Empezaron a conocer el tema gracias al Sr. Marinero. Un hombre de respeto como decía mi hermano, un señor mayor asháninka, cuyo nombre era un genérico que ponían a los siervos de la gleba de allí, encontrando muchos hombres que llevaban por nombre “Marinero”.

El Sr. Marinero lo denunció, detalló las violaciones de territorios y derechos, los malos tratos, las palizas y muertes y los derechos de pernada que se atribuían, el rapto de niños y niñas para diferentes fines. Todo lo que él sabía, lo que sufría en sus carnes, en las de su familia, y todo esto sucedía en su comunidad, en su tierra.

Representantes de Aidesep fueron para allá y constataron la esclavitud y las violaciones territoriales y personales y es cuando el Caso Atalaya, como tal, comienza en el relato de Perico.

Cuando en Atalaya empezaron a verse a foráneos, que en su mayoría eran de Aidesep, mucha gente aprovechó para armarse de valor y huir, también se incentivaron las protestas en la zona y su visibilidad fue mucho mayor durante el tiempo que estuvieron, aunque las autoridades locales, de forma maliciosa y horrosamente paternalista, se justificaban de forma torticera en que estaban mejor así, cautivos, con personas cristianas en su educación y desarrollo. Mejor que libres siendo indígenas.

Dije que en su mayoría Aidesep, porque fueron otros visitantes. Se presentaron en la zona comisiones de la OIT y la cosa se empezó a poner algo más visible oficialmente hablando, cuando el Instituto Indigenista Peruano escribió sus conclusiones dando fe y constancia de las violaciones, y urgiendo una solución rápida, consistente en el reconocimiento y titulación de las comunidades nativas.

Pero en Atalaya todo se complicaba. No solo eran esclavos en su territorio”, *“fueron víctimas del fuego cruzado entre movimientos guerrilleros anti indigenistas, fuerzas antisubversivas del Estado y el narcotráfico”*.

Pasó bastante tiempo pero consiguieron, entre todos, la legalización territorial y personal. La identidad personal, su existencia misma constatada. Eran, hasta entonces, “sin papeles”, en su propia casa. No existían estadísticamente. Se estrenaron como electores y elegibles por primera vez, como dirigentes indígenas. Ganaron las elecciones en municipios como el de Atalaya, y echaron de allí a un buen número de patrones responsables del maltrato indígena. Todo eso con un proyecto de organización territorial innovador y en el que participaron muchas personas. Entre ellas actuaron como abogado y constataador-relator *in situ* Perico y otros más, que asesoraron el proyecto de titulación.

Se realizaron, por Perico, recopilaciones de testimonios de los indígenas esclavizados que sirvieron de base para la sustentación del proyecto y de un análisis socio-jurídico de la situación.

Todo ello es parte del mensaje y de la vida de Perico que decía que por lo que hace a la Amazonía los indígenas se han convertido en un verdadero dolor de cabeza para un capitalismo agresivo, depredador y poco ético y aunque se ganaban muchas batallas, aunque hubiera pasado de todo durante el proceso, incluyendo tragedias como las muertes de amigos

o de dirigentes, amenazas, penurias, denuncias, meses de andar por el monte sin ver a la familia, terminar con lacras históricas como la esclavitud de indígenas en Atalaya después de ocho años de trabajo o la titulación de más de 10 millones de tierras indígenas con Aidesep y cosas similares en las que él puso su granito de arena le compensaban por todo.

Aunque no le gustaba hablar de él, esto sí lo dijo en una entrevista que le sentaba bien:

“Saber que de alguna manera estoy apoyando a que gente como Kinin o como mi suegra Untuch, Victoria y tantos otros amigos entrañables para que puedan seguir manejando su vida por un tiempo más.

Aunque he escrito mucho, tampoco me considero un académico porque esencialmente no lo soy. Siempre valoré la teorización a partir de la praxis colectiva de tal manera que casi siempre, al escribir, trato de sistematizar las experiencias en las que he participado pero donde el protagonismo es colectivo”.

Lo que a él le gustaba:

“Me gusta mucho estar en las comunidades y es ahí donde yo aprendo e intento comprender e interiorizar sentimentalmente las razones que luego trato de defender como abogado... Tal vez la enseñanza más grande que me ha dado la vida es la saber que todos nos parecemos mucho, principalmente en lo que se refiere a las necesidades, y que más bien haríamos en darnos por enterados de eso para mejorar nuestra vida y la de los de nuestro alrededor. Una lección magistral me la da mi esposa cuando atravieso malos momentos, siempre recuerda ladran Sancho Ladrán, señal es que avanzamos”

Es la Historia de Perico. El amazónico, el inmatriculador de territorios ancestrales, aunque decía que la titulación del territorio no es un fin en sí mismo, es parte del proceso de autogestión consecuencia de la libre determinación de los pueblos.

También un luchador por la libertad y los derechos, como motivación de su vida y de sus experiencias. El de la música, la intensidad en el vivir, la alegría, la sonrisa, el amor, la guitarra y una buena celebración con los amigos y compañeros. “Y”, su conciencia en todo.

Siguiendo con su relato de Atalaya:

Donde confluyen los ríos Urubamba y Tambo está Atalaya, en Ucayali. El único centro de referencia en una zona muy amplia de la selva central, donde con la caída del precio del jebe, y el aislamiento dejó a los habilitadores diseminados en sus pequeñas haciendas con sus indiadadas y derechos medievales sobre personas y bienes de los indígenas. La esclavitud era una institución considerada natural, sin preocupación ética, entre los patrones cristianos atalaínos.

“La Historia de los sucesos de Atalaya es el descubrimiento pavoroso de esa parte del iceberg de la economía liberal que no aparece en las cifras macroeconómicas, es el precio que la modernidad impone a quienes no participan de sus beneficios y sobre el que se extiende el velo que lo hace invisibles para que su dolor no empañe la gloria del desarrollo.

Y es también una epopeya que narra la fuerza de un pueblo para sobreponerse a las más rigurosas condiciones, movilizadas por la esperanza de seguir siendo.”

Perico tituló un apartado del libro al dolor de los esclavos y es en eso que se centró. Él contribuyó a mitigar ese dolor. Esa fue su recompensa. La mirada de una niña.

“El 5 de enero de 1986 se presentó ante la directiva de Aidesep un anciano asháninca de porte humilde y desconfiado que decía haber escapado de la muerte tras una golpiza propinada por los patrones madereros, al pretender defender las últimas diez hectáreas de tierra con las que malvivían él y todas sus familias. Traía en ambos ojos y diversas partes del cuerpo señales evidentes de la crueldad de la agresión.

Era el Sr. Marinero de Tahuanti, y narraba historias increíbles de una tierra hasta entonces no conocida por ningún dirigente moderno del movimiento indígena peruano. Atalaya era maldita. Se había construido un lugar llamado Sepa, un penal sin muros pero que aterraba porque de allí no se sale vivo, era tierras olvidadas y sin ley.

El secretario de entonces de Aidesep, Sr. Miqueas Mishari, organizó una visita a la zona, entró inadvertido por aviso del propio Sr. Marinero. Venía a verificar denuncias como alto cargo que venía desde Lima, y le recibieron mal y los grandes patronos madereros pusieron precio a la cabeza del Sr. Mishari.”

Eran tan grandes las violaciones de los derechos que se priorizó, como emergencia, el inventariar todos estos atropellos a los derechos indígenas. Se organizaron cortas expediciones progresivamente, a medida que la gente iba superando el terror. Y terroríficos eran los relatos que recopilaba mi hermano. Parecían de tiempos remotos.

Era una región abyecta donde la perversión racista era percibida como lo normal, consecuencia de una inferioridad natural.

Policías, jueces y funcionarios locales colaboraban para facilitar la explotación inhumana de la población indígena por los patronos en un reducto esclavista en pleno siglo XX.

Se transcribieron testimonios de padres con hijos esclavos, denuncias de violaciones a nueras, hijas y esposas, negaciones a dar comida si protestaban sus esposos que presenciaban las violaciones y les daban fierro si se quejaban.

No les pagaban ni con comida, no les curaban cuando enfermaban, descontaban todo del trueque de ningún salario. Siempre estaban en deuda, eran maltratados, golpeados.

Los nativos ashaninkas eran esclavizados en los fundos durante muchos años, ayudados por los propios policías que capturaban nativos para evitar que huyeran y se independizaran y obligaban a los indígenas a construirse sus propios calabozos.

Con nombres y apellidos de denunciantes y denunciados iban multiplicándose las denuncias, los abusos, los atropellos de muchos años, los robos de sus tierras y los que se las robaban pasaban a ser los amos de los siervos de la gleba con derechos de pernada y todo, con la complicidad de las autoridades locales, con un convencimiento absoluto que además benefician al robar y esclavizar a niños y las niñas porque así se educaban en la cristiandad y no con los indígenas.

Decía Perico que parecía la procesión de los horrores o la “corte de los milagros”. Uno tras otro denunciaban y eran atendidos. Niños y niñas mutilados, padres con hijos a los que remataban de un tiro, como a los caballos, ante cualquier accidente laboral, mujeres con el pelo rapado, violadas, gol-

peadas, hombres marcados a fuego en su cara por querer huir de un fundo, jóvenes ciegos a machetazos.

El libro contiene fotografías que describen lo que me iba contando y no puedo volver a mirarlas si estoy sola.

Los ojos de la niña de agradecimiento cuando fue liberada y devuelta a su familia. Era una de esas niñas arrebatada a la fuerza desde los cinco años. El juez local insistía en que eso era bueno para ella, su cautividad preservaba su alma. Como la señora ya había bautizado a la niña, el juez de paz le dijo a Perico y al Sr. Miqueas que le pertenecía a la señora. El bautizo equivale al título de propiedad o pertenencia, les dijeron. No se puede arrastrar más dolor, e igual que se me venía a la mente los ríos de sangre derramada, la procesión de la ignominia, los mutilados, la corte de los milagros, también me aparecían sus ojos y los ojos de la niña, esos ojos que manaban mirada. Se me venía a la mente, mientras hablaba, la voz de Violeta Parra cantando: “Qué dirá el Santo Padre que vive en Roma que le están degollando a su paloma”.

Esa primera niña liberada y su mirada lo resume todo.

Se pudo sacar de su raptora porque mi hermano amenazó con denunciar a la mujer y al juez. Se daban las características previstas en sus propias leyes para tildarlo de tal. De no devolver a la niña robada, serían denunciados por rapto, y ya, la presión, era suficientemente fuerte.

Todo esto formó parte de la historia que me relató estando ya próxima su partida y siendo su aire escaso. Eso trajo en su aliento, apenas suspendido en muy poco viento, cuando ya le trasladaron a la otra habitación de grandes ventanales que dejan ver Lima y su cielo sin cielo, cayendo la noche al tiempo que terminaba su historia de la niña de Atalaya, vuestra historia, nuestra historia. ○

Nunca fui a Perú a verle

Francisco Javier García Hierro

Nunca fui a Perú a verle, aunque su trabajo, lo que él contaba, me parecía fascinante.

A Perico se le notaba, cuando hablaba, como le gustaba hacer lo que estaba haciendo. Esa pasión, ese afecto hacia su trabajo, hacia su gente, se le desbordaba en el discurso.

Todos intentamos hacer con nuestras vidas algo relacionado, de un modo u otro, con lo que siempre hemos sido y pensado de chicos.

Más allá del personaje, Perico fue, es y será mi hermano.

Mis primeros recuerdos de él cuando yo era un crío de siete, ocho años son momentos de reunión familiar, generalmente entorno a la mesa diaria donde nos juntábamos siempre más de diez o doce personas a comer. En mi casa somos de cuchara rápida, y creo que en las familias numerosas esto es bastante común. Todos excepto Perico que, entre cucharada y cucharada, hablaba y hablaba. Repasaba todo lo que había pasado en la universidad, discutía con mi padre de política, nos contaba la última película o seguía leyendo o estudiando algo mientras comía lentamente. Recuerdo nítidamente la voz de mi madre: “¡Come! que se te enfría”, y entonces introducía la cuchara, condescendiente, en el plato pero sin premura.

Recuerdo esos partidos de fútbol, en el pasillo de mi casa, con mis hermanos mayores; las comidas de domingo o de los días festivos, en las que siempre acabábamos cantando, todos, incluido mi abuelo Ramón que intentaba hacerse oír para que sus peticiones fueran incluidas en el repertorio. Recuerdo verle llorar mientras mi hermano le cantaba “... devuélveme el rosario de mi madre...” con mucho sentimiento, o cualquier canción de María Dolores Pradera. O con José Ramón a grito “pelao” cantando en ese inglés que se usaba en España por entonces para cantar las canciones de los Beatles, o los rock&roll de moda: “Awuanba vuluva vulambanbu”.

Recuerdo un día que yo estaba en casa enfermo en la cama de mis padres. Todos se habían ido al colegio, a la universidad, mi padre a la oficina y en la casa quedaba mi madre y la asistenta que le ayudaba. Antes todo se curaba en la cama, con zumos de naranja, ponches de coñac, aspirina y reposo, mucho reposo. Lo bueno era no ir al cole, pero en cambio había que aburrirse en la cama todo el día, y un día entero para un niño tiene muchas más horas que para un adulto. Esto lo sé muy bien. Después de cuatro días en cama el sopor era tremendo, no ocurría nada, nada de nada.

Un día harto ya de tanta maldita convalecencia miraba la puerta desde la cama, esperando que pasase algo, cualquier

cosa con la que vencer mi aburrimiento. De repente veo que se asoma muy rápidamente una mano con una pelota nueva y brillante y enseguida desaparece. Yo pensaba que me lo había imaginado. A los pocos segundos se abrió la puerta de un portazo y allí estaba él con sus gritos retrasmitiendo la salida al campo de futbol de los jugadores y dirigiéndose hacia el pasillo. Recuerdo haber saltado de la cama en pijama, descalzo, y allí me estaba esperando para jugar.

Siempre que le recuerdo en mi mente hay risas, canciones, bailes, a veces charlas en las que intentaba seducir con ese discurso lleno de vivencias, de anécdotas. Recuerdo su discurso político que en ocasiones me ha servido para valorar situaciones personales, para preguntarme, todavía hoy, si mi hermano estaría de acuerdo con lo que estaba haciendo o no. De esa cohesión familiar, de esa alegría, de su presencia, de esa forma de estar con hermanos yo sé que me llevé una huella muy profunda que, aún hoy, sé que es mi principal valor como docente: el saber estar con niños, hacerles sentir seguros y en familia.

No es que toda mi infancia haya sido una película cursi de Walt Disney, pues mi padre se encargaba de vez en cuando de remover el avispero de las pasiones, pero la vida con mis hermanos siempre es un lugar al que regreso feliz.

Mi pasión por la escuela y la enseñanza es un reflejo de ese querer vivir la vida, con los demás, y de buscar juntos una forma de vivir donde el afecto sea la fuerza que nos impulse hacia adelante, colectiva e individualmente.

Antes dije que nunca fui a verle y no es cierto. Le acompañé en sus últimos días. Pero como si fuera una venganza del destino, en el que por otro lado no creo, me vi privado de una experiencia con la que soñé desde los doce años cuando él se marchó al Perú. Me privé de recorrer con él el Cenepa, el Marañón, visitar Yampits, la selva, conocer a su gente aguaruna.

Todavía hoy sufro por no haberlo hecho.

Mi sobrina Malena me enseñó una ventana muy pequeña de la Lima de mi hermano, la taberna donde le gustaba comer los fines de semana después de ir a comprar música con Roberto y Raúl. Es la Bodega Queirolo, del jirón Camaná, una mezcla de taberna bohemia y comedor de cocina tradicional. Allí comimos y brindamos por Perico. Es el único espacio limeño que comparto con mi hermano.

Deseo regresar a la selva, a Chinita, a Malena y a todos los amigos que encontré en Lima durante esos días. Deseo ver con todos vosotros lo que mi hermano me hubiese mostrado de su amado Perú.

Solo cuando por fin entre en la selva volveré a recuperar ese sueño en el que mi hermano en un bote me lleva y va señalando los nombres de los pueblos, las comunidades, las plantas, de los ríos y las personas que amó. Bailaré con vosotros sus canciones, beberé el masato o el pisco sour y amaneceré para brindar: "Con Perico siempre". ○



Los cinco hermanos García Hierro mayores en la verja del colegio donde aprendió a leer Perico, con sus padres y una tía.

Perico, una persona entregada al mundo indígena

Ermeto Tuesta

Cuando yo tenía dos años Perico llegó a la selva peruana, río Cenepa, en la región de Amazonas. Recuerdo que entre los años 1975-1978 llegaban al fundo de la casa de mi padre, Gerardo Tuesta, un grupo de españoles junto con mi hermana mayor Irma Tuesta, más conocida como Chinita. Recuerdo que en la casa de mi papá se realizaban fiestas con todos los demás vecinos de la parcela que tiene el nombre de Tres Unidos. Luego de unos días se desaparecían por un periodo no muy largo. Mi interrogante era de dónde aparecen y hacia dónde desaparecen estos gringos.

A inicios de 1979, durante las vacaciones de la escuela, mi hermana Chinita me llevó al río Cenepa, a Yampits para conocer al grupo de españoles. En plena selva habían construido lindas cabañas. El conjunto parecía un pueblo lejos de nuestra realidad. Pasé mis mejores vacaciones. Desde ese momento siempre esperaba con ansias para que llegasen las vacaciones de la escuela para ir a visitar a los amigos españoles. Cuando ellos llegaban al fundo de mi padre, les atendíamos de los mejor porque eran muy buenos con toda la familia. Algunos amigos viajaban de vacaciones a Chiclayo. Nosotros estábamos felices de viajar cada vacación a Yampits, en el Cenepa.

Cuando terminé de estudiar el colegio secundario mi primera opción fue ser profesor en la zona y luego estudiar en las vacaciones para especializarme en alguna materia. Pero no me gustaba la idea de ser profesor porque no era mi vocación. Andaba muy triste porque mi padre no tenía posibilidades para apoyarme en mis estudios superiores ya que su negocio de comerciante había fracasado por la crisis económica que se sufrió en el primer gobierno de Alan García. Entonces al fondo del horizonte se prendió una luz de esperanza que era Perico. Él me dijo que existía la posibilidad de seguir estudiando con el sistema de beca familiar que él había creado en la familia Tuesta Cerrón. Mi sueño era estudiar odontología pero Perico me dijo que era muy costoso y decidí seguir una carrera técnica de tres años: "Computación e Informática". Cuando estaba a media carrera salió la novedad de los *mouse*. Recuerdo que Perico me dijo, te equivocaste en tu carrera porque han sacado un dispositivo para las computadoras llamado *ratón* y eso va a hacer todo. Le respondí diciendo que alguien iba a tener que manejar el ratón. Hasta el último día de su existencia fui su técnico especialista para realizar el mantenimiento a sus *laptops*. Luego de reparar o instalar un nuevo programa siempre terminábamos sentados en su mesa, conversando de todo un poco y tomándonos unos tragos.

En los años 1995 en la zona de la Coordinadora Regional de Pueblos Indígenas San Lorenzo (CORPI-SL), a partir de las experiencias vivenciales de los antropólogos Alberto Chirif y Alexander Surralles y de expertos indígenas, se introdujo una nueva iniciativa de crear territorios integrales por pueblo indígena. Los veteranos líderes indígenas impulsores de la territorialidad indígena en las provincias Alto Amazonas y Datem del Marañón (Loreto) que ya se fueron a la otra vida, como Mariano Chimpa y Benjamín Chumpi, son dos grandes líderes con quienes tuve la oportunidad de realizar trabajos de titulación de comunidades nativas y cartografía social para la defensa de los derechos territoriales.

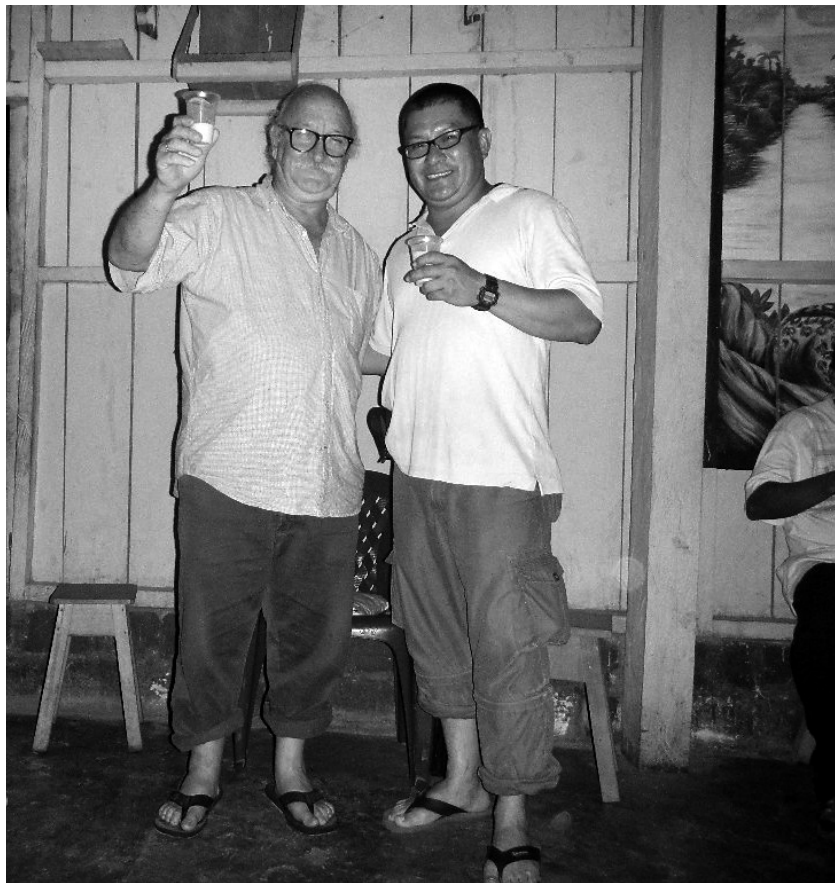
En uno de los tantos viajes que Perico realizaba a la zona de San Lorenzo, me dijo que cuando llegase a Lima me invitaba a su casa para tomar una cerveza. Allí sacó de su maleta unos papelotes trazados con líneas y me preguntó: “¿Esto se puede meter en la computadora y luego sacar mapas de los territorios por pueblo indígena? Me quedé mirando un rato los papelotes. Después de un rato me volvió a hacer la pregunta. Mi respuesta fue sí Entonces puso cara de mucha felicidad y me entregó como 15 papelotes donde los líderes de nueve pueblos indígenas habían dibujado su comunidad titulada y también, su demanda territorial como pueblo. Analicé los papelotes y empecé a sistematizar toda la información en un programa de Sistemas de Información Geográfica (SIG). La sistematización y elaboración de los mapas por pueblo indígena quedó lista en aproximadamente dos meses. Finalmente esos mapas fueron impresos y luego Perico los presentó en un taller con los líderes. Cuando retornó se realizaron algunas correcciones de acuerdo a las sugerencias recibidas en el taller de validación de los mapas que se había realizado en CORPI-SL. Posteriormente los mapas fueron publicados en un libro que lleva por título *Una Historia para el Futuro; Territorios y Pueblos Indígenas en Alto Amazonas*, edición hecha por CORPI-SL, con el apoyo financiero de IWGIA. Desde la

publicación de libro me volví en el especialista de los mapas de Perico y también de las organizaciones indígenas.

Experiencia en Bluefields-Nicaragua

En el año 2003, Claus Kjaerby, ingeniero civil de nacionalidad danesa, era coordinador de un proyecto sobre pueblos indígenas en Nicaragua. Claus había conformado un equipo integrado por dos abogados que eran Pedro García (más conocido como Perico) y María Luisa Costa de nacionalidad nicaragüense, una antropóloga peruana, Frederica Barclay, un geógrafo de los Estados Unidos, Jerry Muller, técnicos locales y dirigentes del pueblo indígena Rama-Kreol, de la costa del Caribe de Nicaragua. Se habían iniciado los procesos para la titulación integral del pueblo indígena Rama-Kreol, luego de una larga espera.

En diciembre de 2004, Perico, por recomendación del geógrafo Jerry Muller, me invitó a viajar a Nicaragua para trabajar en la actualización de los mapas del Territorio Rama-Kreol. El mencionado geógrafo no podía viajar en esa época ya que tenía que realizar otras actividades en su país. Sin pensarlo dos veces acepté la invitación porque para mí era una nueva experiencia trabajar con un equipo multidisciplinario y de mucha trayectoria. Viajamos juntos con Perico de Lima a Managua y luego a Bluefields, en la costa del Caribe. Ahí nos hospedamos en un hotel que conocía Perico y el equipo que había trabajado el año anterior. El coordinador del equipo, Claus Kjaerby, había alquilado un espacio en el hotel donde se armó una especie de oficina. Ahí trabajé durante un mes revisando los mapas, participando en los congresos de las comunidades y capacitando a los técnicos indígenas en temas de cartografía social participativa. Luego de un mes de trabajo se logró imprimir el expediente completo del territorio Rama-Kreol que contenía los estudios de la sustentación jurídica, la antropológica y la cartográfica. Luego que dicho expe-



Brindando con Ermeto Tuesta

diente fuese revisado por los dirigentes, ellos lo presentaron a las autoridades nicaraguenses para su revisión y aprobación. Después de presentar y entregar todo regresamos a Perú. Pasado un tiempo nos llegó la noticia de que el gobierno de Nicaragua había emitido y entregado el título del territorio integral del Pueblo Rama-Kreol. Perico fue el primero en recibir la noticia. Cuando nos encontramos nos pusimos muy felices

por el granito de arena que habíamos aportado para que un pueblo indígena de Nicaragua logre la titulación integral de su territorio.

Después de un par de años nos enteramos que el gobierno de Nicaragua había entregado una concesión dentro del territorio integral para la construcción de un canal transoceánico

para unir la costa del Caribe con la del Pacífico. Hasta ahora se escuchan las noticias que los pueblos indígenas afectados siguen en pie de lucha para que no destruyan su bosque, y no contaminen sus aguas ni su medioambiente.

Durante mi estadía en Bluefields no conocí nada de la ciudad porque me dedique a trabajar todo el tiempo, pero llegué a conocer una comunidad que estaba en una isla del mar Caribe. Fue una excelente experiencia.

Experiencia en San Lorenzo, Provincia Datem del Maraón-Perú

El año 2008 la Municipalidad Provincial Datem del Maraón, mediante ordenanza provincia N°012-2008-MPDM-A, reconoció en su jurisdicción la existencia legal de los pueblos indígenas Awajún, Achuar, Wampis, Kandozi, Chapra, Shawi, Quechua y otros multiétnicos, y estableció procedimientos autónomos de ordenamiento y zonificación territorial para los pueblos indígenas desde su visión indígena.

El año 2010 CORPI-SL convocó una reunión a la que invitó dirigentes y profesionales que colaboraban con la organización indígena para elaborar una metodología de ordenamiento y zonificación territorial desde la visión indígena. En esa oportunidad nos invitaron a Perico y a mí. Participamos en la reunión, y con la experiencia que teníamos de Nicaragua y otros países hicimos una propuesta de metodología para el ordenamiento territorial desde la visión indígena. Luego de una semana de reunión, se logró elaborar dicha metodología que posteriormente se presentó a la asamblea general de las autoridades comunales de los siete pueblos indígenas de la provincia Datem de Maraón. Participaron aproximadamente 250 líderes indígenas entre hombre y mujeres. La convocatoria la realizó CORPI-SL, en coordinación con la Municipalidad Provin-

cial. Después de dos días de debate, la metodología fue aprobada por la asamblea que posteriormente se presentó al Ministerio de Ambiente, al Programa de Ordenamiento Territorial.

Aprobada la metodología, se procedió a realizar trabajos de campo y a sistematizar la información. Se elaboraron mapas de cada pueblo indígena que fueron entregados a la municipalidad y CORPI-SL. En éste proceso, Perico jugó un papel muy interesante porque aportó la interpretación de las normas legales nacionales e internacionales y la experiencia de otros países que realizaron iniciativas y procesos similares.

Desde el año 2008 a la fecha, CORPI-SL ha retomado con fuerza los procesos para el reconocimiento y titulación de los territorios integrales por pueblo indígena. Estos se inician con estudios de sustentación jurídica, antropológica y cartográfica. CORPI-SL me invitó a participar en estos procesos para ser parte del equipo técnico encargado de la sustentación cartográfica. Desde entonces he realizado trabajos con Perico, viajando juntos para participar en los talleres organizados por CORPI-SL, coordinando para la elaboración de los mapas y para las sustentaciones jurídica y antropológica, relacionadas con la cartográfica.

La última vez que viajé con Perico fue al río Morona, a la localidad Puerto Alegría. Allí participamos en un taller organizado por CORPI-SL con el pueblo Wampis. En el evento se trabajó el tema del estatuto del pueblo y de la gobernanza, y se presentó el mapa de corredores biológicos en el territorio integral de este pueblo indígena.

Cuando llegamos a Puerto Alegría no había local para realizar el taller y el encargado de la capilla nos la prestó para realizar el taller. No sé si fue coincidencia o no, pero después del taller el pueblo Wampis empezó a marcar con fuerza su norte en el pro-

ceso de territorio integral. A la fecha tiene avanzado su estatuto y un organigrama de cómo estaría conformado su gobierno.

Desde 1998 a la fecha trabajo a tiempo completo en el Instituto del Bien Común, pero cada vez que tenía que viajar o realizar algún trabajo con Perico, siempre he salido de vacaciones para colaborar con él, porque trabajar con Perico implicaba nuevos aprendizajes. Siempre tomé estos viajes como una forma de capacitación para así mantenerme actualizado en los temas del mundo indígena y otros, como la música. Trabajar y viajar con Perico era lo más divertido de la vida.

Perico siempre estará presente en mi vida diaria porque él fue quien me guió para marcar mi carrera técnica. En honor a él siempre trabajaré aportando con mapas para la defensa de los derechos territoriales de los pueblos indígenas. Siempre además manteniendo la humildad, honestidad y lealtad. Perico es un ejemplo de cómo vivir la vida plena, trabajando por una causa, manteniendo una posición, siendo coherente en lo que se dice y se hace, compartiendo y enseñando a los demás, bailando, tomando y comiendo con la familia y amigos. ○

Pedro, contado a mi hijo

Alexandre Surrallés

Cuando supe que Pedro había fallecido sentí inmediatamente muchas ganas de escribir. Muchas ganas de contar el privilegio que ha sido para mí poder conocerlo y compartir tantos buenos momentos de mi vida con él. La noticia me llegó el mismo día que mi primer hijo cumplía un mes de vida, y pueden imaginar los sentimientos confusos que esto supuso. Pero no sé muy bien porqué, ni cómo describirlo, en el fondo sentía que Pedro se encontraba de alguna forma en esta vida de mi hijo que está empezando. Quizá porque, cuando sea un poco mayor, le voy a contar que conocí a Perico, un hombre cuya integridad, coraje y entrega deberían ser ejemplo para él, como lo fueron para mí. Y esto es lo que le contaré a mi hijo.

A Pedro, yo llamaba así a Perico, lo conocí hace ya muchos años. Poco después de mi primera llegada al Perú, poco después de mis primeras andanzas por la selva. Debía ser el año 1993, en que me encontraba colaborando con los dirigentes de la entonces llamada Aidesep San Lorenzo. En la pequeña oficina al borde del Marañón con techo de calamina, compartía mis días con Mariano Chimpa, Julián Taish y con el coordinador, Gil Inoach. Por aquel entonces, yo estaba descubriendo la realidad del movimiento indígena, sus logros, sus limitaciones, sus contradicciones, pero sobre todo los problemas inmensos a los que unos pocos

dirigentes, armados solo de mucha voluntad, debían hacer frente: amenazas terribles que se ceñían sobre los pueblos indígenas que empezaban a descubrir los costos de encontrarse en el camino de las compañías extractivas y de la expansión del frente colonial en sus tierras.

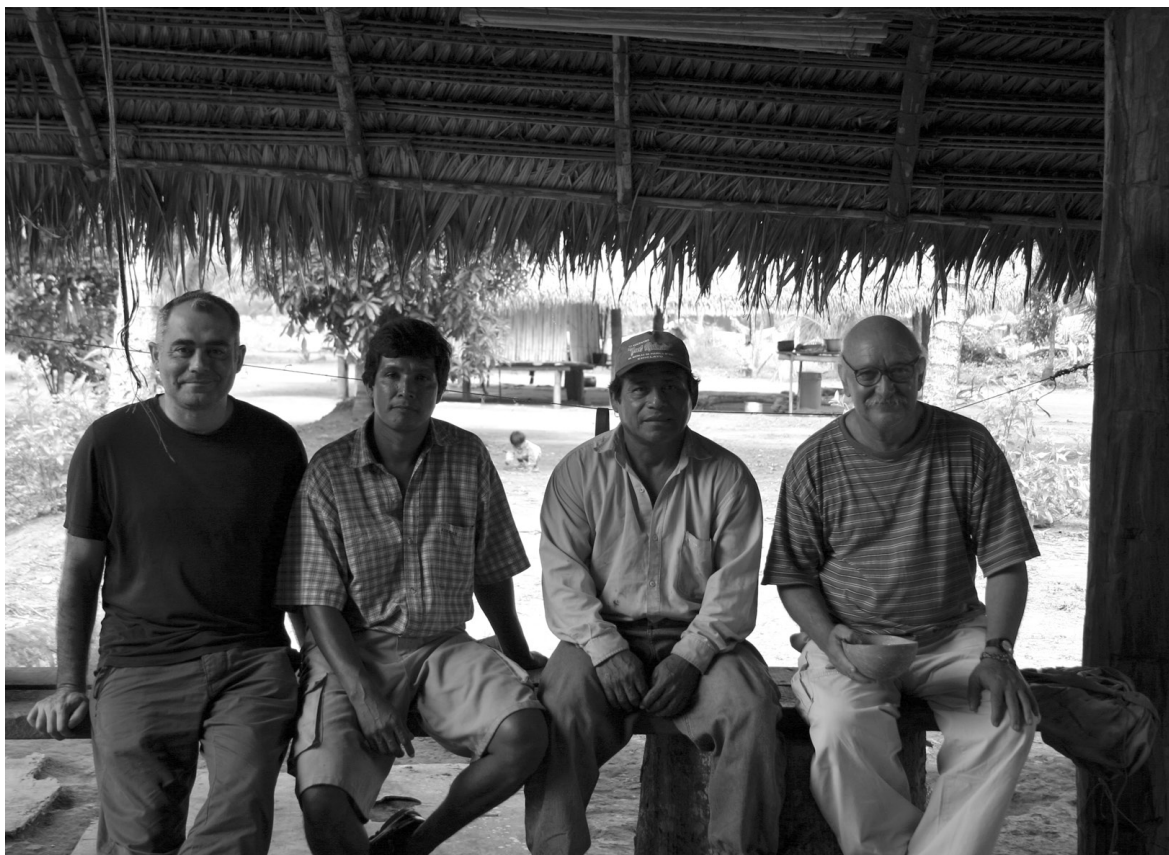
Mi labor consistía en un apoyo técnico en todo lo que hiciera falta en una oficina donde no había otro profesional peruano o extranjero que ayudara. Y esto para un territorio inmenso, quizá el espacio más grande de América donde viven de forma continuada varios pueblos indígenas con culturas vigorosas y sin áreas colonizadas al interior. Tenía un pequeño escritorio con una máquina de escribir cubierto por muchos papeles, borradores de informes, apuntes de proyectos, oficios a medio redactar... En frente, en el mismo despacho, se encontraba la mesa de Gil que recibía durante el día a comuneros, apus y dirigentes de las federaciones que llegaban desde los puntos más remotos navegando varios días para buscar apoyo en Aidesep y poder solucionar los problemas más intrincados. En los otros tres despachos se encontraban el resto de dirigentes y en uno de ellos, la radio: la importantísima radio. En la era de los teléfonos celulares es necesario decir que entonces la radiofonía era el único medio de comunicarse en buena parte de la selva peruana. También el único medio de comunicación con Lima, es decir con la sede de Aidesep.

Fue por radio que tuve, creo, mi primera conversación con Pedro, aunque fue un tanto accidentada. Cada día, Gil, Julián o Mariano, cuando revisaban las posibles soluciones a los problemas que acontecían en la oficina, un nombre resaltaba en las conversaciones: Perico. ¡Hay que pedir consejo a Perico! ¡Tenemos que comunicarnos urgente con Perico! ¿Dónde se encuentra el doctor Perico? Eran exclamaciones cotidianas de unos dirigentes superados por cuestiones legales, políticas y organizativas que solo confiaban en aquel tal Perico para solucionar. Casi de oficio, los dirigentes intentaban comunicarse con él por radio de forma cotidiana para resolver dudas, pedirle consejos, soluciones o argumentos sobre casi todo. Pero ¿quién era Perico?, me preguntaba yo sorprendido. Según entendí era un madrileño que poco después de terminar sus estudios de derecho en España se fue para la selva peruana para colaborar como abogado en pro de los derechos de los pueblos indígenas. Ahí empezó mi admiración por aquel Perico que no conocía todavía. Poco tiempo después, cuando los dirigentes de Aidesep San Lorenzo empezaron a confiar en mí, me ocupaba directamente de algunos asuntos y, como ellos mismos, empecé a pensar en la solución milagrosa: Perico. “¡Si pudiera tener un consejo que me pudiera ayudar de alguien como Perico que tiene una visión de conjunto”, pensaba yo en mis adentros, superado por la magnitud de los problemas a los que debía dar respuesta inmediata! Un día decidí hablar directamente con él. No me acuerdo de la gravedad del asunto. Pero con la ayuda del radiofonista contacté con Aidesep Lima y pregunté por Perico. “¡En diez minutos estará en el aire, cambio!” Escuché decir al radiofonista de Lima. Diez minutos más tarde, agarré de nuevo el auricular, hecho un manojo de nervios ante la expectativa de por fin comunicarme con él. “Aló, aló, doctor Perico, aquí San Lorenzo, soy Alex, el asesor de la oficina...”. Desde Lima, Perico: “Aló, ¿con quién hablo?...”. Desde San Lorenzo: “¡Soy el asesor que quería preguntarle...!”. La comunicación era mala, Pedro no me entendía, yo no lo entendía a él. El problema,

claro, no eran las interferencias, ni las baterías, sino que yo no sabía todavía hablar por radio, a pesar de haber recibido las instrucciones pertinentes. Con los nervios del momento, mi destreza empeoraba. Al final, Perico, con ese tono de voz entre indignado y enojado, tan característico y tan entrañablemente gracioso, exclamó: “¡No tienen a nadie que sepa hablar por la radio, carajo!”.

Mi vida en la selva continuó más allá de ese incidente divertido. Empecé a conocer la región más allá de San Lorenzo. Pasé un largo periodo con los Candoshi del río Chapuli. Visité numerosos asentamientos de otros pueblos indígenas: Awajun, Quechua, Kukama, Shawi... titulando comunidades, participando en asambleas, recopilando informaciones, ya sea acompañando a los dirigentes de San Lorenzo o con los dirigentes locales de las federaciones. A veces por mi cuenta, con los comuneros. Y lo que había oído de los dirigentes de San Lorenzo, lo escuchaba allí donde estuviera en la selva: todo el mundo quería los consejos del doctor Perico. Que si el doctor Perico dijo esto, que si el doctor Perico propuso aquello. Incluso chistes y expresiones cómicas que algún día había supuestamente contado Perico, se repetían sin cesar por comuneros indígenas por doquier, a veces intentando imitar su acento español para hacerlos todavía más divertidos. Por allí donde pasaba Pedro, dejaba memoria de su presencia. ¿Cómo podía alguien, nacido tan lejos de allí, ser tan apreciado y recordado por todas estas gentes?, me interrogaba asombrado.

Meses después de mi intercambio radiofónico frustrado tuve la oportunidad de encontrarme con él, de conocerlo por fin en persona. No recuerdo de dónde venía ni para qué, pero me acuerdo perfectamente de lo demás. Fue en uno de los puertos de San Lorenzo, llegaba con un bote grande y el Marañón estaba muy bajo. Venían varios colaboradores de Aidesep de Lima y debían alojarse en la misma casa donde yo vivía. Me acerqué al puerto y me presenté a Pedro.



Comunidad candoshi de Barranquillo, río Chapuri, con Alexandre Surrallés (a la izquierda de la imagen) y dos motoristas de Yurimaguas. 2007

Agarré las dos bolsas de equipaje que cargaba y le guié hasta la casa. Allí le ofrecí una botella de miel de la selva de las dos que me había regalado una anciana candoshi días antes. No sé si comprendió lo que quería significarle con esta ofrenda, pero no importa... fue la forma que encontré para expresarle todo mi respeto y admiración. Durante los días que estuvo por San Lorenzo tuve la oportunidad de

compartir largos momentos con él, junto con otros dirigentes y demás personas. Por primera vez pude pasar con él un rato, de los muchos que por suerte se repitieron en los años siguientes, de intensidad intelectual, de apertura de espíritu, de vivacidad dialéctica, y de amistad y buena vida.

A este primer encuentro se sucedieron muchos más, sobre todo en Lima. A cada viaje que emprendía a Perú esperaba con inquietud el momento en el que debía encontrarme con Pedro. En su casa, bebiendo algo en el bar Queirolo o comiendo un ceviche en alguna parte, los momentos que conseguía arrancarle para conversar eran una autentica maravilla. A pesar de que muchas veces los puntos de vista eran divergentes en aspectos puntuales, siempre compartí esta admiración para con los pueblos indígenas. En especial, esta idea que alguna vez me había expresado, según la cual estos pueblos tienen algo que enseñar al conjunto de la humanidad que ha entrado en un camino sin salida de consumo desmesurado y expolio de los recursos naturales, con el consiguiente aumento de los conflictos, las injusticias y el riesgo de un colapso ecológico general.

No voy a intentar resumir aquí los aportes fundamentales de Pedro al derecho y la acción política de los pueblos indígenas. Otros tienen las competencias y el conocimiento necesario para hacerlo mejor que yo. Tampoco voy a resumir lo que ha sido el fruto de una amistad también intelectual en términos de aportes al tema. He tenido la gran suerte de coeditar un libro colectivo sobre las percepciones del territorio indígenas, y de escribir otro libro a medias con Pedro sobre la necesidad de buscar un reconocimiento jurídico a los territorios integrales de los pueblos indígenas. Con relación a las muchas cosas que había emprendido con Pedro, sólo quiero decir que, si tuviera a alguien a quien rogar, le pediría con todas mis fuerzas que concediera a mi querido amigo diez años más de vida para terminar lo que teníamos pendiente. ¡Solo diez más!

Lo único que me gustaría tratar aquí y ahora son algunas de las cualidades genuinas de este gran hombre, o algunas de las que despertaron en mí mayor respeto y admiración.

A diferencia de otros juristas con los que he trabajado, a Pedro le interesaba la situación real de los pueblos indígenas. No se contentaba con las reflexiones abstractas, autorreferenciales y despegadas de toda realidad, características del pensamiento jurídico. Él quería ejercer su reflexión jurídica *in situ*, inmerso en un mundo complejo, incluso contradictorio. Por esto se interesaba por la antropología como nunca he visto interesarse a ningún jurista, y casi a ningún no antropólogo. Le fascinaba comprender los sistemas de parentesco, sus traducciones en los modelos de asentamiento y las formas de ocupación del espacio territorial en su conjunto. Le interesaba todo el esfuerzo de la antropología para dar cuenta de la realidad de la existencia de los no-humanos y sin embargo personas de “pleno derecho”, si se me permite la expresión, entre los pueblos indígenas. Podría continuar con la lista de temas, pero solo diré que no se conformaba con una visión superficial; necesitaba comprender el fondo de la cuestión porque necesitaba este conocimiento. Así, todo lo que le contaba con relación a mis propias investigaciones en antropología era en seguida procesado por su curiosidad e inteligencia en aras de una posible aplicación para el avance de la lucha de los pueblos indígenas y el buen fundamento de sus derechos.

Porque toda su energía estaba precisamente dedicada a esta labor, de la que hizo su vida: la lucha de los pueblos indígenas ante la grosera injusticia a la que están sometidos por los inmensos poderes económicos y políticos que, sin cesar desde la llegada de los europeos en América, gobiernan el continente. Pedro tenía un gran corazón escondido en su carácter vivaz y determinado. Y por su gran corazón se dedicó toda su vida a luchar contra algo que le debió conmovir de joven, supongo yo, recién llegado a la selva: cómo unas personas libres y soberanas, viviendo tranquilas bajo el manto de sus bosques, en contacto con los otros seres vivos que les rodean, pueden ser tan

brutalmente asediados, maltratados, despreciados. Cómo estas fascinantes filosofías indígenas sobre la relación con la naturaleza, expresadas, por ejemplo, en la poesía sutil de los cantos mágicos amerindios, pueden ser aniquiladas sin concesión por la vulgaridad de unas ideologías supremacistas que, desgraciadamente siguen vigentes como nunca, con las nefastas consecuencias que todos conocemos para los pueblos indígenas. Cómo tanta belleza, color, humildad y vida puede ensuciarse de dinero, violencia, mentira y prepotencia. Lo de Pedro era más que un compromiso político, era un compromiso vital absoluto. Una necesidad como el aire que respiraba. Pero nunca, eso sí, le sentí el más mínimo paternalismo. Nunca fue para él una entrega, una forma de sacrificio por los otros, ni de salvación para sí. Para él, su dedicación era un compromiso vital, en el sentido más estricto de la palabra, porque lo que quiso hacer con su vida siempre lo hizo con pasión, entusiasmo y gozo. Lo hacía porque le gustaba hacerlo y punto.

Y lo que le gustaba realmente era estar con la gente. Compartir con todo aquel que se acercaba a él con sencillez. Esta era su verdadera vocación. Su fuente de felicidad. El

secreto de su integridad, porque teniendo el don del gusto por los otros, tienes todo lo que se necesita en esta vida... esta que vivió con intensidad y con autenticidad.

La última vez que le vi fue en su casa. Ya estaba enfermo y había pasado varios periodos en el hospital. Yo debía viajar a Europa, después de pasar un tiempo en Perú, y quería despedirme de él como siempre hacía en mis viajes. En aquel momento, no pensé que era la última vez que le vería, porque no pensaba posible este desenlace. Estuvimos como siempre hablando intensamente de una cosa y otra. Su vigor era el habitual. Nada hacía pensar que pocas semanas después nos dejaría. Después de pasar un par de horas hablando, entró Chinita en el salón y se sentó con nosotros para conversar. Al día siguiente debía ir al hospital temprano para internarse de nuevo, para más pruebas y tratamientos. Me contaban todo esto y, en un momento dado, Chinita y Perico, se dieron la mano, como jóvenes enamorados.

Este fue, hijo mío, Pedro. Una persona libre. Un gran amigo que vivirá siempre un mi recuerdo. ○

Caminando con Perico

Gil Inoach

De repente un 5 de abril de 1992 sentimos un sacudón nacional con el golpe de Estado que disolvió el Congreso de la República. Lo que vino por inercia no a todos nos agradó cuando la dictadura empezó a echar sus raíces. En principio, el golpe de Estado fue respaldado y aplaudido por la mayoría de peruanos. Para justificar tal medida, Alberto Fujimori, quien en ese entonces era presidente, dijo en su mensaje a la Nación que había tomado esta decisión con el objetivo de limpiar al país de la corrupción y de la violencia social, culpando de este mal al viejo sistema político de la partidocracia. Los líderes indígenas supusieron que la burocracia y la desidia de los responsables políticos en la administración pública hacían que los derechos de los pueblos indígenas fuesen constantemente postergados, lo cual se iba a revertir con las riendas del proceso de reconstrucción nacional que el gobierno anunciaba tras el golpe.

No conocíamos mucho cómo estaba estructurado el Estado y creíamos que pronto se regularizaría la situación. Las organizaciones indígenas en su mayoría conocían el camino de la gestión pública bajo el mecanismo de la democracia que garantizaba la Constitución de 1979.

Después del autogolpe, el gobierno creó una figura mesiánica de reconstrucción nacional basada en una serie de cam-

bios que tenían como objetivo hacer una reforma estructural del Estado peruano. Entre las medidas anunciadas estaba la reforma constitucional. Para ello el gobierno convocó a elecciones para elegir “Congreso Constituyente Democrático (CCD)”. En 1993, el CCD dio una nueva Constitución que reemplazó a la de 1979. En ella se redujo la protección legal de las tierras comunales. Las garantías de inalienabilidad e inembargabilidad que protegían los derechos territoriales de las comunidades nativas y campesinas fueron anulados y sólo quedó el principio imprescriptibilidad pero sin mucha fuerza.

Las titulaciones de comunidades nativas empezaron a disminuir desde el año 1994, reduciéndose a su mínima expresión el año 1995, cuando solo se titularon dos de ellas en toda la provincia de Alto Amazonas.

Con reglas de juego invertidos a partir del golpe de Estado necesitábamos reforzar el mecanismo de protección autónoma de los territorios indígenas. Pues es ahí donde apareció Pedro García Hierro.

Pedro García era un español madrileño que había venido al Perú en 1971 invitado por la misión de Santa María de Nieva. Pero luego se distanció de esta y junto con sus amigos se insta-

ló en el río Cenepa, en la localidad de Yampits, para poner sus conocimientos al servicio del pueblo Awajún de esa cuenca. Trabajó mucho en la fundación de Consejo Aguaruna y Huambisa, en 1976.

Pedro, al que con cariño le decíamos Perico, era un profesional del Derecho que se recibió como abogado en Derecho Agrario en la universidad de Complutense. Era de los tipos que se había comprado pleitos por la causa de los pueblos indígenas. Cuando apenas se había creado el Consejo Aguaruna y Huambisa, apoyó la fundación en Lima de una organización indígena de carácter nacional para agrupar a las organizaciones indígenas de toda la Amazonía peruana. No dudó en apoyar esta iniciativa hasta ver materializada la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (Aidesepe), en 1980.

Cuando Perico llegó al Perú y se instaló en el río Cenepa se informó de la creencia de los Awajún y Wampis, (ambos de la familia Jíbaro) que las prácticas agrícolas provenían de las enseñanzas de la madre de la tierra llamada Nugkui, que la fauna y la flora silvestre era regentado por Tijae que se oculta en los cerros y que Tsunki era un ser que cuida a todas las especies acuáticas. También se había enterado de la creencia en Ajutap (espíritu de los ancestros y proveedor de poder espiritual) y de los lugares sagrados que los viejos escogían para meditar y fortalecerse espiritualmente. Entonces, lejos de pensar que estas creencias eran cosas del pasado, se dio cuenta que no eran simples creencias que terminaban en cuentos y leyendas, sino que ellas evocaban acontecimientos históricos que describían oralmente el modo de cómo se concibió el conocimiento y se dio partida de nacimiento a la cultura de aquellos pueblos en el territorio que ocupaban. Perico pronto se dio cuenta que existía de parte del pueblo jibaro un fuerte vínculo espiritual con su territorio, de modo que comprendió que el sistema jurídico consuetudinario de los pueblos indígenas tenía como epicentro el territorio.

Con Pedro García nos conocimos por primera vez en 1986 cuando me invitó a almorzar en el departamento donde residía con su familia. Ahí conocí a Chinita, su esposa.

De manera más cercana lo conocí cuando la Constitución de 1993 nos puso en apuros. En aquel entonces era asesor jurídico de Aidesepe. En esos años yo desempeñaba el cargo de coordinador de la oficina regional de Aidesepe en San Lorenzo. Con el análisis jurídico de Perico comprendí que si las comunidades no se enteraban a tiempo sobre los cambios de las reglas de juego que traía la nueva Constitución respecto de las tierras comunales, los comuneros podrían ser sorprendidos por una corriente política gubernamental que pregonaba con reverencia los supuestos beneficios que traería la economía de mercado.

Perico decía que la historia de la expropiación sistemática de las tierras indígenas parecía repetirse exactamente como lo había sido en el tiempo de la dictadura de Simón Bolívar que decretó que las tierras de las comunidades fuesen repartidas entre los comuneros para que pudiesen venderlas y enajenarlas de cualquier modo.

En la versión moderna, el artículo 89^a de la Constitución de 1993 parecía parafrasear el Decreto de Bolívar al establecer que “Las Comunidades Campesinas y las Nativas... Son autónomas en su organización, en el trabajo comunal y en el uso y la libre disposición de sus tierras, así como en lo económico y administrativo dentro del marco que la ley establece”.

Trataba de entender el verdadero sentido de la anulación de los principios que protegían los territorios comunales. Con la Constitución de 1979 las tierras de las comunidades nativas eran inalienables, inembargables e imprescriptibles, pero con la anulación de los primeros dos principios por la de 1993, la situación se tornaba preocupante. Los líderes



Con Gil Inoach en Asunción, Paraguay, 2014 – Foto: Alejandro Parellada

de las organizaciones indígenas se preguntaban ¿qué objetivo perseguía la nueva Constitución al anular principios que justamente garantizaban que las comunidades fueran protegidas frente a cualquier intento de alteración jurídica que pudiese amenazar seriamente su existencia?

Los congresistas y los políticos que defendían la Constitución de 1993 sostenían que el gobierno gozaba de amplia simpatía del sector empresarial, sobre todo, del sector privado extranjero que tenía intereses en inversiones en el Perú. Había empezado la era de la privatización de los servicios públicos. Cuando los políticos decían que la nueva Constitución era

más eficiente en términos de conducción del país a la modernidad, uno que no estaba enterado de cómo funciona el mundo de los negocios se preguntaba ¿de qué manera se traduce en hechos aquella eficiencia? Pero en la medida que nos fuimos enterando que el Ejecutivo estaba alistando una serie de políticas que se concretarían en la concesión masiva de tierras amazónicas, nos apresuramos también para buscar una estrategia para prevenir que estas medidas sorprendieran a las comunidades.

A principios del año 1995 entró en vigencia el Convenio 169 de la Organización Internacional de Trabajo (OIT), que había sido aprobado por el Congreso en diciembre de 1993.

Contradictoriamente, el 17 de julio de 1995, el gobierno promulgó la Ley N° 26505 “Ley de la Inversión Privada en el Desarrollo de las Actividades Económicas en las Tierras del Territorio Nacional y de las Comunidades Campesinas y Nativas”. Esta ley no fue buena noticia para las comunidades indígenas por cuanto debilitaba sustancialmente el DL 22175, ley de comunidades nativas.

El carácter de propiedad colectiva de las tierras perdía su esencia a cambio de una figura que promovía su fragmentación. La ley incentivaba que las comunidades tuviesen acceso a crédito bajo diversas formas asociativas y empresariales, lo que a juicio del gobierno las colocaba en la puerta de oportunidades del progreso, pero para el colectivo indígena esto no era otra cosa que una carnada para involucrarlo en el juego de la economía de mercado e hipotecar su futuro a costa de sus tierras. Se temía que las áreas cedidas en uso y las áreas de usos tradicionales formaran parte del plan de arrebato de territorios indígenas para ofrecérselo a terceros. Los voceros oficialistas anunciaban desde diferentes medios de comunicación las facilidades que el Estado ofrecía para la titulación de predios individuales o por asociaciones empresariales y el proceso de reconocimiento de las comu-

nidades y titulación de sus tierras se entrampaba en excusas gubernamentales de falta de presupuesto. El gobierno central promovía fuertemente políticas de titulación de parcelas individuales.

En la lógica de mercado y de economistas que piensan que el mundo solo se mueve con el dinero todas las sociedades tendrían la oportunidad de progreso que ofrecía la nueva Constitución. Por eso, los operadores de la política que apostaban por lograr que estos cambios llegasen pronto, actuaban convencidos que la anulación de las garantías de inalienabilidad e inembargabilidad llevarían a los indígenas hacia la modernidad. Algo similar a la creencia que había que el mestizaje instauraría en el Perú una cultura homogénea. Solo que para el presente caso era el dinero como sinónimo de desarrollo para todos. El tiempo demostró que el mestizaje no logró homogenizar las culturas originarias del país.

Los pueblos indígenas optaron por manifestar que para el desarrollo estaba en primer lugar la seguridad jurídica de sus territorios.

Se pretendía, por un lado, garantizar la estabilidad jurídica de la inversión privada concesionando tierras inexploradas a terceros para que las empresas tuviesen la tranquilidad de hacer negocios. Pero ¿por qué entonces se disminuía la protección constitucional de los derechos territoriales a las comunidades nativas? ¿Acaso las comunidades no necesitaban tener estabilidad jurídica respecto a sus derechos territoriales para poder desarrollarse? ¿Era social y culturalmente ceñido a los principios de justicia dejar en desventaja a las comunidades indígenas para que la disminución de sus derechos territoriales pusiese en ventaja al poder económico que sí gozaba de un blindaje jurídico? Estos interrogantes arrojaron como respuesta la necesidad de unir fuerzas entre los nueve pueblos del Alto Amazonas¹ para defender sus derechos.

Ante la negativa de titulación y ampliación de las comunidades dejamos de insistir en la vía administrativa y optamos por trabajar silenciosamente para auto demarcar todos los espacios ancestrales que, según el Estado, eran áreas de libre disponibilidad.

El artículo 89° de la Constitución de 1993 tenía un doble sentido.² Consagraba por una parte el carácter autónomo de la organización comunal, lo cual era bueno. Por otro lado abría las puertas para el uso y la libre disposición de las tierras comunales, lo cual significaba que la real protección de sus tierras dependía de los comuneros y no del Estado. Es decir, si las comunidades quisieran parcelar sus tierras estaban en la potestad de hacerlo por acuerdo comunal y si decidieran venderlas tampoco estaban impedidas. Los riesgos que la nueva Constitución había abierto eran tremendamente peligrosos.

En el último párrafo del artículo 88° de la Constitución se establecía que “Las tierras abandonadas, según previsión legal, pasan al dominio del Estado para su adjudicación en venta”. En esas circunstancias era lógico prever lo peor. La población indígena tiene una forma particular de usar su tierra que dista mucho del uso que dan los *apach*³. Para la sociedad no indígena, uno es propietario del suelo que lo tiene en pleno uso sea para fines agrarios o pecuarios. Si con esta mirada se establece como indicador de abandono toda superficie del suelo no cultivada, ¿entonces las áreas que mantienen las

comunidades sin “trabajar” entrarían en la figura de abandono? ⁴ Era una incógnita.

Esta situación colocaba a los indígenas de la región en un estado de incertidumbre y tenía que ser respondida de manera orgánica y contundente. De modo que se creó en Aidesep – San Lorenzo una figura de socialización y debate permanente de la problemática, al que se le denominó Parlamento Indígena.

Necesitábamos de aliados profesionales para capacitar en Derecho a los líderes y dirigentes de las organizaciones indígenas que llegara para participar en el Parlamento Indígena. Pedro García (Perico), pese a tener responsabilidades mayores en los quehaceres institucionales de Aidesep, arregló sus cosas y organizó su tiempo para atender la oficina de San Lorenzo. De este modo organizamos un programa de capacitación legal. Se trataría de un sistema de capacitación que tuviera objetivos comunes y apuntara a resultados concretos: defensa del territorio.

Nos poníamos a reflexionar con Perico sobre la suerte que correrían las comunidades nativas. Él tenía un conocimiento del valor que daba el pueblo indígena a su territorio, pues no en vano vivió en el río Cenepa con los Awajún de esa cuenca por muchos años desde que vino de España de joven. Incluso tenía una esposa Awajún. Además, en su agudeza del análisis de la situación se notaba claramente que se había puesto a pensar en cómo interpretar en términos de Derecho la forma de uso que daban los pueblos indígenas a sus bosques, sus territorios y los recursos naturales.

1 Awajún, Achuar, Wampis, Kandozi, Chapra, Shawi, Quechua del Pastaza, Kukama–Kukamiria y Shiwilo.

2 Artículo 89°.- “Las comunidades Campesinas y las Nativas tienen existencia legal y son personas jurídicas. Son autónomas en su organización, en el trabajo comunal y en el uso y la libre disposición de sus tierras, así como en lo económico y administrativo, dentro del marco que la ley establece. La propiedad de sus tierras es imprescriptible, salvo en el caso de abandono previsto en el artículo anterior. El Estado respeta la identidad cultural de las Comunidades Campesinas y nativas”.

3 Hombre blanco, mestizo, colono.

4 Finalmente, la ley de tierras 26505 en su artículo 5° señala que el abandono mencionado en el segundo párrafo del artículo del 88° de la Constitución Política solo se refiere a las tierras adjudicadas en concesión por el Estado, en los casos de incumplimiento de los términos y condiciones de aquella.

El colono tiene una forma de justificar su ocupación. Suele trabajar noche y día para abrir el bosque, sembrar arroz y criar ganado. Para el invasor las plantas y los ganados son la mejor carta de presentación para que cualquier autoridad agraria o el juez legitimaran su posesión.

Una vez le consulté a Pedro García cuál sería el Derecho a invocar ante las autoridades del Estado para justificar el aprovechamiento esporádico que aplican los pueblos indígenas a sus tierras y los recursos naturales.

¿Cuándo un comunero fabrica la cerbatana, lo hace pensando en usarla en una sola campaña de caza?, me preguntó Pedro García.

Luego me dijo:

Los viejos usan la cerbatana para cazar y luego la guardan en su lugar cuidando que nadie la toque sin su consentimiento. El viejo siempre mantiene limpia su cerbatana. Si no necesita ir de caza, revisa permanentemente el agujero de la cerbatana para evitar que algún insecto se aloje en su interior. Por el hecho que la cerbatana no se use diariamente para cazar, nadie puede quitártela argumentando que esa cerbatana la tienes en vano. El viejo dueño de la cerbatana sabe en qué momento usar y en qué momento guardar a buen recaudo su herramienta de caza. Pues así lo mismo es el uso que los indígenas le dan a sus tierras y territorios. Aprovechan sus tierras, los bosques y los recursos naturales y luego dejan que descansen. Mientras tanto vigilan de manera permanente que nadie altere el orden como de lo manejan. El dejar descansar la tierra, el bosque y los demás recursos que hay dentro no significa que están en abandono, como tampoco tendría lógica que alguien te diga que tu cerbatana está en estado de abandono

cuando en realidad la tienes bien cuidada para usarla en la próxima caza.

Ese ejemplo tenía mucha lógica. No era necesario que los pueblos indígenas destruyeran su bosque para demostrar que trabajan la tierra, porque esto sería como destruir la cerbatana. El hecho que no tengamos desierta, talada, la selva no significaba que las tierras de las comunidades están abandonadas. Perico reflexionaba una y otra vez sobre los derechos al territorio de los pueblos indígenas. Cuando el Convenio 169 de la OIT entró en vigencia en 1995, todas las interpretaciones del derecho consuetudinario de los pueblos indígenas sobre sus territorios que Perico divulgaba en sus charlas y capacitaciones cobraron fuerza y respaldo jurídico.

Todo lo que Perico abordaba en sus charlas y en sus clases de capacitación acerca de los derechos territoriales en base a las historias y el tratamiento que daban los ancestros a sus territorios, nos fue abriendo la mente hacía un reencuentro entre el pasado y el presente. Primeramente hay que valorar lo nuestro.

Creíamos que la ley marcaba la base del derecho al territorio y los recursos naturales, y es por eso que considerábamos elemental conocer las normas respectivas. Pero gracias a Perico llegamos a comprender que más que la ley, la fuerza para defender con mejores argumentos los derechos territoriales radica en los valores de la relación espiritual que tenían nuestros viejos con el territorio y los recursos naturales.

Las cosas cobran importancia cuando uno las valora y recuerda. En los 70 observaba en mi tierra chacras en las riberas del río y a las mamás que iban presurosas sorteando el cascajal para llegar temprano a sus yucales. Cualquier viajero se distraía observando tortugas que solían salir de las profundidades del río para solearse, colocándose en las palizadas. El bosque denso revelaba su naturaleza paradisiaca con el

canto de las aves y del mono aullador. Había más bosque virgen que tierra trabajada. Veintidós años más tarde el paisaje no se había alterado nada. Las aves montete, los tucanes, los loros y perdices seguían cantando en los bosques, durante las madrugadas y las mañanas. Nadie abrió el bosque más de lo debido. El bosque seguía virgen como siempre.

Esos bosques estaban siendo utilizados según su función y de acuerdo a la idiosincrasia de la población. Sin embargo, esa forma de uso no era compatible con el pensamiento de los blancos o de los gobernantes de turno. Los conflictos de tierras que habían ocurrido en el Alto Marañón en los años 80 lo decía todo. Los colonos ingresaban de frente a talar el bosque pensando que eran libres tan solo porque no encontraban plantaciones, casas, chacras ni pastos. Luego venían las confrontaciones. Se observaba en todos los casos que las autoridades estaban más a favor del colono con la consigna de que “la tierra es para el que la trabaja”. El trabajar era sinónimo de destruir el bosque para reemplazarlo con cultivos y pastos para el ganado. Había razón para preocuparse.

No había tiempo que perder. Teníamos que acordar medidas internas para proteger los territorios ancestrales de manera colectiva. En una reunión de emergencia que se realizó en San Lorenzo, los líderes indígenas pertenecientes a los nueve pueblos indígenas acordaron reafirmar sus territorios ancestrales. Esa medida consistía en que cada pueblo se hiciera cargo de delimitar sus territorios ancestrales.

El trabajo de delimitación del mapa territorial se inició con el pueblo Shuar (Wampis) de Morona, en la comunidad de Bagazán, congregado en Organización Shuar de Morona (Oshdem).

El primer esbozo del mapa del pueblo Shuar de Morona estaba listo en papel en un día de trabajo. El siguiente día, lo empleamos para el intercambio de pareceres respecto al te-

rritorio entre todos los participantes, abriendo debates para su discusión y aprobación, acompañados con dinámicas de reflexión sobre el futuro del colectivo.

Ahí escuche el discurso de los viejos, profundos conocedores de su cultura y su territorio, del que Perico hacía réplicas en las capacitaciones y por donde iba.

En estas circunstancias, Ramón Shirap, que participaba en representación de San Juan de Morona, tomó la palabra para expresar ante el público su parecer:

Mi existencia como persona no me dice mucho si solo hago valer mi derecho de propiedad como hacen los apach. En este caso, tengo chacras y casa para vivir, pero eso no me es suficiente para garantizar mi pervivencia a largo plazo si no es por los recursos que encuentro en el bosque para satisfacer mis necesidades. Mis nietos, ¿dónde van a vivir y de dónde van a comer? Gracias a mis abuelos conozco qué vegetales son buenos para sanarse de enfermedades naturales y tengo habilidades para distinguir los valores de uso que tiene cada especie de árbol. Para mí el bosque es similar a un mercado de donde uno se abastece de todo tipo de necesidades. Es también parecido a un hospital porque cojo las plantas que necesito para curarme. Pero el bosque no sólo me abastece de necesidades materiales, sino, también me alimenta de fortaleza espiritual para seguir luchando contra los avatares de la vida que la cotidianidad me presenta, como bien nos anticipó Etsa.⁵

5 Un antepasado poderoso que enseñó a los hombres para perfeccionar sus habilidades, conocimientos y actitudes. Tenía poder para hacer y deshacer las cosas.

En realidad, todo lo que sabemos lo debemos en gran parte a la madre naturaleza y gracias a ella las mujeres se han especializado en el manejo de suelos y semillas que nos sirven de sustento diario. Podemos decir que el bosque y el suelo también son fuentes de aprendizaje para la vida. Como una escuela, son nuestro centro de formación. En la ciudad todos los servicios tienen un valor monetario. Por ejemplo, para pasar la noche hay que pagar una habitación; hay que tener suficiente dinero para no morir de hambre; hasta para tener vivienda hay que asegurar un lote y pagar arbitrios, aparte del dinero que uno tiene que invertir para su construcción. En lugares donde supuestamente hay desarrollo, la gente se vuelve muy mezquina cuando debería ser al revés, por eso es que hay mucha gente que anda mendigando en las ciudades comiendo en el basurero. Yo no he visto a ningún millonario que diga esta ganancia voy a compartir con mis hermanos como nosotros hacemos con lo poco que tenemos, y cuando hay algo que compartir con los demás. Los Shuar (Wampis) no tenemos dinero, pero no nos falta masato ni comida. Cuando cazamos algún animal, lo compartimos con nuestros familiares y vecinos. Cuando pescamos vamos entre todos para que ninguno quede sin comida en la tarde. No cobramos al viajero por hospedaje ni por comida. Nos ayudamos entre todos para que cada familia tenga techo para vivir como gente y si tenemos que celebrar nuestros éxitos lo hacemos con los recursos que pone cada uno de nosotros sin costo monetario alguno. Todas las comunidades sembramos maíz, arroz y fréjol en nuestras tierras.

Lo que hace falta es mercado para estos productos. No necesitamos de crédito porque tenemos suficiente fuerza para trabajar la tierra. No somos como aquellos comerciantes que mandan al peón sentados desde su

casa. Tampoco quisiéramos llegar a esos extremos porque entonces ese hábito nos convertirá en zánganos y obesos. El gobierno tiene que entender que la tierra que poseemos es nuestra, que ningún foráneo debe pretender apropiarse de ella bajo ninguna figura legal. El suelo que nos vio nacer, las tierras que poseemos por herencia de nuestros ancestros son inajenables por principio de existencia y de periodo de ocupación. Nos habrán quitado en papel (Constitución) los derechos que teníamos sobre nuestros territorios, pero jamás podrán quitarnos el derecho de hecho que tenemos por legado ancestral. Así es que muchachos no teman llevar este mensaje al gobierno y a todas las autoridades de San Lorenzo, de Iquitos y de Lima: que los Shuar no estamos dispuestos de acatar este mandato, simplemente porque no responde a nuestros intereses y realidades.

Este discurso me pareció inspirador. Realmente yo estaba aprendiendo del conocimiento que irradiaba la gente en eventos como este. Ramón Shirap se desempeñó en un tiempo como funcionario de la Municipalidad Distrital de Morona y todo lo que decía salía de su propia experiencia.

Un profesor cesante de nombre Jorge Chamik se levantó y fundamentó para reforzar el manifiesto de Ramón Shirap:

No sé porque es que el hombre blanco se enreda en su propio conocimiento en vez de usar su capacidad para algo bueno. En primer lugar nos trajeron epidemias y casi nos exterminan. En segundo lugar pretendieron esclavizarnos en nuestra propia patria. En tercer lugar persiguieron a nuestros padres tan sólo porque se defendieron de sus abusos. Han llegado en nuestros suelos para reclamar algo que no es suyo ni por herencia ni por historia. ¿Total, cuál es la clase de vida que nos ofrece esta nueva Constitución? Qui-

siera preguntar al gobierno si le parecería cuerdo hacer una chacra en plena ciudad sin consulta alguna. ¿Qué diría la ciudadanía si los Shuar invadimos Lima e implantamos una ley distinta a las normas y reglas existentes, exigiendo a la población fraccionar su propiedad para compartirla con extraños? Me pregunto si algún blanco aceptaría que ingrese a su casa para disponer de su comida, que entre en el despensero u ocupe su mesa para apoderarme del almuerzo sin ser invitado. Estoy seguro que no. Dicen los colonos que no sabemos trabajar la tierra, que tenemos muchas áreas vírgenes e inexploradas. Muchos creen que la selva la tenemos de adorno y no comprenden que todas éstas áreas verdes las tenemos en constante uso. Lo que pasa es que como es un bien capital que se reproduce de manera natural, la cuidamos y protegemos muy celosamente, aprovechando solo lo permisible y lo necesario como lo haría cualquier dueño de negocio en custodia de su patrimonio y capital. ¿Si acabamos talando todo el bosque de qué podemos vivir? ¿Es lícito acaso destruir un mercado de donde la gente de la ciudad se abastece para sustento diario? En todo negocio existen normas que regulan su desarrollo y protegen intereses de sus propietarios.

En nuestro caso, mirado de esta forma, el bosque, el agua y el suelo funcionan regidos por una ley natural que no debe ser alterada por nadie, mucho menos violentada ni siquiera por el propio Estado. El territorio que tenemos por herencia es invaluable económicamente hablando, si le agregamos a esta riqueza nuestra historia y el espíritu que protege nuestra identidad. Antiguamente, cuando la selva solo era ocupada por nosotros, todo era maravilloso. Abundaban los paiches, pacos, gamitanas, zúngaros, boquichicos y todo tipo de peces que hoy se han vuelto escasos. Las playas de Morona se llenaban de taricayas, cha-

rapas, lagartos y nutrias, al igual que su bosque de todo tipo de aves y animales en viva expresión de la naturaleza que lucía su belleza con mucha vitalidad. Pero ahora vean muchachos si en las riberas del Marañón van a presenciar esa abundancia. El desarrollo prometido se traduce en grandes extensiones ganaderas que empobrecieron enormemente las riberas de los ríos. Si no fuera por los habilitadores de pieles de animales, pescadores foráneos o comercializadores de carne de monte que vieron de esta riqueza como negocios de vida, tendríamos alimentos de sobra en estos momentos. Los madereros entran en nuestras comunidades para tumbar los árboles de lupuna y cedro a cambio de un paquete de cartucho por árbol, a valor de 25 soles, cuando el precio de venta del cedro en la ciudad de Iquitos no baja de 4 soles el pie tablar.

El tipo de desarrollo que nos ofrece el Estado es totalmente monetario y mercantilista. Ya hemos probado en demasía que con dinero fácilmente se apropian de nuestras riquezas. Como los negociantes saben que con el cuento del préstamo nos pueden quitar las tierras si no pagamos a tiempo las deudas, convencer a los gobernantes para dictar leyes totalmente premeditadas. La ley está elaborada de tal manera para que caigamos en trampa y perdamos nuestras tierras, uno por uno. El Estado entonces solo se limite en responder que las comunidades son autónomas y están en su derecho constitucional de disponer sus tierras como mejor les parezca. Los Shuar somos un pueblo que está en constante crecimiento. Visionamos nuestro futuro de aquí a 100 o 300 años. Las tierras que hasta ahora hemos podido titular quedarán muy cortas. Por eso mis apus les adelanto que mi voto como comunero de Yagkuntich va por el territorio integral que reclama nuestro pueblo, no solo a favor

de la presente generación sino también por los que vendrán en el futuro.

Cuando le tocó el turno de intervenir, el jefe de la comunidad de Kusuim dijo recordar de su padre que el dominio territorial del pueblo Shuar no se limitaba a los títulos de propiedad como suele hacerlo el Estado. Antiguamente, el territorio del pueblo Shuar comprendía desde Macas (en Ecuador) por el norte y en la parte media del río Santiago y Morona hacia el oriente. Este pueblo se dividió con la constitución de los actuales Estados de Perú y Ecuador. “Lo menos que podemos asegurar de nuestro territorio en estas condiciones es lo que nos queda de Santiago y Morona”, recalcó apoyando el debate.

Los títulos de propiedad no alcanzan el íntegro del territorio que tiene por dominio un pueblo, solo cubren determinadas áreas de acuerdo al número de comuneros empadronados por comunidades, dejando libre el resto del espacio en forma de islas aisladas con posibilidades de ser ocupada por terceros.

Este fue el antecedente para retomar el derecho consuetudinario de los pueblos indígenas de la región. La corriente de la reivindicación de los territorios indígenas tomó cuerpo y fue así que este proceso se replicó en los nueve pueblos indígenas de la provincia de Alto Amazonas con el paso del tiempo. Si solo nos hubiéramos limitado en lidiar con dispositivos administrativos y legales poco hubiéramos hecho frente a las amenazas contra los territorios indígenas. Se empezó a dar forma a las luchas territoriales de los pueblos indígenas de la región cuando las comunidades y sus líderes comenzaron a entender que el derecho no estaba en la ley sino en los cerros donde meditaban los viejos para tener la visión; en el desarrollo de sus culturas que se habían inspirado en los seres espirituales que se alojan en las profundidades de las aguas, de las tierras y en la espesura de los bosques; en sus conocimientos que gracias a su vínculo espiritual con todos

estos seres les permitieron labrar sus propias formas de vida y su propio lenguaje. Solo así pudieron desarrollar sus vidas los pueblos indígenas en el pasado. Y si la vida empezó a tomar sentido de la forma como estos pueblos la forjaron, pues entonces es ahí donde nacieron sus derechos. Por eso, sin temor a pensar qué dirán los políticos y los gobernantes de turno y las leyes, los nueve pueblos proclamaron sus territorios en una asamblea que se llevó a cabo en San Lorenzo, entre los días 10 al 13 de enero de 1996.

Cuando los nueve pueblos se internaron para auto demarcar sus territorios, tomaron regular tiempo para concretarlo. Pasados unos años, cuando estos pueblos empezaron a plantear que los territorios demarcados sean titulados, consulté con Perico qué pensaba al respecto en su entender jurídico. Los pueblos involucrados se proponían titular sus territorios con visión de pueblo. Para diferencias el proceso de titulación que se desarrollaba en territorios comunales, cuando los pueblos hablaban de titular territorios integrales, se referían a todo el espacio territorial que abarcaba sus áreas tradicionales, los bosques, los ríos y todos los recursos naturales que albergasen sus hábitats ocupados desde antes que surgieran los actuales Estados.

Perico respondía que los pueblos deben desarrollar sus propios procesos y si lo están haciendo están aplicando sus legítimos derechos. Cada pueblo define su futuro, me respondió. Tenía mucha razón. Los pueblos indígenas de la provincia de Alto Amazonas tardaron 13 años para reconstruir sus territorios ancestrales. Demarcaron sus territorios de manera interna.

La primera semana de octubre del año 2014, el tiempo y las circunstancias nos habían vuelto a unir con Perico. Unos meses antes Perico había ingresado en el territorio de los nueve pueblos. Esta vez para apoyar al pueblo Wampis (Shuar) de Morona y Santiago en la elaboración de su estatuto. No se trataba de un estatuto comunal, sino del estatuto del pueblo Wampis para su gobernanza territorial.

Perico no era del tipo que lleva a la gente de acuerdo a su conveniencia. Él incluso había pensado que la gente ya se había olvidado del proyecto territorial, pero cuando recibió el llamado del pueblo Wampis no dudo en ingresar nuevamente a la zona. Esta vez no para realizar cursos de capacitación con los líderes, sino para escuchar cómo el pueblo se proponía administrar su territorio y sus recursos. Es así que comenzó una era de visión indígena para su gobernanza territorial y el camino a la libre determinación de los pueblos.

Pedro García es el personaje que más se ha destacado como asesor jurídico en la defensa de los derechos territoriales de los pueblos indígenas. Las enseñanzas de Perico eran las

enseñanzas del viejo. En sus charlas y capacitaciones, lo primero que hacía era recordar los consejos de los antepasados que había escuchado y aprendido de sus viejos amigos del Cenepa. Toda esta sabiduría la volcaba en Derecho y hacía que sus argumentos jurídicos sean irrefutables.

Me cuesta creer que nuestro amigo nos haya dejado cuando más lo necesitábamos en esta nueva etapa de lucha. Según la creencia del pueblo Awajun y Wampis, se fue a juntarse con sus viejos amigos del Cenepa. Se dice que ahí te reciben en una fiesta muy grande. Quisiera imaginar que sus amigos Kinin, José Majiano y el viejo Kiyak habrán salido a su encuentro. Él, habrá dicho, *¡joder!, pero qué alegría verlos.* ○

¡Ay, Dios!

Juan Solaz

Hace unas semanas que murió en Lima mi amigo Pedro García Hierro, al que todo el mundo llamó siempre Perico y con Perico se quedó, salvo en el breve período en el que estudiábamos griego en el Bachillerato de Letras de hace mil años en el Colegio Chamberí, cuando prosperó por algún tiempo el apelativo de Pericles.

No sé cuánto tiempo hace desde la última vez que le vi, más de treinta años sin duda. La penúltima vez fue en Lima, hacia 1978 si no me equivoco, aprovechando mi primer viaje al Perú acompañado de mi mujer para celebrar que nos había tocado la Lotería. Por cierto que de la ida al Perú de Perico tengo yo bastante culpa porque un día que vino a visitarme con Ana, su novia, le presenté a mi hermano Manolo que por aquel entonces trabajaba allí en un proyecto con los indígenas aguarunas. Esa visita marcó la vida de Perico y Ana que se dejaron liar por Manolo. Unos meses después se casaron y cruzaron el charco para trabajar en un proyecto que se llamaba, si no me equivoco, “Desarrollo del Alto Marañón”. Allí vivieron, allí nacieron sus hijos Yannúa y Yankún. Luego se separaron, Ana se volvió a España y Perico se quedó en Perú para siempre.

Creo que después de 1978 no volví a ver a Perico hasta unos años más tarde, no muchos, esta vez en Madrid con ocasión

del funeral de su hermana María Antonia que había fallecido en un accidente de coche. Coincidimos entonces por última vez. Ya andaban por medio nuestros hijos respectivos, y nada hacía suponer que nunca más volveríamos a vernos, pero la vida tiene esas cosas.

Han pasado pues cerca de treinta y cinco años desde aquel último encuentro pero recuerdo a Perico como si fuera hoy; al menos a aquel Perico joven, descuidado en lo físico, tirando a calvo y con un corazón que no le cabía en el pecho. En las fotos recientes que he visto de él, su vieja imagen se ha convertido de repente en la de su padre, Don Pedro, a quien también conocí hace mil años. Bien dicen que la verdadera patria de uno es la infancia y en la mía y en mi primera juventud Perico fue muy importante. Siempre le quise y me parece que todo ese cariño no se ha desleído con el tiempo. Y hasta se manifiesta más ahora que está claro que nunca más nos volveremos a ver, como no sea en el Valle de Josafat, aunque tengo mis dudas porque me temo que habrá un gentío.

Conocí a Perico en el Colegio Chamberí, en el que fuimos compañeros de curso, debe de hacer cerca de sesenta años. Aún vestíamos pantalón corto como se usaba por aquel entonces y no tendríamos siquiera diez años. El primer recuerdo que tengo de él es en una fiesta escolar en la que actuó con



Malena y Chinita en Puerto Imazita, esperando la embarcación para ir al Cenepa – Foto: Alejandro Parellada, 2013

su hermano José Ramón cantando y tocando un rock a la guitarra, lo cual en aquellos tiempos era todo un atrevimiento. Lo de saber tocar la guitarra siempre me llenó de envidia.

Hicimos todo el bachillerato juntos y también la carrera de Derecho. Durante aproximadamente quince años fuimos buenos amigos formando parte de un grupo en el que también estaba Javier Agustí, Adolfo Pérez y algún otro que ahora no puedo precisar. Luego la vida nos llevó por distintos derroteros. En cualquier caso, pese a la distancia y a que no

mantuvimos ninguna correspondencia, siempre estuve al tanto de su devenir a través de mi hermano Manolo, que también vivía y vive en Lima y me ha tenido al tanto de las circunstancias de su vida y ahora, lamentablemente, de las de su muerte.

Para colaborar con este pequeño homenaje a Perico quiero rememorar la imagen que su nombre me trae recurrentemente a la memoria. Era verano de un año que bien podría ser 1965. Por aquellos tiempos solíamos ir cuando podíamos a

Los Molinos (para quien no lo sepa, un pueblo de veraneo en la sierra a unos 60 km de Madrid), donde la familia de Javier Agustí tenía un chalet al que a veces se nos permitía ir en ausencia de padres y demás personas de respeto. Íbamos en el tren, porque ninguno tenía coche, y pasábamos allí algunos días triscando por los montes, jugando al fútbol, cantando a la guitarra y disfrutando de la libertad aunque no tuviéramos un duro.

Lo que voy a recordar ocurrió una tarde en la terraza del chalet después de haber comido o merendado; no lo recuerdo. Lo que sí recuerdo es que estábamos sentados charlando en la terraza alrededor de una mesa llena de platos, botellas y vasos de lo que fuera que hubiéramos comido. Aparte de Perico y de mí, estaba Javier Agustí, seguro, y quizás Finita, su mujer aún, y probablemente Ana, la novia de Perico. No recuerdo con certeza quién más había. Tal vez Javier lo sepa.

Lo que sí tengo claro es que, en algún momento de aquella velada, a Perico se le ocurrió la brillante idea de ponerse a hacer el pino colocando sus manos en los brazos de un sillón, situado junto a la mesa en la que se encontraba la vajilla des-

plegada y sucia después de comer. Y efectivamente, aprovechando la energía de sus apenas veinte años, Perico se elevó sin dificultad y consiguió alcanzar la vertical invertida en un espléndido pino. Se mantuvo un instante en esa posición en un delicado equilibrio hasta que, tras musitar un descorazonado “¡Ay, Dios!”, se desplomó sobre la mesa destrozando buena parte de la vajilla sucia que allí se encontraba.

Los asistentes guardamos silencio, mirando de reojo a Javier, dueño de la casa, en espera de su reacción. Perico había caído sobre la mesa y su cabeza reposaba sobre un plato roto con restos, juraría, de salsa de tomate. Cuando Javier rompió a reír, la carcajada fue general, incluyendo al autor del desaguisado.

Esta es la imagen de Perico que recuerdo y que prefiero. Espero permita sonreír a quienes se acerquen a este homenaje de una de las muchas personas que le quisimos y le seguiremos queriendo aunque a él se le haya metido en la cabeza la mala idea de abandonarnos a mitad del camino. ○

Septiembre de 2015

Amigos. Nadie más. El resto es selva (Jorge Guillén)

Javier Agustí

Perico ha sido, es, sin duda, un fenómeno de la naturaleza. De una inteligencia natural deslumbrante, intuitivo, de buen criterio y con personalidad suficiente como para no dejarse seducir por arribistas e impostores.

Nunca he entendido como, en medio de su relativo aislamiento, podía estar tan al tanto de temas literarios de actualidad. De los que no eran de rabiosa actualidad, años 50/60/70, sabía tanto como el que más, y había leído lo suficiente como para afrontar cualquier conversación o planteamiento. (Su último correo “personal”, antes de que los que recibiese fuesen ya colectivos hablando de su enfermedad, fue para corregirme un error de mi blog al respecto del Epitalamio del Prieto Trinidad, al que yo había mencionado como “Prieto Nicolás”) Fue “Guajín”, un extraño y barroco cuento largo, de un tal Augusto Higa Oshiro, la última recomendación que me hizo, junto con el “Ave soul” de Jorge Pimentel, que no he encontrado. De las “novedades” se ponía al día con una facilidad asombrosa en sus visitas a España. Y sabía desgranar con sencillez el trigo de la paja.

Fue mi maestro, entre otras cosas, en poesía sudamericana. Me trajo deliciosos —e importantes— libros de Martín Adán, Cesar Moro, Xavier Abril, Watanabe, Eielson... recopilaciones y

antologías de la última poesía peruana... le dediqué por ello una entrada en mi blog que me agradeció encantado, como si tuviese algún valor. (“Me sentí muy feliz con el ventalle que me dedicaste...”) La entrada se titulaba “César Vallejo y Co”. Y trataba, por supuesto, de poesía peruana. También es verdad que en ese momento estábamos un poquito mosqueados entre nosotros por algunas historias colaterales. Decidimos, afortunadamente, que nuestra amistad debía estar por encima de lo que fuera.

Creo recordar que la última vez que nos vimos fue en junio 2014, en la Plaza de Chamberí, tomando una cerveza en una terraza. Hacia buen día y aparecieron de casualidad mis nietos Teo y Martín. Me había dado la tabarra por correo con Vicente Andrés Estellés, un poeta para mí desconocido, y casualmente llevaba yo recién comprado y sin abrir un voluminoso tocho con una Antología de poesía catalana. “Esta luz de Siruela” se llama, presentada por un tal Carlos Clementson. Lo cogió y lo abrió por la referencia de Estellés, donde le denominaban el poeta más importante en lengua catalana, del nivel renovador de Aussias March y Joan Rois de Corella. Total que me dejó a cuadros. Pasado el tiempo comprobé que Estellés, por supuesto, tiene su prestigio. Podéis oír una canción en You Tube de Ovidi Montllor, “Els

amants”, con texto suyo. María del Mar Bonet también musicó algún poema.

No quiero tampoco dar mucho la plasta con la poesía, pero me parece que lo último que me mandó por internet fue una Antología de la Poesía Peruana de Martín Horta, de 1554 hasta la actualidad, que es realmente deslumbrante. No he conocido a Martín, pero hace ya muchos años Perico me dejó una voluminosa carpeta con poesías suyas, excelentes, que, la verdad, no puedo localizar. Me imagino que se la devolví.

Compartí con Perico parte de la infancia, y fuimos luego amigos desde los 15 años hasta los 26, cuando fue para la selva. Cuando digo amigos no quiero decir colegas, compañeros, compinches o camaradas. Fuimos amigos. Como dice Sandor Marai: “no hay nada en el mundo que pueda compensar una amistad; la amistad es la relación más noble que puede haber entre dos personas. Al igual que el enamorado, el amigo no espera compensación alguna por sus sentimientos”.

En 1971 no había ni teléfono, era prácticamente imposible comunicarse, y sólo he conservado (¡cuánto me arrepiento, porque Perico escribía bien!) una carta contando el nacimiento y muerte de una hija de Chinita y suya que murió desnutrida a las pocas horas de nacer. Blanca la quiso llamar. A pesar de no vernos durante tiempo seguimos manteniendo la misma complicidad. Las nuevas tecnologías favorecieron luego el contacto, pero, en el fondo, las sensaciones siguieron siendo las mismas.

Estudiamos juntos el bachillerato (ahí comenzaron nuestras primeras lecturas “serias”) y luego la carrera de Derecho. Nuestras amistades de entonces eran comunes, porque común era el círculo en el que nos movíamos, tan es así que tirando de Fini llegó Ana. Durante años terminábamos

nuestras interminables noches (hasta las 6, hasta las 7 de la mañana) con café, churros y una copa de chinchón. Estudiando, pero sobre todo hablando. Evolucionando, dejando atrás ese endiablado corsé de nuestra educación recibida en colegio de religiosos de aquella época, para tratar de integrarnos en un mundo que sabíamos tenía que llegar.

Estudiando –o ya digo, hablando- en su casa con María Antonia, José Ramón, Juan Carlos... (es tremendo, solo José Ramón sigue en pie!) hasta las tantas. José Ramón: inolvidable el regreso a Madrid bajo la tormenta pasando el túnel del Guadarrama por la vía del tren, los tres y José Luis Samperio. Acabamos llegando al cine para ver a los hermanos Marx.

En 1967, terminado el primer verano-ciclo de nuestro servicio militar en La Granja, que también hicimos juntos, Perico y yo nos fuimos, con Rafa Márquez, otro buen amigo, a Ginebra hasta las navidades. Experiencia fantástica por todos los motivos. Fue muy muy muy divertido, terminamos de quitarnos el pelo de la dehesa, comprendimos lo cateos que éramos, y volvimos en auto-stop por Italia, que fue un pedazo de viaje. Tremendamente politizados ya, en el segundo verano nos expulsaron de aquella horrorosa institución y nos intentaron procesar por delitos de rebelión, sedición y soborno, lo cual tratándose del ejército franquista de aquella época no estaba nada mal. IPS se llamaba aquel engendro clasista que te permitía hacer el servicio militar como señorito (luego lo terminamos con la canalla, claro, pero esa es otra historia). Pasada la angustia que la situación producía, la verdad es que nos divertimos bastante, hicimos grandes amigos (Rafa Berdún, Honorio, gente un año mayor que nosotros con los que hasta la fecha no habíamos tenido trato, y que ya nos han acompañado toda la vida).

Aprovechamos los inconvenientes derivados de la expulsión, y durante los años que tuvimos “inutilizados” estudiamos,



Fotomontaje de la familia García Tuesta enviada como postal en la Navidad de 2008

también juntos, Publicidad, Altos Estudios de Radio-Televisión (una especie de postgrado interesante, en la Escuela de Cine), Sicología, y coqueteamos con Sociología/Políticas, con lo que completamos bastante bien nuestra formación teórica. También volviendo de Italia en el canguro Génova-Barcelona, en un delicioso viaje pagado por la Escuela de Publicidad (cosas de esas de “paso del ecuador”), fueron las López a recogernos a Barcelona, a donde llegaron a dedo.

Lo hicimos todo juntos: hablar, emborracharnos para hacer caer el franquismo, leer, ver cine, cantar (bueno, cantar y un poquito menos...), viajar, conspirar, intentar tocar los huevos... En aquella época becados por Fini, que era la única que trabajaba.

Por aquella época la policía entró a las 4 de la madrugada, tan fina y educadamente como solía hacerlo, en la pensión en la que nos alojábamos en Valencia dándonos hasta las 10:00 de la mañana para que saliéramos de su término municipal. ¿Te acuerdas, Rafa Márquez?... Desmontaron hasta las puertas del Seat 600 en el que habíamos ido, con María Jesús y Juan Carlos.

Teníamos la costumbre de ir a Los Molinos a pasar dos o tres días: con Juan Solaz, Carlos Pérez... más de una noche acabamos rompiendo el hielo de la piscina para bañarnos y terminar en torno a la chimenea -olor a pino, a encina, a juventud- con una lata de fabada.

Me puso los cuernos con un vecino para hacer el Camino de Santiago, y la verdad es que me sentó fatal...

Terminando aquel lío fuimos juntos con las López al hospital a ver a un amigo recién operado; y allí coincidimos con su hermano, Manolo García Solaz, que a renglón seguido nos presentó a Javier Vallado. Al poco, y en el transcurso de po-

cos meses, Javier nos casaba a las dos parejas... y al poco Perico contrajo la hepatitis que le tuvo en el dique seco en Los Molinos, en El Sombrajo, una temporada, y que a la larga se le revolvió. No sé por qué lo asocio también con el Mundial de México que ganó Brasil. Así, de una manera tan tonta, visitando a Juan Solaz en el hospital, cambió el rumbo de la vida. Hace cuatro o cinco años comimos con Lola González Ruiz, María Antonia Lozano y Juan Cristóbal. Fue una comida grata, por la amistad y respeto mutuo que se tenían, que nos teníamos. (María Antonia estaba ayudando a localizar unos papeles de Chinita). Quedamos en ir a Perú a verle, para que nos organizase un viajecito singular. En la fecha prevista nos llegó un nieta, lo aplazamos, y se jodió. Lola murió, (su obituario salió en toda la prensa nacional), a María Antonia la eligieron importantísima (consejera del Tribunal de Cuentas), y el tema se difuminó.

Juan Cristóbal González Granell procedía de la tribu del Ramiro. Era, que yo sepa, el único jovenzuelo con carnet del PCE cuando llegamos a la Universidad. Hijo del escultor, que fue miembro de la generación del 27, abogado del despacho de Españolito 13 con Cristina Almeida, Javier Sauquillo, Lola, etc. El hombre, que no sabía de la enfermedad de Perico, se ha quedado planchado ahora al enterarse.

El oído musical de Perico, como bien sabréis los que le hayáis escuchado, era un portento. Sin saber música, ni tocar la guitarra, ni cantar, podía estar noches y días dale que te pego. Y sus conocimientos, asombrosos en todos los ámbitos de la música popular, desde el bolero al danczón, de las músicas indígenas de cualquier región de la selva al jazz más sofisticado, de Doménico Modugno a George Brassens, de Elvis Presley a Lola Flores. Dos compases le permitían identificar la melodía.

Hace poco, dos o tres años, volvió a recomendarme la lectura de Rafael Barret, un cántabro bronco que tras muchas disputas acabó en Paraguay. Murió muy joven, con 34 años,

en Arcachón, adonde había llegado para intentar curarse una tuberculosis. Buscando referencias de tan singular recomendación, me encontré con una elogiosísima de Borges, diciendo que “Mirando la vida” le había parecido un libro genial (por cierto, lo ha publicado recientemente “Pepitas de calabaza”). Lo subrayo por lo que tiene de muestra de su buen olfato e independencia de criterio (nunca se me ocurriría a mí comprar en un tenderete de libros de segunda mano un libro de un autor así, desconocido y sin referencia alguna...). Me recomendaba también la lectura de Silverio Lanza, pero este era algo más fácil; fue amigo de los Baroja, que le citan en algunos artículos.

Confeccionamos juntos la lista de los 100 mejores escritores españoles 1936-1975, con la condición de que solo se podía citar una obra por autor, y que el libro debía estar publicado entre esos años. Ni que decir que la mayor parte del trabajo la hizo él, y que el 70% de los autores menos conocidos son suyos. Pero con tanta ida y vuelta la relación llegó a más de 130 autores, teníamos que depurarla, y nos dio pereza. La tengo escaneada, si alguien la quiere se la mando.

Por casa están algunas camisas tuyas de esas que dejaba por ahí; estoy seguro que por varios sitios habrá dejado -o perdido- bastantes camisas, jerseys o pantalones míos que se llevaba sin preguntar al cambiarse, o como repuesto, por cualquier historia. Ciertamente no he conocido a nadie tan generoso ni tan desapegado de cualquier bien material. Ni tan poco vanidoso, pero no sigo por ahí, que he quedado en que no quería hablar de sus cualidades personales o morales, y no me puedo permitir, no quiero, deslizarme por el camino de la ternura.

He insistido en el tándem libros/música porque me parece que, como no escribo bien, hablar de la categoría profesional o personal de Perico lo va a hacer mejor cualquier otro participante de este colectivo, y porque probablemente con la literatura alcanzamos un nivel de complicidad ciertamente notable. (Y también porque es más aséptico, menos comprometido; tengo todavía que destensionar mucho la entraña)



Pericón con nosotros

Roberto Wangeman Silva

Corría finales de 1979, en las postrimerías de la Segunda Fase del Gobierno Militar que se había iniciado en 1975 cuando Morales Bermúdez sacó del poder a Velasco Alvarado. Ya habían pasado las grandes protestas populares y paralizaciones de 1977 que trajeron consigo la Asamblea Constituyente de 1978, la Constitución de 1979 y el llamado a elecciones que permitiría que, en 1980, volviera al gobierno, en gloria y majestad, el mismo presidente que había sido sacado a rastras de Palacio por la Junta Militar en 1968, permitiéndonos así presenciar una ironía más de aquellas a las que nuestro país nos tiene acostumbrados.

Como para ironías estamos mandados a hacer, y en todos los terrenos, recaló por nuestro país un reputado, respetado y progresista director cinematográfico alemán que quería hacer una película inspirada en Fitzcarrald, un personaje de la época del caucho que para pasar su barco de una cuenca a otra hizo que un grupo de indígenas lo cargara a través de la cadena montañosa que las separaba. La historia era desde luego muy cinematográfica y al director se le ocurrió filmarla en el Alto Marañón, en territorio de los Aguarunas que a esas alturas ya contaban con una organización, el “Consejo Aguaruna y Huambisa”, la que, desde el inicio, se opuso a que se hiciera la filmación en su territorio.

Años antes, a comienzos de los 70, en una historia que otros amigos contarán, había llegado a la zona un grupo de jóvenes españoles que venía a trabajar en un proyecto denominado DAM (Desarrollo del Alto Marañón), nombre que el propio Perico calificara después de pretencioso e impreciso. En 1979 el proyecto estaba ya terminando y de los españoles quedaban en el Perú solo Perico y Pedro Dapena.

El cineasta desoyó la opinión del Consejo y trató de resolver el problema buscando negociar con una o dos comunidades a las que les ofrecieron ciertos aportes materiales. ¿Suena conocido? Se le advirtió que no podía pasar por encima de la organización, cosa que tampoco escuchó. Así, esta decidió expulsar de una manera elocuente al cineasta de su territorio. Para esto sacó primero de la zona a los integrantes del grupo DAM, a fin de evitar que se vieran comprometidos en las acciones que la organización iba a tomar.

Llegaron entonces a Lima Perico, Pedro, Chinita y Malena, que tendría como dos años. Los conocí a través de María Gloria, una amiga chilena compañera de Marisol, mi pareja desde hacía poco más de un año. Visto que ellos necesitaban un lugar para alojarse y que tocó la casualidad de que mis padres habían viajado fuera de la ciudad por un periodo más o menos largo, les dejamos el departamento. Marisol,

yo y mi hijo Rodrigo de 6 años nos fuimos a casa de mis viejos. Ellos permanecieron en el departamento de Arenales como unos dos meses. Allí comenzó nuestra amistad.

Desde un inicio se estableció entre nosotros una relación muy cercana, producto de varias afinidades: de una parte Perico y yo somos de la -en esos mismos momentos ideada e "insuperable"- generación del 46. Cuánto no habremos bromeado abundando en las virtudes de sus integrantes en todos los terrenos. Por su parte, Chinita y Marisol eran también de la misma generación, bastante distante de la nuestra, y con ello compartíamos como parejas las mismas ventajas y complejidades de género y generación.

Malenita, flaquita y muy ágil, evidenciando su corta pero eficaz crianza aguaruna, se me trepaba en un instante por el cuerpo como si fuera un monito a un árbol. La empatía fue instantánea y quedaba evidenciada con una sentencia categórica de tono selvático: ¡Este si vaále! Cuando nació Juancito, de marcados rasgos aguarunas que su mamá no dejaba de destacar con orgullo, tuve la oportunidad de acompañar a Perico a inscribirlo en la municipalidad, en ese entonces, de "Fray" Martín de Porres. Cuánto habrá pasado de tiempo, que hasta santos se crearon en el intertanto.

Me unía también a ellos el hecho de haber tenido una infancia selvática, en Tingo María, que por lo demás es también selva alta como el Alto Marañón. No sé en que influya eso, pero supongo que algo hará el haberme socializado en un medio ambiente semejante.

Como plato de fondo en materia de afinidades, con Perico compartíamos las mismas inquietudes sociales y políticas y la misma pasión por la música, que en gran medida ha sido el hilo conductor de nuestra relación en el tiempo. Vuelvo y me explico.

Fue en esa época que ellos me regalaron varios instrumentos aguarunas: kitag (una especie de violín hecho de madera balsa), tampug (tambor también de madera balsa con un parche de piel de gamitana), pingkui (flauta de caña) y pijum (quena). Este último es el único que he logrado conservar gracias a que está hecho de hueso. De Perico en esos días recuerdo que estaba, con Pedro, escribiendo el informe final del proyecto DAM, del cual debo tener una copia refundida por alguna parte.

Por esos años existía la "Casa Nativa" que quedaba a la misma altura de la mía, pero al otro lado del Parque de la Reserva. Hasta donde sabía, era el lugar donde llegaban "nativos" de distintos pueblos indígenas que venían a Lima para realizar alguna gestión. Era también el espacio en que se reunían los dirigentes de estos pueblos. Es en este período que se creó la "Coordinadora de Comunidades Nativas de la Selva Peruana" (Coconasep), que en 1980 pasó a denominarse "Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana" (Aidesep), contando para ello con el asesoramiento de Perico y Pedro, con el que previamente habían contado los Aguaruna para la creación del "Consejo Aguaruna y Huambisa" en 1974.

Atractivo principal del departamento de Arenales fue la música que tenía, por supuesto en vinilos, y entre ellos fue un hallazgo encontrar el famoso disco de Escalona que hizo furor en el medio. Con los años se hizo muy conocido, pero los "expertos" éramos nosotros. El disco era, creo: "Cantos Vallenatos de Escalona". Durante años discutimos que quién lo cantaba era Escalona mismo, hasta que alguien nos desasnó informándonos que Escalona no cantaba y los intérpretes eran "Bovea y sus Vallenatos" que figuraban a pie de página. Yo fui quién indujo al error a Perico pues el amigo colombiano que me lo había regalado en Chile años antes, me habló solo de Escalona, y de Bovea como el grupo acompañante. Ese vinilo, sostenía Perico con razón, es



2011: Resguardo Karmatarúa (Antioquia) durante la clausura de la II Escuela Interétnica

la mejor versión que existe de la grabación, que supera de lejos a las digitales. El mejor reconocimiento al vallenato, nos recordó una vez Efraín, lo hizo García Márquez cuando dijo que “Cien años de Soledad no era más que un vallenato de 350 páginas”.

Y hablando de eso, por esos años llegó a Lima una “valle-nata” apellidada, para no confundirla, Daza - Cotes. Se hizo nuestra amiga y quedó sorprendida de que hubiera gente en Lima que conociera así de los ritmos de su tierra. Hizo un viaje breve a Colombia y nos trajo, a Perico y a mí, sendos ejemplares dedicados del libro de Consuelo Araujo Nogue-

ra, la “Cacica” del Vallenato: *Rafael Escalona, el hombre y el mito*. En la dedicatoria lo nombra a Perico algo así como vallenatólogo honorario.

Nuestra amiga se fue luego a Suecia y nos dejó varios de sus vinilos de vallenatos, entre ellos unos de “Colacho” Mendoza y “Alejo” Durán, dos grandes vallenateros que coincidentemente tienen los nombres de mis dos hijos menores. Carlos Vives, que originalmente no cantaba vallenatos, entró a hacerlo años después poniéndole unos toques más modernos y logró popularizarlo universalmente, ganándose el respeto hasta de la Cacica. Él además hizo el papel de Escalona en una serie televisiva hermosa que mis hijos no se perdían, y cuando yo regresaba de algún viaje cantaban, como lección aprendida, las canciones que habían escuchado.

Perico siempre fue una persona con una enorme capacidad de trabajo aparejada, como es debido, de una capacidad de disfrute, tanto de comida y trago, como de música y baile, y todo ello con mucho conocimiento y refinamiento. No había reunión de intenso trabajo que no terminara con música y baile, sea en la Casa Nativa o su “sucursal” de la época que era el departamento de Arenales. Testigos de ello son los vecinos del edificio que al final optaban por unirse a la fiesta cuando era muy bulliciosa o duraba hasta muy tarde, o el bodeguero de la vuelta que vio reducir la demanda de sus productos cuando ellos se mudaron.

En las fiestas de la Casa Nativa, en las que se garantizaba que iban a abundar las “parejas”, competían la “chicha”, amazónica encabezada por Juaneco y su Combo, que era la predilecta de la mayoría de los asistentes, con los sones cubanos que eran mis favoritos. La competencia musical tuvo que pasar por intensas negociaciones para ir intercalando las canciones de ambos géneros. Perico compartía su gusto por las dos y premonitoriamente valoraba

particularmente la calidad de Juaneco que ahora, muchos años después, está siendo reconocido como icónico hasta en el ámbito internacional.

Era esa la época en que, además de trabajar en el Instituto Nacional de Planificación (“economista en sus ratos libres”, decían los enemigos), tocábamos en Salcantay-Cordillera, nuestro grupo de música andina conformado a partir de la unión de dos grupos previamente fracturados (...cualquier semejanza con... ..es mera coincidencia). De Salcantay provenían Ani, Viki y David y de Cordillera Oscar y yo. Hacíamos el mismo tipo de música por lo que no fue difícil integrarnos. Lo que fue imposible fue elegir el nuevo nombre, por lo que terminamos quedándonos con la suma de ambos.

De esa época son las presentaciones los fines de semana en los canchones de los clubes provinciales y distritales de Cusco, Puno y Ayacucho: Pollos Acomayo en la Túpac Amaru; Abtao frente a lo que ahora es el estadio de Alianza Lima; la cancha Zarazara en Barranco. Y también en las peñas, esos “Coliseos de blancos” que por un corto tiempo permitieron a los limeños progres aproximarse a la música andina peruana. Comenzando por la Peña Hailli en el local de Saycope en el Rímac; “La Yunta” que pusimos con mis amigos Lucho y Carmen y que tuvo una vida indeseadamente corta para dos de sus socios; además, el Tambo Andino, el Granizo, Brisas del Titicaca y, más tarde, Hatuchay. También teatros, como el Felipe Pardo y Aliaga, la Cooperativa Santa Elisa, la Alianza Francesa y la Escuela Nacional de Bellas Artes.

A esas jornadas naturalmente no íbamos solos, contábamos con la entusiasta compañía de diversas celebridades entre las que se encontraba, por supuesto, Perico; también Marco, el poeta que solía cargar el arpa de Ani cuando pasábamos de un local a otro, Marisol y Javier.

En materia de música Perico es un caso especial: tocaba la guitarra para acompañarse, llevando al mismo tiempo la melodía y el acompañamiento, probablemente por su previa experiencia de bandurrista, oficio que inesperadamente tuvo que dejar cuando se la pidió prestada Michel, que había venido de España en la misma época que él, y la bandurria aún no vuelve de Villa el Salvador.

Cantando hacía de todo, pero su predilección, desde que los conoció, eran los vallenatos. Debe de ser porque a la vez son alegres, sabrosos, bailables, irreverentes y tan cercanos a la vida misma, con todas sus grandezas y pequeñeces. En otras palabras, buenos.

Pero lo más pedido por nosotros, y no siempre interpretado por él, eran las sevillanas. Para ellas Perico solía sacar una potente voz de gitano, que nunca entenderé cómo no le destrozaba las cuerdas vocales a la primera y lo dejaba sin voz por los siguientes tres años (permítanme ponerme a tono con sus no siempre moderadas exageraciones). De las sevillanas que cantaba, me acuerdo particularmente de dos: la de "...en prados verdes...", y aquella de "...porque a ti se te ven las piernas y a mí no me da la gana".

Más allá de sus virtudes técnicas, las que mejor se pueden apreciar en él son las interpretativas, que no dejaban dudas sobre su gran convicción al cantar afirmando los acentos con esos soberanos zapatazos contra el suelo. Lo estoy viendo y hasta sintiendo.

Su gusto musical es tema aparte. Yo me precio de tenerlo amplio, pero debo reconocer que tengo grandes áreas en las que por vocación o, más bien, por falta de ella, nunca he entrado. En su caso, por el contrario, es difícil encontrar un tipo de música que no conociera, apreciara y tuviera la sensibilidad suficiente para discriminar, dentro de cada estilo, lo bueno, lo regular y lo malo. Tenía a la vez mucho

criterio, buen gusto y olfato para detectar la calidad y prever la trascendencia. Y esto desde la música popular más rústica hasta la más refinada. Podía apreciar por igual la música andina, criolla, negra, chicha, son cubano o cualquier género popular de Latinoamérica y el mundo; el rock, blues, jazz o world music; y la académica barroca, clásica, romántica o dodecafónica.

Con toda esa apertura no tenía otra alternativa que comenzar a acopiar materiales, y ese es un proceso que hemos hecho en paralelo y juntos durante mucho tiempo. Pasando para ello a lo largo de la evolución de la tecnología de las grabaciones.

Primero fue la compra de vinilos en el Parque Universitario, la Colmena, Las Malvinas, Tacora y, más recientemente, Quilca. Producto de ello es que ahora hay en su archivo una enorme colección de vinilos, entre los que se encuentran muchas joyas de gran calidad e incluso discos de ediciones originales que en el mercado apropiado tienen un gran valor económico.

Luego vino el mutuo copiado en casetes de lo que teníamos en vinilo. Pero como esa tecnología perdió vigencia, ahora es inútil conservarlos porque ya no hay casi como escucharlos y porque en calidad no tienen las ventajas ni del vinilo ni del CD. Hay, sin embargo, mucho material acumulado en ese soporte.

Después vino la era del CD y, con la computadora, la posibilidad de copiarlos sin perder calidad y a bajo costo. Eso fue no parar de copiarnos el uno al otro hasta ir acumulando volúmenes industriales de discos.

Pero falta lo mejor: "El Hueco", el supermercado de la música de donde usted quiera, a precio tan bajo que hace inútil que uno haga las copias porque allá las consigue y más

baratas. Entonces los paseos de los sábados por El Hueco con Perico, Emilio o Raúl se hicieron costumbre y cada uno salía con decenas de CD de la música más exquisita y rebuscada, sea cubana, latin jazz, salsa, criolla, andina, europea, africana, blues o lo que usted pida. Naturalmente que el viaje no sería completo si al final no se pasaba por el Queirolo de Camaná con Quilca a comer unos piqueos de huevera, caucau, olluquito con charqui, sangrecita o un sanguuche de jamón del norte, acompañados de sus correspondientes chelas heladas.

Acápiteme aparte hay que hacer acá sobre el tema de la piratería. Frente a la realidad concreta estábamos ambos convencidos que El Hueco era el mejor instrumento para la democratización de la cultura. Ponía además en evidencia todo lo que ganan las grandes empresas disqueras: por el precio de un CD original en esa época, en El Hueco podías salir con 40. Por más que ellos pagasen derechos, la diferencia era muy grande. Lo prueba el hecho que los originales han tenido que bajar su precio. Para remate, la gran mayoría de los discos que se podían comprar allí no se encontraban en ninguna tienda de CD originales, con lo cual ni siquiera se trataba de competencia desleal. En este criterio, por último, nos dio la razón Sabina cuando en una de sus pasadas por Lima, con recalada en el bar La Noche de Charo y Manuel, declaró, casi textualmente: "...los botecitos de la piratería local no son nada al lado de los transatlánticos de las transnacionales de la música, ellos son los que nos roban y en grande".

Volviendo a lo de la tecnología. Entre intercambiados y comprados en El Hueco los dos alcanzamos a acumular una gran cantidad de música. En el caso de Perico, llegué a tener no sé cuántas decenas de miles de CD (sin exagerar esta vez). Pero como no todo es bueno en la vida, el tiempo nos demostró que si los vinilos se rayaban y se oían feo, y a los casetes se les enredaba la cinta, los CD cuando se malogran los pierdes por completo, y esto pasa más en zonas

húmedas (Chorrillos, donde está su casa) y con CD baratos, como en muchos casos comprábamos sin saber las consecuencias. Y las consecuencias fueron que no sé cuántos miles de esos CD se perdieron y Perico tuvo que comenzar a recuperarlos de los que Emilio, Raúl o yo ya teníamos digitalizados en la computadora, o volviendo a copiarlos de los CD que alguno de nosotros tenía buenos. Producto de ello hay ahora un disco duro externo de 3 terabytes de música en mp3, y eso es aún solo una parte del total. Quedan dos tareas: completar la digitalización, que al parecer la hará Raúl, y hacer copias del disco duro, porque si ese se malogra se pierde todo de una sola vez.

No todas las pasiones son vicios pero en este caso hay que reconocer que sí. En no pocas oportunidades concluíamos con Perico que teníamos mucho más música de la que materialmente podíamos escuchar.

En materia también de música tuve algunas aproximaciones de trabajo con Perico. La primera vez cuando, con Gredna Landolt, una amiga en común, nos propusimos hacer un disco bien grabado de música indígena de la selva, toda vez que casi no hay y la poca que existe está muy mal grabada, como la que me dieron para musicalizar la exposición "La Serpiente de Agua", en la Estación de Desamparados. Nos fuimos por el lado del ayahuasca. Hablamos y convencimos a Antonio Muñoz (Senen Pani) para realizarlo, y cuando lo tenía grabado le pedí a Perico y Chinita escucharlo, cosa que hicieron de buena gana. Mi pregunta a ellos era cuán auténtico y verídico era. La respuesta contundente me la dio Chinita, quien me pidió que detenga la reproducción, pues hacía poco tiempo había tomado ayahuasca y con la música le había comenzado la *mareación*.

La otra fue cuando, a iniciativa de Alejandro Parellada y de Efraín Jaramillo, fui al Pacífico Colombiano a grabar la música de las comunidades negras de los ríos Naya y San Juan.



Roberto Wangeman junto a Perico en El Hueco de Lima, 2003

En el viaje no coincidimos con Perico, pero él había trabajado allá antes y después de mi viaje. El origen del proyecto fue un acontecimiento terrible: en Buenaventura invitaron a un grupo de jóvenes negros de la organización de la zona a jugar un partido de fútbol. Les ofrecieron las camisetas, se los llevaron y mataron a los 12 muchachos. Dicen que por limpieza étnica. Así de increíble.

El proyecto fue entonces para estimular a los jóvenes a través de una iniciativa que fortaleciera su identidad. Qué

mejor que la música. El trabajo se hizo en un momento y en una zona en que la violencia estaba muy fuerte. Antes de ir pensé si era conveniente hacerlo y decidí que sí, sabiendo que estaba Efraín de por medio y que él sabía bien cómo había que moverse en la zona. Perico había estado allí un poco antes y luego de pernoctar en una comunidad, esta fue bombardeada. Se movieron justo a tiempo. Durante mi estancia, en varias oportunidades pude comprobar lo antedicho. Hacer el trabajo fue muy hermoso, con muchachos muy jóvenes, no profesionales pero con mucho talento y

vitalidad. Las muchachitas, bellísimas con mucha inocencia y gracia al cantar y bailar.

Cuando me tocó editarlo murió mi madre y lo tuve que hacer escuchando el Alabao, canto fúnebre que yo pedí que entonarían los adultos mayores de la comunidad. Cuando Efraín les conto la noticia le dijeron: "...el Alabao nunca se pide, porque cuando se pide llama". Yo igual quedé satisfecho de contar con tan hermoso responso para mi viejita.

Terminada la edición, Perico se hizo presente en dos momentos. Para armar el CD hicimos juntos la selección de los temas que este incluiría, escogiendo 20 de más de 100 temas que habían sido grabados. Hicimos la selección armonizando nuestras coincidencias y diferencias. Cuando salió el disco yo no tuve, como hubiera querido, la oportunidad de ir a la zona. Moría por verles la cara a esos muchachos y muchachas al escuchar su disco. Perico sí estuvo allá después y me contó sus enternecedoras reacciones. Jhony, el director de uno de los grupos, decía: "...oiga, esto esta elegante". Más allá de estas reacciones al parecer la iniciativa logró lo que se había propuesto.

En otra oportunidad me tocó hacer con Perico el trabajo de evaluación de un proyecto vinculado con la titulación de tierras de comunidades, el cual incluía un estudio de "Alternativas de Titularidad para los Territorios Indígenas en el Perú", con el caso del Pueblo Kandozi.

Viajamos a San Lorenzo por varios medios: de Lima a Tarpoto en avión, y luego a Yurimaguas por tierra, con una larga espera en la noche por cierre de la carretera. Por último, hicimos más de 10 horas por los ríos Huallaga y Marañón en una pequeña embarcación con un motorista que, por lo inexperto, parecía ser el último que quedaba. La parte final del viaje la hicimos de noche rogando que en San Lorenzo

hubiera luz para no pasarnos de largo. Durante el viaje hubiera sido la oportunidad para conversar sobre el temario de la evaluación, pero el poco delicado ronquido del motor lo hacía prácticamente imposible, por lo que optamos por disfrutar del paisaje y leer.

En San Lorenzo tuvimos unos talleres con los Kandozi y algunas entrevistas con dirigentes. La charla con Perico se seguía postergando y quedamos mejor en hacerla en Yurimaguas, al regreso. Al llegar allí con el calor que hacía decidimos aprovechar la piscina y dejar la entrevista para Lima.

El retorno a Yurimaguas fue en una avioneta monomotor que me devolvió a mi infancia en Tingo María cuando volaba con mi padre, 55 años antes, en una Cessna prácticamente igual. Para decolar el piloto puso a Perico en el asiento de atrás y a mí adelante para equilibrar el peso. Yo traté de hablarle para saber si había oído de mi padre, pero no me respondió mientras decolaba. Con la vibración, el único instrumento que tenía el avión se desconectaba, por lo que me pidió que lo sostuviera con el dedo. Patético y hasta risible si no fuera porque en realidad era riesgoso. Ya en altura de crucero, me contó que sabía de mi padre. El vuelo fue corto pero muy movido. La avioneta era un papelito al viento en los cielos y clima de esa selva.

El estudio que realizó Perico con Alexandre Surralles ponía en cuestión las formas de titularidad de los territorios indígenas que deberían ser considerados como un todo y no como una suma de comunidades, como quedó establecido en la Ley de Comunidades Nativas de Velasco.

El trabajo es realmente interesante, porque analiza los fundamentos teóricos, históricos, de mitología, cosmovisión y ecología, los patrones de asentamiento, y los recursos na-

turales y productivos que permiten sustentar una titularidad conjunta del territorio Kandozi.

Este estudio debía servir de base para hacer lo propio con los demás pueblos indígenas amazónicos y desarrollar una estrategia para lograr la titularidad por pueblos de sus territorios. En Lima tuvimos la entrevista y en ella Perico perfiló los lineamientos que podían orientar esa estrategia, los cuales en la actualidad siguen teniendo vigencia como elementos orientadores de un tema que aún está pendiente.

Esto me lleva naturalmente a visualizar a Perico como una persona con gran inteligencia, lucidez, dedicación y compromiso con las causas en las que se embarcaba, que en concreto son las causas de los pueblos indígenas del Perú y de toda Latinoamérica. Esto lo ha llevado a erigirse en una de las personas con más conocimiento sobre el tema en la región.

No tengo toda la información para hacer un balance de su aporte. Valga solo decir dos cosas: una gran parte de las tierras tituladas a las comunidades de los pueblos indígenas amazónicos se ha logrado a través de su intervención directa o indirecta. Los libros que ha escrito, solo o acompañado, constituyen en muchos casos referentes regionales sobre el tema.

Su compromiso y dedicación al trabajo no tiene límites. Jamás podía decir que no a un pedido de apoyo, sea este de organizaciones o de agencias de cooperación. En algunos casos esto ha llevado a situaciones de abuso. Su actitud respondía a una ética muy sólida respecto al trabajo y a su papel. Algunos ejemplos lo ilustran.

En una primera etapa trabajó en el Alto Marañón sin pago como un miembro más de la comunidad. Cuando comenzó a trabajar con las organizaciones nacionales no aceptaba ser contratado ni pagado por la agencia financiadora, sino por la misma organización a la que se debía, en las condiciones que esta pusiera. Cuando conformó una institución independiente trabajaba a partir de un convenio con la organización. Como asesor externo son más las veces que trabajaba apoyando sin pago que las que lo hacía de manera remunerada.

Tuve ocasión de saber, por la responsable de una agencia, la sorpresa que se llevaron cuando, en una consultoría para la que lo habían contratado junto con Efraín, devolvieron gran parte de los viáticos que les habían asignado sin obligación de rendición documentada, porque en las zonas a las que fueron no había cómo gastar más dinero. Su lógica era que cuanto menos gaste en salario o viáticos más queda para los indígenas, cosa que lamentablemente no siempre es cierta.

Tiempo después, poco más o menos por la época en que Perico escribió el texto sobre el masato con Chinita y Malena, conversé con él sobre la posibilidad de hacer juntos un trabajo vinculado con la música de los diversos pueblos indígenas de la selva y la sierra. Le entusiasmo la idea porque, al igual que en el del masato, era entrar más por la esfera cultural. Llegamos a perfilar la propuesta: sus destinatarios (indígenas, intelectuales y público en general), la estrategia a seguir con cada uno de esos circuitos y los mecanismos para la distribución de los productos en los ámbitos nacional e internacional.

Esta tarea nos queda pendiente, Pericón. ¿Cuándo la emprendemos?



Recuerdo y reflexiones a partir de experiencias compartidas con Perico

Rosario Basurto Carrillo

A inicios de los años 80, época en que conocí a Pedro García Hierro, Perico, la realidad de los pueblos indígenas amazónicos y la característica de la diversidad cultural como valor del país eran temas relativamente tangenciales en el discurso y la agenda de los movimientos sociales y políticos en Perú, y relativamente poco visible en la academia –nacional, me refiero–. Recuerdo como anécdota que en mi promoción de antropología éramos pocas las personas que nos interesamos y luego trabajamos en ese tema. Algunos nos llamaban exóticos. Recordar a Perico y su trayectoria me suscita inevitablemente otra serie de evocaciones asociados a experiencias compartidas y reflexiones que tienen que ver con una parte de la historia de los movimientos sociales y sus luchas, también a las y los actores de la sociedad civil, las políticas públicas y los escenarios globales actualmente. Desde la década de 1970 se articularon en el país contribuciones notables al avance de la equidad y justicia y la crítica a la discriminación y vulneración de derechos de los pueblos indígenas de la Amazonía. Contribuyeron de manera importante algunos antropólogos y profesionales afines que, reconociendo el valor de la pluriculturalidad y los riesgos que la amenazaban por las desigualdades e injusticias de que eran objeto los pueblos originarios amazónicos, así como la necesidad de reconocerles y garantizarles sus derechos, decidieron actuar

a favor de ellos. Esto se dio en parte desde instancias del gobierno de aquella época, en donde había algunos espacios y voluntades favorables. Fue ese el escenario donde se fraguó la primera Ley de Comunidades Nativas, en 1974, y el primer compendio etnográfico estadístico de dichas comunidades. Ello fue un asidero importante para la visibilidad y exigibilidad de los derechos indígenas amazónicos, en una sociedad y un Estado que poco los reconocía. Hacer respetar sus derechos era una verdadera lucha, y lo sigue siendo.

Refiriéndonos al tema de la diversidad cultural de nuestros compatriotas de los pueblos ancestrales, hay descendientes de civilizaciones pre incas e incas, que se autodenominan originarios, quechuas en las zonas altoandinas, y aymaras en el altiplano. El rechazo al término “indígena” está asociado al hecho que es o era equivalente a “indio”, palabra usada por los colonizadores españoles para referirse a los andinos sometidos que tiene una fuerte connotación despectiva. Para muchas personas equivalía a insulto. Actualmente en el Perú solo los amazónicos se autoidentifican como indígenas o pueblos indígenas. En el discurso político, jurídico y de desarrollo de otros países, indígena se usa como equivalente de originario. Pocas veces encontramos a personas quechuas o

aymaras que se autodenominan indígenas o que asumen sus colectivos sociales como pueblos indígenas.

Los pueblos de ascendencia originaria del país se ubican en la zona andina y la Amazonía, en su mayoría en zonas rurales, y han sido clasificadas como los de mayor pobreza. Son principalmente agricultores y pastores. Los andinos, entre los cuales los quechuas son mayoritarios, fueron conceptualizados como “campesinos” a fines de la década de 1960. El origen de este cambio de nombre se debió a la Ley de Reforma Agraria de 1969 que consideró indígena como término peyorativo. Esto armonizó con la lógica de partidos políticos que apoyaban gremios integrados por comunidades andinas y campesinos sin tierras. También con la de academia que desarrollaba cursos específicos sobre campesinado. Fue entonces cuando gran parte de la población así designada comenzó a identificarse con el nuevo nombre.

En esa época, en parte por la misma razón de falta de claridad en la definición y, a la vez, por la necesidad de distinguir las particularidades amazónicas, fue que se acuñó el término “nativos” y “comunidades nativas” para referirse a los pueblos originarios selváticos. Sus derechos quedaron parcialmente amparados en la primera Ley de Comunidades Nativas de 1974.

Este fue el contexto en el que se inició y desarrolló el trabajo de Perico –y de algunas/os de nosotros- por la defensa de los derechos indígenas. Siendo abogado –claro que muy poco convencional- entendía las leyes pero iba más allá de ellas, empezando por intentar lograr que se aplicaran y, más adelante, trabajar para mejorarlas y ampliarlas, algo en lo que aún queda trabajo pendiente. Las leyes que reconocen sus derechos no llegaban fácilmente –o nunca- a ser conocidas ni entendidas por los beneficiarios indígenas debido a sus condiciones y situación: lejanía de centros administrativos, escaso nivel de educación, deficiente manejo del idioma cas-

tellano y ausencia de voluntad por parte de funcionarios, entre otras. Por estas razones tenían y todavía tienen grandes dificultades para acceder a información sobre sus derechos y leyes. Aunque el problema persiste ha habido mejoras. Realizar la difusión y explicación de sus derechos, además de conocer las opiniones y aportes de los propios indígenas, era y es prioridad. Hacerlo es una tarea importante que también realizó Perico, contribuyendo a formar cuadros capaces en las comunidades para realizar ese trabajo, ejercer liderazgo y asesorar en la solución de problemas y conflictos. Muchos jóvenes de esas épocas iniciales que siguieron sus pasos han cedido hoy el paso a una nueva generación.

Esto se debía extender a funcionarios y a sociedad en general. De hecho se hizo en la línea de defensa sustentada por Perico y colegas afines. Hoy se sigue haciendo y ahora se trabaja esos temas en el ámbito global.

La aplicación y cumplimiento de dichas leyes era y es un trabajo más que arduo, es un trabajo permanente de tiempo completo. Perico trabajaba fuerte en el tema de los derechos y la legislación, en particular sobre la propiedad de las tierras y recursos naturales, tema sobre el cual fue un referente importante para ilustrarme. Pero el trabajo con las comunidades y organizaciones indígenas incluía también el tratamiento de las diferentes demandas sociales. Compartimos este trabajo en equipo con dirigentes indígenas y profesionales de diferentes disciplinas. Desde el inicio y durante mucho tiempo, su lugar de residencia desde el que hacía su trabajo fueron las comunidades nativas de los awajun y wampis del río Marañón y afluentes. Él identificó con ellas. Se emparentó con su gente y se hizo de amigos. Trabajó arduamente, compartió su vida cotidiana. Se alegró, se enojó, gozó y se divirtió en sus fiestas. Este compartir de la vida cotidiana con otro pueblo, con otra cultura, añadió un ingrediente enriquecedor a la experiencia del trabajo de apoyo para lograr la equidad, la justicia, el respeto a los pueblos indígenas. Abrió y allanó el camino

para la práctica concreta, no solo el análisis y la reflexión sino la vida, el respeto, la tolerancia, la valoración, los aprendizajes. Esto no es algo por lo que muchos hayan optado. Sí lo hizo nuestro gran Perico.

Actualmente, transcurridas algo más de tres décadas de aquellas experiencias iniciales, Perú es reconocido por ser un país cultural y lingüísticamente diverso, además de mega-diverso en lo que se refiere a biodiversidad. Asimismo, esta diversidad cultural y lingüística es reconocida como altamente valiosa por su aporte al patrimonio histórico y cultural de la humanidad que es reconocida como un derecho –a la identidad y cultura- en la legislación nacional y por muchos tratados internacionales –de los que el Perú es signatario- que conforman un cuerpo de legislación que ampara derechos humanos fundamentales y específicos: culturales, al territorio, a la identidad, a la representación y otros. De hecho, garantizar la tierra y el territorio a los pueblos indígenas fue desde siempre una prioridad, aún no atendida del todo pero bastante avanzada. Subsisten discrepancias respecto a las formas de conceptualizar las culturas y las relaciones entre estas. Un tema que alude a estas relaciones es el de la interculturalidad, que en los 80 no formaba parte de nuestro léxico pero que hoy en día es de uso generalizado en todos los ámbitos. También es objeto de amplio debate en la medida en que involucra un componente político que exige la toma de posiciones: el concepto alude a las relaciones entre culturas, pero ¿qué tipo de relaciones? Es lo que está en debate entre liberales y críticos.

En los 80 no se tenían aún los recursos de protección, y la invisibilidad y vulnerabilidad indígena era muy poco cuestionada. Las luchas sociales abarcaban numerosas temáticas de aspectos muy básicos y en diferentes escenarios de confrontación. En la sociedad civil y los movimientos sociales

para que incluyan la temática indígena en sus agendas; y en los Estados cada vez más en alianza con la gran empresa transnacional. Ese era el contexto en esos años cuando empezamos a trabajar por esta causa y se gestaron muchos de los apoyos importantes. La lucha continúa, pues a pesar de todos los esfuerzos existe aún una gran brecha que cubrir en cuanto a la aplicación y cumplimiento en el marco de derechos y ciudadanía.

Los movimientos indígenas del planeta son apoyados por todo un conglomerado de organizaciones afines nacionales e internacionales: movimientos sociales rurales y urbanos –ambientalistas, feministas, alternativos, políticos-, sectores de gobiernos o incluso algunos gobiernos, organismos globales, cooperación internacional y otros. Ellos han sido actores de una larga y fuerte lucha por sus derechos. Se ha avanzado mucho pero la desigualdad y la discriminación siguen existiendo y ejerciéndose con fuerza en muchos casos, aunque han tomado otras formas y los ataques son más sofisticados.

Todo esto, que es ampliamente conocido, lo menciono para reiterar que fue la apuesta por convicción de Perico con quien compartimos experiencias en parte de esos procesos por la reivindicación y defensa de los derechos indígenas, principalmente por sus tierras y recursos. Temas estrechamente ligados a la protección y conservación del medio ambiente, los ecosistemas amazónicos y su biodiversidad, la equidad, en fin, todo esto que engloba la democracia.

Perico trabajó de manera continuada durante 40 años de su vida hasta hace poco que partió al viaje sin retorno cuando aún estaba en plena actividad. Queda su legado y su presencia. Esto nos seguirá inspirando y dando fuerza para continuar enfrentando los retos de la injusticia y la desigualdad. ○

Recordando a Perico

Beni Núñez

Conocí a Chinita y Perico cuando mi hijo Juan estaba en edad escolar y me traía malas notas de la profesora que me confundían. En su salón de clases había otro niño que también se llamaba Juan, Juan García Tuesta, hijo de Chinita y Perico quienes vivían una situación parecida de preocupación por las malas notas.

En esas circunstancias nació una amistad entrañable con Perico, esposo querendón y amoroso, con Chinita y con sus hijos, Juan y Malena. En esta afectuosa amistad descubrí un mundo dentro de otro mundo, el de la vida en la selva, su cocina, su biodiversidad y las cosmovisiones indígenas. Esto me tocó fibras muy intensas y nutrió mi espiritualidad y creatividad. Comencé a entender otra manera de ver el mundo y a ampliar mi visión sobre los indígenas. Perico y Chinita fueron el gran maestro y la gran maestra de la universidad de la vida indígena.

Durante los años de amistad observé cómo Perico abrazaba el arte de vivir la vida con gran alegría, con amor y pasión, y aprendí de su capacidad crítica para defender los derechos de los pueblos indígenas. Sentí el entusiasmo de sus alumnos en los talleres que compartimos juntos en la Coordinadora Regional de Pueblos Indígenas (Corpi), la regional de

Aidesepe en San Lorenzo, en el río Marañón. Son recuerdos que no olvido.

Una vez hablábamos de las expectativas del taller y un dirigente Candoshi intervino diciendo: “He venido hasta aquí para afilar mi cuchillo en la cabeza de Perico”. En un instante me quedé sorprendida, pues no comprendí bien qué quería decir. Luego entendí que se refería a que se iba a preparar bien, como cuchillo afilado, con los conocimientos que iba aprender de Perico en el taller. Así podría él luchar por la defensa de los derechos de su pueblo. Ellos tienen una manera muy rica y resolutiva de comunicarse. Son dirigentes muy listos, con mucha convicción e identidad sobre los destinos de sus pueblos. Había que ver cómo Perico trabajaba disciplinadamente, preparando sus clases desde muy tempranito, alumbrándose con velas arreglando sus materiales impecablemente. Durante su clase captaba toda la atención de sus alumnos. Ellos casi nunca se cansaban. Perico tenía gran precisión y poder en sus palabras. Recuerdo que los alumnos más jóvenes decían: “quiero ser como el maestro Perico”. No solo inspiró a jóvenes sino también a dirigentes indígenas ya maduros, algunos de los cuales actualmente están concluyendo sus estudios de derecho. Inspiró a muchísima gente del Perú y del mundo.



Chinita, Perico, Malena y Juan

Con Perico siempre había motivos para seguir celebrando la vida. El Año Nuevo lo pasábamos entre las familias y los amigos, con vino y “entre Pisco y Nazca”, festeando durante varios días. Perico era gran bailarín y cultivador de la buena música. Con mucha creatividad contribuyó al fortalecimiento de la identidad cultural de los Awajún haciendo visible su música. También contribuyó mucho al fortalecimiento de sus derechos en el campo jurídico, la territorialidad, la sabiduría de la medicina indígena, la nutrición, la educación, la preservación del medio ambiente y otros temas.

Perico era único por su gran sensibilidad de corazón. A veces imaginaba que Perico en sus otras vidas había sido awajún y que había regresado a esta vida como español para seguir librando batallas y victorias en defensa de los pueblos indígenas.

Sentí cómo amaba tanto a Chinita. No quería que ella sufriera con su partida, tampoco sus amistades. Un día, hablando de su salud nos dijo, con el carácter bromista que tenía, *tengo cáncer y ella no me lo cree*. Lo contó de una manera tan gra-

ciosa que nos hizo reír. Parecía una broma. Así nos iba dejando un mensaje que nos costaba creer, pero todos teníamos mucha esperanza. Hasta que llegó su inevitable viaje.

Perico nos acompaña de otra manera, siempre está presente y para siempre, pues nos ha dejado todo un legado con su historia de vida que nos reta a todos. ○

Me jodiste la cabeza¹

Jeremy Narby

Perico hablaba con la manera fogosa de un hombre de España. La primera vez que nos encontramos hace muchos años, en la casa de un amigo en Lima, él era el principal consejero legal de Aidesep, la confederación de organizaciones indígenas de la Amazonía peruana, y yo, un joven antropólogo con un conocimiento básico del castellano. Lo bombardeé con preguntas y escuche sus respuestas detalladas, mientras luchaba contra la velocidad de su hablar. Perico me dio la impresión de pensar cosas adelantadas para los tiempos.

Ciertamente él hablaba desde una rica experiencia. En la década de 1970 había trabajado con un grupo de voluntarios españoles llevados a la Amazonia peruana por los jesuitas para ayudar a organizar a los pueblos Awajún y Wampis. Su trabajo había sido tan efectivo que los indígenas habían formado su propia organización y rápidamente habían echado a los jesuitas de sus tierras. Luego, ellos echaron al director de cine alemán Werner Herzog quien había instalado un campamento en las tierras de los Awajún para filmar una película sobre un barón del caucho colonial. Perico había asesorado a los indígenas durante ese tiempo, dándoles consejos legales que les permitieran tomar sus decisiones.

De Perico aprendí que trabajar como promotor de los derechos de los indígenas implicaba años de compromisos y requería conocimiento y humildad. En verdad, Perico hablaba mucho, pero su mensaje fue escuchar a la gente y permitir que ellas dijese qué hacer.

Unos años más tarde, Perico y yo nos encontramos en una conferencia en Suiza que incluía indígenas del mundo entero, además de antropólogos y activistas. Un anochecer, durante el evento, di una charla sobre un libro que estaba próximo a publicar que yuxtaponía e inter tramaba los conocimientos indígenas con la ciencia. El asunto era lanzar nueva luz sobre ambos.

Nadie en la audiencia dio la impresión de objetar mi presentación y algunas personas hicieron preguntas interesantes. Cuando terminé, me sentí aliviado. Conforme las personas fueron abandonando la sala, me di cuenta de que Perico estaba aún sentado en su lugar. Tenía una amplia sonrisa que le cruzaba la cara. Caminé y le pregunté qué le había parecido la charla.

Me jodiste la cabeza, replicó y esbozó una sonrisa.

1 Traducido del inglés por Alberto Chirif.

Pude ver que lo decía positivamente, como si yo hubiera copulado con su cabeza causándole placer. Era tal vez una extraña manera de expresarlo, pero sus palabras inusuales me colmaron con un sentimiento de poder. Sabía que si había impactado el cerebro de Perico, esto significaba que yo tenía algo interesante.

*

Los años volaron y Perico y yo trabajamos juntos, pero a distancia. Desde Perú, él proponía proyectos en favor de los pueblos indígenas amazónicos para los cuales yo buscaba fondos en Europa y los Estados Unidos. Él actuaba como un empresario discreto, ayudando a hacer que las cosas sucedieran para que otros pudieran empoderarse. Como el gato de Cheshire, él parecía gozar borrándose a sí mismo del escenario.

Una vez le di a conocer a Perico que sería posible financiar un pequeño proyecto que involucrara a mujeres indígenas y sus conocimientos sobre las plantas. Él me trajo un plan que permitiría que las mujeres awajún del río Cenepa se uniesen y pensarán acerca de lo que querían hacer con su conocimiento de las plantas. Esto llevó a un proyecto extraordinariamente productivo y de bajo costo. Las mujeres awajún recobraron conocimientos sobre nutrición y plantas medicinales que aún mantenían las generaciones mayores. Invitaron a expertos de universidades para estudiar el valor de esas plantas. Intercambiaron entre ellas nuevas recetas para mantener a sus esposos interesados en su cocina. Volvieron a aprender antiguas técnicas de alfarería y produjeron sus propios platos e instrumentos de cocina, llegando a ganar competencias internacionales con su producción artesanal. Las mujeres awajún galvanizaron un área entera para cuidar nuevamente su propia cultura, lanzando un festival de música awajún. Realizado

a lo largo de más de una década, este pequeño proyecto, ejecutado por mujeres indígenas, tuvo profundos efectos sobre la autoestima de toda la población regional.

Perico organizó el proyecto. Luego dio un paso al costado, permitiendo que la gente misma actuase en favor propio. Esta fue la esencia de su trabajo: ayudar a la gente a ayudarse a sí misma.

Otra vez me dijo que los pueblos Achuar, Kichwa y Urarina en el río Corrientes necesitaban capacitación legal porque tenían que negociar con una compañía petrolera abusiva que estaba envenenando su hábitat. Con fondos mínimos de fuera, Perico y sus colegas desarrollaron talleres sobre derechos civiles y técnicas de resistencia no violenta, y los indígenas llegaron a ganar la causa y negociaron un acuerdo que obligó a la compañía a reinyectar las aguas de producción en el subsuelo, en vez de arrojarlas a los ríos y lagos, y comprometieron a las autoridades regionales a dotar a la población local de servicios de salud apropiados y a financiar actividades económicas alternativas en compensación por la destrucción de su hábitat.

Fue una victoria destacada de los pueblos indígenas. Y en los antecedentes estaba Perico sonriendo, tan invisible como el gato de Cheshire.

*

Perico y yo nos hicimos amigos a lo largo de años. Siempre lo consideré como el mayor que conocía más. Me inspiró desde el inicio. Cuando escuché que él había partido, sentí un gran vacío. No veo quién pueda reemplazarlo.

La verdad sea dicha, su manera de ser en el mundo me jodió la cabeza. ○



¡Hasta pronto querido amigo!

Lily La Torre

Conocí a Pedro García, conocido y querido como Perico, a inicios de la década de 1980, cuando estaba de paso por Lima y se disponía a viajar con Chinita y sus dos niños a España. Dejaba temporalmente su intensa labor de varios años en el Consejo Aguaruna y Huambisa (CAH), donde había estado trabajando junto a sus líderes, con mucha dedicación, en la fundación y fortalecimiento de esta organización.

Le pedí una cita para escuchar sus consejos, pues yo empezaba a apoyar el trabajo como estudiante de Derecho de la naciente organización indígena nacional, la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (Aidesepp). Nos reunimos en su casa con el fondo musical del amazónico ritmo de *Juaneco*. Recuerdo con agrado esa primera reunión, escuchando al abogado español que desde ese entonces ya era conocido como el de más experiencia en materia de pueblos indígenas en el Perú. Él me explicaba la complejidad del mundo y la agenda indígena de esos años, tratando los temas más profundos y complejos, con mucha sabiduría, enmarcados en alegres anécdotas. Esto ejerció una fuerte influencia en mí que emprendí esta labor con entusiasmo y con la mejor dedicación que merecía la responsabilidad.

Pocos años después, a su regreso al Perú, Perico se incorporó para liderar el equipo de asesoría legal de Aidesepp. Tuve la

suerte de formar parte de este equipo. Eran tiempos de grandes desafíos para el todavía joven movimiento indígena amazónico peruano que intentaba, con voz propia, comunicarse con la sociedad para lograr insertar el respeto a sus derechos en el marco de un país de raíz multicultural y pluriétnico.

En toda la cuenca amazónica, la primera motivación que movilizó a los pueblos indígenas a asumir nuevas formas de organización fue la reivindicación de la tierra y el territorio.

Es así que el primer programa que se estableció en Aidesepp fue para poner freno definitivo a las agresiones a los territorios indígenas. Allí Perico disfrutaba contribuyendo a la justicia de esta causa, mediante la conducción de talleres de capacitación sobre derechos y organización, auto-linderamiento, defensa legal, procesos de titulación y ampliación de los territorios comunales, y desarrollando programas de rehabilitación, ordenamiento y estructuración del uso de los territorios sobre la base de las características de estos, sus interrelaciones y las necesidades actuales de los pueblos indígenas. Perico consideraba, al igual que los indígenas, que el territorio es lo último que se puede perder ya que si los pueblos logran mantener y controlar ese espacio consustancial a su esencia, las posibilidades de recuperarse, de darse tiempo para otras recomposiciones siempre estarán presentes.

Un hito importante en este proceso significó la titulación de las comunidades asháninkas y ashéninkas de la provincia de Atalaya (Ucayali), donde Perico, junto al presidente de Aidesep de ese entonces, el Sr. Miqueas Mishari Mofat, lograron la titulación de las tierras de cientos de comunidades, extirpando a mafias de hacendados que se habían apropiado de esas tierras y que mantenían a las familias indígenas en condición de esclavitud y las obligaban a trabajar en la tala de sus bosques.

A lo largo de su trabajo acompañando al movimiento indígena, Perico siguió apoyando otros pasos que fueron dando las organizaciones indígenas: recuperación de la sabiduría sobre el uso de los recursos, educación bilingüe intercultural, medicina indígena, derechos sobre los conocimientos, etc. Buscó poner énfasis en la recuperación de estos valores, de acuerdo con las necesidades de carácter colectivo y transgeneracional de los pueblos indígenas, a través del restablecimiento de códigos éticos de manejo de recursos y el replanteamiento de la economía indígena manteniendo la identidad cultural.

En Aidesep el trabajo de los asesores incluyó la importante contribución al proceso de fortalecimiento organizativo y de desarrollo institucional que durante esa primera década afrontó diversas dificultades para afianzarse. Había que superar las limitaciones económicas para la gestión institucional y de todos los programas, especialmente de titulación de tierras y de capacitación en derechos. También para la realización de congresos que permitieran mantener la unidad del creciente número de organizaciones indígenas representadas.

Había que superar las limitaciones para mantener comunicación permanente entre pueblos con diversas lenguas ubicados en el vasto territorio que comprende la Amazonía peruana, hecho que fue es sí mismo una tarea titánica. No eran tiempos de comunicaciones electrónicas, por lo que debía usarse la radiofonía y la mensajería personal para asegurar

la planificación y coordinación de acciones, definir agendas, reunirse y propiciar la participación activa de las bases.

En virtud de los evidentes avances mostrados por Aidesep desde sus primeros años, del reconocimiento en el mundo de los derechos indígenas, y de la honorabilidad y capacidades de Perico como su asesor principal, se encontró la colaboración de entidades de cooperación internacional, principalmente europeas, que brindaron fondos para el soporte económico necesario.

El trabajo realizado por Perico para afianzar la institucionalidad de Aidesep, redactando documentos y elaborando proyectos, manteniendo comunicación y ampliando la base de relaciones institucionales, etc., muchas veces era invisible a la hora de ser informado como parte de la carga del trabajo cotidiano. Pasaba así desapercibido por el otro sinnúmero de graves problemas que afectaban los derechos de las comunidades con carácter de urgencia y que Perico atendía siempre con profunda pasión, compromiso y buen humor.

Por otra parte, Perico apoyó a los líderes de Aidesep en sus actuaciones en el escenario mundial, en reuniones de indígenas de diversos países que les permitieron auto reconocerse como pueblos hermanos, afectados por el mismo despojo de sus recursos y la discriminación de sus derechos. También como pueblos unidos por una visión común e impulsados por la tenacidad y la determinación para mantenerse fieles a sí mismos, obstinados en su convicción de que su visión del mundo es una alternativa viable para el ser humano.

Con los aportes de Perico desde el derecho y la incidencia política de los líderes, se ganaron importantes batallas para incluir los asuntos indígenas en las instancias y convenios internacionales.

Aideseop participaba y se nutría de esos vientos, contando con la Coica, su instancia organizativa de representación en el ámbito internacional. En este proceso Perico, como parte del equipo de asesoría legal de ambas organizaciones, contribuyó significativamente en el esfuerzo colectivo de lograr que los pueblos indígenas se encuentren hoy unidos en uno de los pocos movimientos populares modernos de nivel planetario.

A mediados de la década de 1990, Perico y yo decidimos dejar Aideseop para fundar, junto con Alberto Chirif y Käethe Metzen, la asociación civil Grupo de Trabajo Racimos de Ungurahui, más conocida como Racimos. Algunos años después Alberto y Käethe decidieron alejarse de la institución. Perico y yo teníamos, respetivamente, 20 y 15 años trabajando desde dentro de las organizaciones indígenas, y quisimos continuar apoyando la agenda y prioridades de los pueblos indígenas desde fuera, sobre la base de acuerdos de trabajo con sus organizaciones.

Perico presidió Racimos durante varios años. Desde allí continuamos el trabajo por la reivindicación del derecho al territorio, contribuimos con las luchas de los pueblos que se encontraban afectados por empresas petroleras, desarrollamos un programa de trabajo con mujeres indígenas para la recuperación de su autoestima, junto a la recuperación de sus conocimientos sobre la biodiversidad, el arte y la cultura del pueblo Awajún, y apoyamos iniciativas económico-productivas de algunas comunidades achuar y awajún.

Quienes compartimos diariamente con Perico, sea como presidente de la institución o simple integrante, apreciamos su

sencillez y humildad en el trato con todos, su sentido de justicia, su desapego de todo lo que encaminase a la codicia y al poder, su cariño y compromiso con los pueblos indígenas, su dedicación y responsabilidad para enseñarles sus derechos, y su entusiasmo a la hora de celebrar la amistad y la vida, con música, vino o masato, buena comida, humor y sana alegría. El alejamiento físico de Aideseop -como el centro de toma decisiones del movimiento indígena que siempre bullía de actividad y problemas por atender-, le permitió a Perico dedicar más tiempo para escribir, lo que fue una de sus pasiones y refinado talento. No puedo precisar el número de artículos y libros publicados o inéditos que escribió, y creo que tampoco él lo recordaba. Escribió con erudición y dominio de la lengua española, con fina ironía y sentido del humor, con conocimiento vivencial de los hechos, con análisis profundos de las causas y, especialmente, con una sensibilidad particular para el entendimiento del mundo indígena. Nos dejó textos sobre asuntos doctrinales del derecho, sobre análisis histórico-antropológicos y sociales, manuales de capacitación y incluso poesía. Un legado escrito cuya importante tarea de recopilación nos permitirá seguir aprendiendo de su sabiduría y continuar con su ejemplo en lo que era uno de sus más preciados sueños: la justicia para los pueblos indígenas, que se respete su territorio, su cultura y su visión del mundo, y se les permita vivir plena y dignamente.

Con profundo agradecimiento por tus enseñanzas, ejemplo y vida fructífera.

¡Hasta pronto querido amigo!



Homenaje al Dr. Perico

Shapiom Noningo

Conocí al Dr. Pedro en los años 80, concretamente en el año 1982, en Lima, cuando llegué al local que se llamaba “Casa Nativa”, ubicada en el Jr. Carlos Arrieta N° 844, en Santa Beatriz. Era una casona alquilada por el Consejo Aguaruna y Huambisa (CAH). Fue la primera oficina de esta organización y era el centro de encuentros de dirigentes de distintos pueblos indígenas de la Amazonía Peruana. En esa época, Evaristo Nugkuag era el presidente del CAH. En esos años estaba tratando de consolidar su gestión social tomando como bandera la reivindicación territorial, base fundamental y esencial para la sobrevivencia social y cultural de los pueblos indígenas. El Dr. Perico era uno de los asesores del CAH. Era muy apasionado por la problemática indígena, especialmente en los trabajos relacionados con la defensa territorial.

Este artículo es en memoria sobre la invaluable dedicación de quien en vida fue Pedro García (Perico). Mi cercanía con él fue permanente hasta su despedida del mundo y juntos lidiamos muchos casos complejos, entre otros, el injusto encarcelamiento del líder awajun Damián Tiwijam, muerto por defender sus territorios; la defensa técnico legal durante más de una década de la comunidad Villa Gonzalo. El doctor (como yo le llamaba) partió del mundo con esa misma pasión, interés y preocupación que le conocí por el mundo indígena. Así lo confirmó antes de su fallecimiento. En los años

que le conocí, yo era aun adolescente y estaba en busca de oportunidad de estudios superiores. Pero por requerimiento de la comunidad Villa Gonzalo, mis estudios en Lima fueron compartidos con una tarea compleja que en seguida y muy brevemente trataré de describir.

El caso de la comunidad Villa Gonzalo

El caso más patético, arduo y complejo que asumí por la defensa territorial con el Dr. Perico fue el de Villa Gonzalo, sede central con ocho comunidades anexas. Es una comunidad ubicada en la margen derecha del río Santiago, llamado Kanus en lengua wampis. Se ubica en el distrito de río Santiago, provincia de Condorcanqui. La comunidad tiene título de propiedad otorgado el 11 de agosto de 1975, de 13, 200.1785 Has, obtenido mediante Decreto Ley No. 20653, Ley de Comunidades Nativas, modificado por el gobierno militar del Francisco Bermúdez (DL N° 22175) que aún está vigente. Por razones de incremento poblacional y agotamiento de recursos naturales, la comunidad tenía necesidad de ampliar su territorio. Para esto, afrontaba la oposición de la colindante comunidad awajún Yutupis y de la Cooperativa Agraria de Producción (CAP) “Inca Pachacutec” LTDA No.028-II, cuyo

presidente era el señor Cesar López Giménez, un piurano colono quien se autodenominaba “izquierdista y progresista”.

Cesar López Giménez había utilizado el nombre de los wampis para sacar un préstamo en el Banco Agrario y organizar una Cooperativa dentro de territorios wampis y awajun. En la práctica y vida cotidiana resultó ser un férreo y tradicional racista y enemigo número uno de la comunidad Villa Gonzalo, por no decir de todo el pueblo wampis, pero en sus últimos años de vida, se le notaba más amigable y sensible con el tema indígena. Murió humilde, sin cooperativa pero con un aprendizaje muy significativo: el respeto de las diferencias culturales, a menos así se le notaba. Luché contra él durante mucho tiempo de manera incansable porque, como dije, se oponía a los trabajos de ampliación territorial de Villa Gonzalo, alegando que las tierras que pretendía la comunidad pertenecían a la Cooperativa.

En esta ardua y difícil tarea, mi gran maestro e incansable guía y consejero fue precisamente el Dr. Perico. Para las gestiones requeridas la comunidad me había nombrado como secretario legal (credencial de fecha 15 de marzo de 1986), firmada por su apu Luis Wachapa. Con el acuerdo de la comunidad asumí de manera sistemática la responsabilidad de gestionar la ampliación. Inicié el trabajo el año 1986, elaborando el expediente respectivo e insistiendo tenazmente para que las autoridades accedieran a la petición y dieran la solución que la comunidad buscaba. La solicitud de ampliación involucraba terrenos que eran de la cooperativa, pero no se sabía si estaba vigente o liquidada porque el señor López Giménez se negaba dar información y tampoco asistía a las asambleas a las que le convocaban las autoridades comunales. Esta situación impedía continuar las gestiones.

Entonces acudimos al Instituto Nacional de Cooperativas (INCOOP) para conocer su situación. Con el apoyo del Instituto Indigenista Peruano, que por entonces dirigía el señor

Francisco Boluarte Garay, se logró que INCOOP enviara una misión de alto nivel a La Poza, en el río Santiago, para la inspección ocular. Esta finalmente fue realizada el 22 de abril de 1987, por el funcionario Valerio Huerta Pérez, coordinador de la Zonal INCOOP, Chiclayo. Él le entregó personalmente al señor López Giménez el oficio mediante el que se le solicitaba información sobre la cooperativa. De esta indagación resultó que la cooperativa había sido liquidada el año 1980 (Resolución Directoral N° 0393-80/AA-DR-II). Con esta documentación y la certeza de su extinción continuamos las gestiones y visitamos a cuatro instituciones claves del sector estatal: Ministerio de Agricultura (Lima, Chachapoyas y Jaén), Ministerio de Trabajo (donde funcionaba el Instituto Indigenista Peruano), Instituto Nacional de Cooperativas (INCOOP) y el Proyecto Especial de Titulación de Tierras y Catastro Rural (PETT).

Después de un largo y prolongado trabajo, que incluyó un acuerdo con los awajún luego de muchos años de debate en asambleas, se logró finalmente la ampliación de Villa Gonzalo, mediante el título de propiedad N° 1120, del 12 de febrero de 2001, con una extensión de 64, 325 Has.

Durante este periodo de lucha, el Dr. Perico me dejó muchas enseñanzas: ser persistente, tenaz y “cojonudo”, como decía él. Tarde o temprano, por ceder a la razón o al cansancio, los funcionarios terminarán haciéndonos caso, decía, cosa que resultó siendo cierta. Sus palabras se traducían en respuestas inmediatas a las negativas de las autoridades. Así, tras una carta u oficio negativo de las autoridades a los requerimientos de la comunidad, él inmediatamente preparaba otra, y así sucesivamente. También decía: “los funcionarios viejos te sirven por dos cosas, para ayudarte más rápido o para joder”. También resultaba cierto, algunos ayudaban rápido y otros nos demoraban mucho a propósito. En uno de esos trajines, trabajos y discusiones, un episodio que nunca me olvidó fue el siguiente. En un ambiente de Aidesep estábamos



Perico dando un taller en San Lorenzo. Para impedir su ejecución, la empresa petrolera y el Estado tomaron los locales públicos disponibles. El problema lo solucionó el sacerdote de la localidad que cedió la iglesia para el evento.

discutiendo el problema de Villa Gonzalo, y el doctor me hizo una pregunta. Me dijo: Shapiom, en estos momentos yo me pongo de Ministro de Agricultura y se sentó en una mesa y yo al frente suyo. En el ambiente estaba solo un testigo. Era Cornelio Chigkim. “Señor Shapiom, me dijo, ¿por qué quieres tanta tierra, por qué defiendes tantos territorios?” (el doctor

quería pillarme). Pero yo le respondí al instante: “Porque son nuestros”, así de simple y punto. Yo estaba seguro de mi respuesta, pues desde muy joven tenía muy claro de que los territorios a los que los funcionarios llamaban Tierras Libres del Estado (TLE), en realidad eran y son nuestros porque ahí están los rasgos históricos de nuestros ancestros, ahí están

los testimonios vivientes: caminos de ruta, nombre de cerros, lugares espirituales, purmas, lugares de escenas de guerras, etc. De hecho, con ese tipo de preguntas muchos funcionarios me querían pillar, como decía el doctor), pero mi respuesta era rápida y contundente.

Sus últimos consejos para el pueblo de la nación wampis del Kanus

En abril del 2014 le acompañé a la realización de un taller en la comunidad Soledad, río Santiago, Condorcanqui. El evento fue coejecutado entre la Municipalidad Distrital Río Santiago y Perú Equidad. Al término del taller, el doctor dejó seis consejos para el pueblo de la Nación Wampis. Er el 29 de abril:

- **Territorio:** Constituye la base fundamental para la generación actual y venidera. Los indígenas no podemos vivir si no tenemos territorios. De ello depende y proviene todo: alimentación, conocimientos, vivienda, salud, etc. Por eso siempre deben cuidarlo y estar atento con lo que pase y se haga con él.
- **Conocimientos:** No olvidar sus conocimientos ancestrales. Cuando se olviden sus conocimientos se volverán vulnerables en pervivir, en administrar su familia, administrar sus bosques, en encontrar alimentación del monte, y debilitará el manejo adecuado de los recursos naturales.
- **Seguridad e independencia alimentaria:** No depender del Estado, de los alimentos que provienen de los programas sociales. Aplicando los conocimientos pueden seguir produciendo una alimentación sana como lo hacían sus ancestros (agro biodiversidad).
- **El control de las decisiones territoriales:** Este control significa primero controlar las decisiones erróneas que

vienen haciendo algunas autoridades comunales con el afán de conseguir lucro personal a costa de la destrucción de sus bosques. Luego el control implica también velar de los agentes foráneos, sea quien sea, tanto los comerciantes individuales como las grandes empresas que vienen a explotar las riquezas. Hay que estar vigilante de todos ellos y en todo momento.

- **Una educación en los valores propios:** La familia tiene que recuperar la educación de sus hijos. La educación oficial en pocas décadas ha causado desarraigo muy significativo en los niños y jóvenes indígenas. La educación tiene que tratar de recuperar los valores propios que son muy útiles para las familias.
- **Un empuje de ser un pueblo capaz de defender sus Derechos:** Los derechos existen en la Constitución Política, en instrumentos internacionales, y solo hay que exigir a las autoridades su implementación.

Como era: El doctor era muy humilde en cuanto sus conocimientos. Siempre consultaba sus redacciones (cartas, oficios y documentos en general). Este fue su estilo como costumbre de trabajo hasta el día de su partida del mundo. Aparte de ser abogado, era un maestro, guía y estratega, persistente en las gestiones, investigador, amigo, hermano, solidario, consejero, apasionado por la problemática indígena amazónica y prospectivo.

Sus sueños, desalientos y esperanzas

El Dr. Perico siempre decía: “Los paisanos festejan la titulación de sus tierras”, cuando en realidad es la primera etapa de recuperación territorial. Falta mucho para lograr una verdadera recuperación territorial. Se refería a lo que hoy denominamos territorialidad, término acuñado por él mismo y por

primera vez y a nivel internacional en el libro *El Indígena y su Territorio*, publicado por Coica/Oxfam América (Lima 1991). Actualmente se emplea más el nombre “territorio integral”.

Entre sus sueños estaba sin duda la recuperación territorial en el sentido más amplio, es decir, la territorialidad o territorio integral.

No por gusto durante su permanencia en el territorio peruano se dedicó casi exclusivamente a los trabajos de reivindicación territorial en toda la Amazonía peruana. Gracias a su tenacidad, en la actualidad se cuenta al menos con 13 millones de hectáreas de territorios reconocidos legalmente. Su gran sueño expresado en muchas conversaciones era sin duda los territorios integrales o territorios administrados por cada pueblo. Vale decir, territorios ancestrales recuperados en ejercicio de los derechos territoriales reconocidos internacionalmente.

Pero su gran preocupación que le entristecía eran los grandes cambios que en poco tiempo se habían producido en la vida de los pueblos indígenas: la juventud aparentemente sin futuro, pérdida de conocimientos, agotamiento de recursos naturales, hasta conductas indeseables (robos, prostitución, corrupción), sucesos que ha venido denunciando abiertamente e incluso publicando en algunos libros. Uno de ellos es *Marcando Territorio*, del cual es coautor (2007. Véase especialmente los capítulos 1 y 7).

Sin embargo, él se fue del mundo teniendo alguna chispa de esperanza que todavía existe en algunos dirigentes y pueblos. Podemos escuchar sus declaraciones de la entrevista que le hiciera el amigo Alejandro Parellada que, si no me equivoco, fueron sus últimas declaraciones. Es una entrevista muy ilustrativa para todos (está en Radio Encuentros de IWGIA).

Dos asuntos para terminar

El doctor Perico nos ha dejado un gran vacío humano. Se fue el maestro y referente indígena. Por sus significativos aportes al movimiento indígena amazónico del Perú durante casi 50 años, tal vez hemos hecho muy poco para darle un merecido homenaje. Pero de algún modo me siento aliviado porque me adelanté, o mejor dicho, nos adelantamos al otorgarle un reconocimiento. Me refiero al premio simbólico que Aidesep le dio, junto a otros amigos, en el marco de su 25º aniversario, el 27 de mayo de 2005, fecha en la que le entregamos una placa y un certificado por su labor.

Quizá lo más importante, atrevido y audaz sea el posicionamiento autónomo del territorio integral. Este asunto sí está pendiente, pero en fecha no muy lejana se convertirá en un hecho real. El próximo 29 de noviembre de 2015, el pueblo de la Nación Wampis asumirá el “Gobierno Territorial Autónomo”. ○

Ahora el camino es menos largo y estamos menos solos

Pedro García, un español amazónico

Rodrigo Montoya Rojas

Llegó a Perú como un joven español, con sus estudios de derecho terminados, forzado a salir de Madrid por su oposición a la dictadura franquista.

Quedó prendado de la Amazonía y de Irma Tuesta -su Chinita-, una maravillosa mujer awajún con quien tuvo su segundo y definitivo compromiso. Hacia 1970 la Amazonía estaba fuera de la institucionalidad peruana, sus indígenas no eran ciudadanos, gran parte de ellos ni siquiera tenía una libreta electoral, ninguno de sus pueblos era formalmente reconocido por ley alguna. Desde entonces se quedó en nuestros suelos y cielos, se nacionalizó peruano y hace unas semanas se fue del mundo. Estará en las aguas profundas de alguno de los cinco ríos del territorio awajun wampis.

Las reformas agrarias de 1962, 1963, 1964 y 1969 beneficiaban a siervos de hacienda, comunidades campesinas y obreros agrícolas. En julio de 1969, una semana después de promulgada la reforma agraria del gobierno de Velasco, tuvo lugar la primera conferencia de líderes Amueshas en Oxapampa. Ellos acordaron allí, por unanimidad, presentar un “Memorial” al gobierno, en el que-entre muchas otras cosas- escribieron: “Hacer conocer que nuestro de-

seo es que se otorguen terrenos en forma de reservas¹ comunales y no en parcelas individuales”. Esa reunión fue uno de los primeros pasos para la futura organización étnica de los pueblos amazónicos y ese breve reclamo sirvió para plantear la profunda diferencia entre la tierra-chacra-parcela individual del pensamiento oficial del Estado y los territorios comunales en los bosques, de las culturas amazónicas.

Con la ley de comunidades nativas (general Velasco, 1974), los pueblos indígenas amazónicos tuvieron la posibilidad de reclamar la devolución de parte de lo que fueron sus bosques desde muchos milenios. Surgió el concepto de territorio como una gran extensión de bosques donde son posibles la vida, la cultura, la lengua, los amores, los sueños. En la lucha por el territorio fue decisiva la participación del abogado Pedro García Hierro con el pleno dominio de la legislación interna-

¹ Las “reservas” fueron un régimen especial creado por decreto supremo en 1957. Respondían al espíritu del Convenio 107 de la OIT, vigente en ese momento, que tenía una visión integracionista de los indígenas. Una vez asimilados, ellos pasarían a ser “ciudadanos” nacionales. Por eso las reservas, como su nombre lo indica, no les daban propiedad sobre las tierras, sino solo se las guardaban mientras durase su condición de indígenas. No se establecieron en ese Convenio ni en el decreto parámetros claros de cuándo se considerara que el tránsito de una a otra condición habría culminado. [NdE.]

cional que protege los derechos indígenas, particularmente el convenio 169 de la OIT (1989). Fue igualmente importante su aporte para que los indígenas se organizaran pueblo por pueblo. Como yerno de los awajún participó en la formación del Congreso Aguaruna Huambisa, liderado por Evaristo Nungkuag, también en la formación de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP) y de la Coordinadora Indígena de la Cuenca Amazónica (COICA).

Fue el abogado-investigador-consultor-asesor-compañero de ruta- viajero en los 4 suyos de la Amazonía peruana, en algunos de los suyos de la cuenca amazónica y, más lejos, en Guatemala y Nicaragua. Ofreció las herramientas teóricas y legales para defender y recuperar territorios, para que la semilla de los derechos de auto determinación y de gobierno propio de cada uno de los pueblos prendiera, creciera y diera frutos. Cuando la rebelión de Bagua en 2008-2009, Pedro salió a defender a los indígenas y a rebatir las tesis de los apristas y sus aliados, se indignó y dijo los indígenas no son perros, tampoco del hortelano, como sigue creyendo Alan García Pérez, aquel presidente-monarca-narcisista.

Con su formación de abogado y su conocimiento profundo de la Amazonía escribió libros importantes para entender el Perú como una totalidad que no se confunde con alguno de sus fragmentos. Solo me es posible mencionar algunos títulos. El libro *El indígena y su territorio*, escrito con Alberto Chirif y Richard Chase Smith, es ya un clásico sobre el tema. Con Alex Surrallés y Alberto Chirif escribió *Una historia para el futuro: territorios y pueblos indígenas en Alto Amazona*. Con Alberto Chirif, *Marcando Territorio*. Con Irma Tuesta (su esposa) y Malena García (su hija) escribió *El Masato: domesticación de lo silvestre y El suicidio juvenil en pueblos indígenas*. Con Yaizha Campanario Baqué escribió sobre el caso de la empresa española Repsol. Con Frederica Barclay, *La batalla por los Nanti*. Como Autor y Co-editor con Alex Surrallés, *Tierra Adentro*.

Luego de trabajar en AIDSESP, formó y estuvo 10 años en la ONG Racimos de Ungurahui y los últimos 5 años, en Perú equidad.

Debo agradecerle a Pedro (Perico para sus muchos amigos y amigas) porque sus trabajos y la defensa vital de sus ideas fueron muy importantes para que yo incorpore la Amazonía peruana en mi visión del Perú. Cuando una persona reúne su profesión, vida, corazón, esperanza, creencias, serenidad y alegría, y su fuera y capacidad para defender, soñar, cantar y bailar en un modo de ser unitario y coherente, en un decir y hacer sin fisuras, se muestra como un ejemplo. Poco tiempo después de la rebelión de Bagua tuvo la gentileza de acompañarme al centro comercial *El Hueco*, en el Parque Universitario de Lima, donde él creía que se podía encontrar los mejores CD de música salsa y cumbias. Seguí sus sabios consejos para llevarme a casa una buena docena.

Para terminar cito dos fragmentos de un sentido homenaje: "AIDSESP agradece a nuestro entrañable Perico y su familia (Chinita, Yannúa, Yagkug, Malena y Juan) su compromiso de toda la vida en la defensa de nuestra Territorialidad, Libre Determinación, Autogobierno, Vida Plena y la construcción de un movimiento amazónico con profundas raíces desde las comunidades, cuencas y federaciones [...] Gracias, porque hoy tenemos 13 millones de has y 109 federaciones que son ya un gigantesco bosque de organización y resistencia con profundas raíces, no solo en el suelo y subsuelo, sino en el corazón y los sueños de los pueblos, de donde no podrán arrancarla nunca, como bien aprendieron los "perros del hortelano" que siguen dando vueltas".

"Ahora el camino es menos largo y estamos menos solos" -una frase citada por Roberto Espinoza, compañero de ruta de AIDSESP, en la despedida de Perico- me parece un sencillo y profundo homenaje a Perico. ○

BIENVENIDOS
MINI BAR LAS PEDRAS

QUEDA TERMINAN
TEMENTE PROHIBIDO
PORTAR LAS SIG ARM

ARMAS EN ESTE LOCAL
PISTOLAS RIFLES ESCO

PETA SMACHETES CUCHI
DOS NABAJAS PALO DE

TATONAS SE PROHIBE

JORGE TORRE
DIPUTADO

LA ENTRADA A MENO
RES DE 18 AÑOS

SE LES VENDERÁ

CERVEZA I LICOR

SOLO A MALLORES

18 AÑOS POR EL

BIEN DE SU SALUD



¿Y ahora qué?

Claus Kjaerby

Estoy dando vueltas por el Museo Nacional de Dinamarca. Por el aburrimiento de las piezas, me quedo parado frente a una tele en el museo. El aparato sigue repitiendo el mismo video. Lo observo varias veces con la sensación clara, que mucho tiene que ver con lo que me espera en los próximos años. Voy a la Amazonía como cooperante. Pero no logro comprender el mensaje, y menos los detalles, debido a habla tan rápida y los términos sofisticados utilizados por el entrevistado. A la tercera vuelta veo los detalles del video hasta su final y me fijo en uno de los créditos: *Basado en una entrevista con Pedro García Hierro, director del Grupo de Trabajo "Racimos de Ungurahui"*.

Fue con cierto nerviosismo que me encontré con este Sr. García, al que no le entendía muy bien, y que iba a ser mi jefe durante los próximos dos años.

Al final de cuenta no me asustó el primer encuentro con el que rápidamente llegué a entender era "Perico", cubierto de humo de pipa en la oficina de "Racimos". Pero tampoco se proyectaba una vida profesional compartida con este hombre. Por un lado, expresó que después de media vida metido en el río Cenepa estaba muy ocupado y pasaba la mayor parte de su tiempo en la Amazonía norte, mientras yo más bien

iba a trabajar en Madre de Dios, en el sur, inicialmente con Lily la Torre. No obstante, para conocernos un poco, antes de la separación perpetua me invitó a la "fortaleza" (la sede) avanzada de la Coordinadora Regional de Pueblos Indígenas (Corpi) en San Lorenzo, para dar una charla sobre lo bueno y lo malo que les esperaría a las comunidades en caso de aventurarse en el turismo. Así me lanzó con un miedo horrible al corazón en su mundo indígena. Por mi parte, lo vi por primera vez en acción mostrando una de sus armas letales levantadas en su mano: el Convenio 169 de la OIT. Daba por seguro que a nadie le gustaría meterse con este hombre en una batalla jurídica.

Seguramente yo le había dado una impresión pésima, porque después, si excluimos algunas fiestas en las que hice lo mejor para trotar al ritmo del gallo y de cumbias como él y sus viejos colegas, no compartimos mucho durante los primeros dos años.

Luego un día me preguntó sobre lo que yo estaba haciendo en el territorio Harakmbut, en la Reserva Comunal Amarakae-ri (Madre de Dios, Perú), con la empresa multicomunal de turismo Wanamei. Le contesté que "lo llamo gestión territorial". Creo que fue en ese entonces que comenzó a tomarme en cuenta. Yo seguí prolongando mi estadía en Racimos por muchos años más.

A los cuatro años en Racimos comenzamos a realizar trabajos conjuntos. Uno que me acuerdo en particular fue más tarde, en 2003, en el territorio Kandozi del río Pastaza. Perico armando lío en la defensa territorial y yo construyendo un plan de manejo pesquero para regenerar el *stock* de peces en sus cuerpos aguas (que constituyen la base principal de su territorio), incluido el lago más grande de la Amazonía Peruana, Musa Karusha, y para recuperar el control sobre sus recursos acuáticos y aportar a la estrategia de defensa territorial. Todo se vinculaba (por lo menos para nosotros) con el problema de fondo: que el pueblo Kandozi sufría enormemente de hepatitis y malaria (eventualmente introducidas por una empresa petrolera en años anteriores) y no contaba con los recursos económicos para garantizar los servicios de salud que necesitaba. Cuando estábamos a medio camino del trabajo, el sistema de monitoreo del donante envió a un par de “especialistas” para que verificasen la calidad de nuestro trabajo. Los Kandozi los expulsaron, amenazándolos de muerte, bajo la lógica de que todo estaba avanzando bien y que no querían que nadie más interviniese.

En la misma línea, los Kandozi, como parte de su estrategia de defensa territorial y manejo pesquero, decidieron prohibir el ingreso de pescadores mestizos a Musa Karusha. Esta norma resaltó la seriedad expresada ante los dos especialistas, pues un año más tarde un bote con pescadores optó por no respetar la norma y ellos terminaron muertos.

Hubo otra norma pesquera que causó un pleito entre Perico y yo. Sobre todo (digo yo) porque a Perico no le gustaba nunca comprometer la calidad de la comida y la bebida. El Comité de Pesca Kandozi acababa de prohibir la captura de paiches (*Arapaima gigas*) con una talla menor a la altura de un hombre kandozi. Y por supuesto, justo ese día nos sirvieron un paiche que apenas medía un metro. El problema fue que el

pescado se veía tan rico allí sobre su hoja de plátano, con limones que ya habían dejado gotas de gusto en el bigote de Perico. “¡Alto –dije yo-, no podemos iniciar la nueva era quebrando normas que nosotros mismos hemos facilitado! ¡Yo, por lo menos, no voy a comer esta criatura!”. Perico se quedó nervioso, pensando “¿habla en serio o es una broma?”. Los Kandozi, a pesar de su limitado español, ya se habían dado cuenta de lo que estaba pasando. Rápidamente, sin dejarle a Perico la posibilidad de intervenir, cambiaron el paiche por otro plato: un surtido de insectos fritos. La decepción de Perico fue tan grande que cada vez que compartíamos comida durante los años posteriores, difícilmente dejaba de joderme con esta historia. Por supuesto, el paiche resultó cada vez más grande y cerca de la talla mínima y los bichos más secos. Él me enseñó siempre: *las normas son para defendernos, no para jodernos, y si nos joden las cambiamos*. Con “nosotros” se refería al mundo indígena del cual formábamos parte.

Su navegación entre instrumentos jurídicos internacionales y nacionales a mí me parecía casi impecable. Una sola vez vi a Perico volverse loco en el intento de volver a encontrar una pequeña frase que había visto por algún lado entre cientos de páginas de re-reformas de la reforma agraria en Nicaragua. Esos años trabajábamos muy fuerte en Nicaragua en la implementación de la Ley 445, la norma que guía la titulación de territorios indígenas y de afrodescendientes en Nicaragua. Perico necesitaba comprobar que “un tercero que ha recibido título agrario con algún vicio de forma o de fondo en tierras indígenas, será indemnizado para que devuelva las tierras a las comunidades indígenas afectadas”. Era muy de noche. Yo estaba terminando mi propio rollo y tampoco aguantaba ser testigo de su desesperación. El mal humor se estaba profundizando en serio. Perico en ese momento ya había pasado horas buscando el argumento. Cuando me aclaró qué era lo que buscaba, fácilmente le pude señalar que era un artículo en la misma ley 445.



Perico se involucraba rápidamente muy a fondo con las cosas. Definitivamente necesitaba a un secretario a su lado que le ayudase con lo más obvio, y para rechazar pedidos (lo que le resultaba casi imposible) y organizar su vida en el jodido mundo de la cooperación internacional. O mejor todavía, una secretaria profesional. Y tenía vari@s. Yo uno de ellos. Los que tratamos de asumir ese rol imposible sabemos muy bien que era a la vez nuestra oportunidad de aprender más que cualquiera sin asistir a la escuela de cuatro paredes que Perico odiaba tanto. La escuela perfecta de los pueblos indígenas era y sigue siendo su territorio. Nuestro mentor en esa escuela era Perico. En compensación tuvimos que aguantar y resolver insoportables problemas autogenerados, tal como la recuperación de textos kilométricos perdidos en el vacío, cuando en realidad debían haber sido guardados durante su proceso de construcción, aunque sea una vez, en su computadora “de un solo dedo”.

La oportunidad de aprender también fue la razón de mi trabajo. Nunca le pedí asistencia a Perico porque no lo dejé trabajar solo las consultorías, sino siempre con mi acompañamiento. Desde 2004 vivía y trabajaba por lo menos un mes cada año con Perico. En 2005, cuando nació mi hijo, fue él quien le enseñó a caminar. Fue una consecuencia lógica de la costumbre de Perico de acostarse muy tarde de noche y de despertarse un par de horas después con una taza de café. De esta forma logró sacar a Lucas de su cunahamaca por la madrugada en esos días críticos. Perico enseñó a muchos hombres y mujeres, con su propia manera de ser, a caminar y a divertirse plenamente toda su vida.

Muchos de esos años pasábamos buen tiempo en Nicaragua, particularmente y en el territorio Rama y Kriol de la Costa Caribe. Hubo un caso complicado de titulación con una población mestiza agresiva y 10 veces mayor que los dueños tradicionales. Logramos, sin embargo, con la fuerte participación de todos los comunitarios y la asistencia de

otros amigos, como Jerry, María Luisa, Flica, Inés y Ermeto, la titulación de casi un millón de hectáreas de tierra y mar a favor de 2000 personas; y a un costo por hectárea 10 veces menor a los procesos de titulación en Bolivia.

Pero nada fue fácil. Durante las consultas con mestizos hostiles había que planificar inclusive cómo desarmarlos antes de su entrada a las reuniones, lo que dejaba montañas de machetes fuera de los locales. Su contra respuesta a la Ley 445, era una Ley de calibre 45 y 38. Un día nos habíamos metido en el centro de la comarca mestiza de San Pancho, establecida como polo de desarrollo por el gobierno en pleno centro del territorio indígena. Era mediodía. Deshidratados nos sentamos en la sombra de un rancho para gozar del frescor. Una cervecita Toña, obviamente, porque, como sabemos, el agua no tiene gusto. Apareció algo que podía caracterizarse como un caballero, no por su actitud sino por la bestia en que estaba montado que metió su cabeza por debajo de las hojas del techo. De ella parecía salir la voz que nos preguntaba sobre nuestra intención en *su* territorio. Nuestra respuesta terminó mezclando fragmentos poco creíbles sobre Dinamarca, España y Perú. La dueña del lugar nos recomendó entonces un retiro rápido hacia la parte de atrás del establecimiento, lo que obedecemos sin pensar más. A los 10 segundos de no haber recibido respuestas más satisfactorias, el caballero soltó cuatro tiros de su Ley 45 en el techo y continuó a galope su ronda de monitoreo territorial.

Tuvimos otro establecimiento favorito en la sede de esta región autónoma, Bluefields. Como suele ser la ventaja de estos aeropuertos adelantados, no es necesario sentarse adentro de una sala de espera para tomar el vuelo, sino en un lugar cómodo en su cercanía donde se espera el sonido de la llegada del transportador. Para las salidas de las madrugadas preferíamos el restaurant con nombre tan inteligente como “Hotel Aeropuerto”. Este lugar tiene dos característi-

cas. Éramos siempre los únicos clientes y nos prestaba un servicio sin comparación ninguna. La mesera siempre tomaba la orden con mucho cuidado de no perderse los detalles y preferencias de cada uno de nosotros. Café sin azúcar. Huevos fritos con la yema suave. Pan fresco o un poco tostado. Luego esperábamos el momento anecdótico en que la mesera pasaba la orden a la cocina de manera bastante más simplificada: “¡Dos desayunos!”.

Perico me “metió” (así hablaba él) en un seminario en Sevilla, con juristas y otros especialistas en derechos indígenas de nivel internacional. En ese entonces, la sistematización de casos de gestión territorial y el fuerte interés de Perico por entender la territorialidad de los pueblos indígenas ya nos había llevado a construir una teoría y metodología a partir de una gran cantidad de experiencias prácticas. Perico, además, por su interés en llegar al fondo del significa-

Hola Perico,

8 de marzo, 2015

La semana pasada estuve en Nicaragua y visité a nuestros amigos quienes necesitan de mucho apoyo para aguantar la presión y la manipulación aguda.

Allí, muchos están solicitando tu contacto, que yo, como secretario autonombado, me resistí de dar.

Aquella noche frente la laguna de Bluefields, solo, comencé como siempre a extrañarte mucho. De las luces que marcan los postes de electricidad entre tierra firme y el “Falso” Bluff solo quedan tres en funciones. El riesgo como marínero de tropezarse con lo invisible aumenta. De verdad, un momento de mucho espacio para pensar las cosas – tenemos un territorio completo ganado, supuestamente, pero en riesgo de fragmentarse y de desintegrarse con su pueblo a la mano.

Hago lo posible pero ellos, yo y nosotros te necesitamos por mucho tiempo más, más que todo para hacernos pensar y trabajar bien.

Estamos todos aquí contigo –esperando tu reincorporación– pero, digo yo, como integrante vitalicio en el consejo de ancianos de los pueblos indígenas y afro descendientes en América Latina; como consejero, más que un cargador frontal con la responsabilidad de moverlo todo. Y es lógico, si yo inclusive, con apenas 51 años, quien crea haber sabido organizar la vida también para gozarla en serio, estoy comenzando a pensar en cómo tomarlo un tanto más tranquilo y pasar un poco más que la mitad de mi vida cotidiana con la familia.

Un gran abrazo,

*Tu muy agradecido amigo y alumno
Claus Kjaerby*

do de los conceptos, había encontrado que *gobernanza* se acomodaba bien con “territorial” y lo que queríamos decir, pues gobernanza es una forma antigua para referirse a la situación en la que una sociedad, nación o pueblo se gobierna a sí misma; algo muy diferente a dejarse ser gobernado. Así se construyó finalmente el concepto “Gobernanza Territorial” antes de que cualquiera comenzara a hablar de Gobernanza (en vez de gobernabilidad local). Muy pronto, sin embargo, se comenzó a utilizar “gobernanza forestal”, “buena gobernanza”, “gobernanza local”, sin ser fiel a la idea original de Perico, pero seguramente inspirado por una de sus múltiples publicaciones internacionales. Cada uno de nosotros utilizó diferentes espacios para divulgar la idea de gobernanza territorial. Perico, muy fiel al mundo indígena. Mientras yo, en el contexto de un programa de gobernabilidad intercultural, comencé a explorar cómo las experiencias de gobernanza territorial indígena pueden ayudar a reformar el modelo político-administrativo y mono cultural de los Estados post-coloniales en Centroamérica.

Estábamos relativamente de acuerdo en que el concepto de territorio debía entenderse como un hábitat multidimensional e integral construido desde adentro, como el resultado de un proceso histórico diferente a la percepción clásica que suele reducir el territorio a solo una jurisdicción política administrativa definida desde afuera/arriba en una coyuntura política de Estado. Para mí, sin embargo, no solo un pueblo indígena, sino también una población mestiza podría, o más bien debería, con inspiración en el mundo indígena, definir sus territorios y jurisdicciones políticas de acuerdo a su relación con un determinado territorio tradicional, y en base a estructuras y procesos desarrollados por su propia población.

Cuando, en 2007 se aprobó, finalmente la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, a estos pueblos les comenzó a servir el concepto de gobernanza

territorial para entender y construir su propia interpretación de su derecho a la libre determinación; pues la gobernanza territorial se debe entender como un concepto flexible para la interpretación cultural y de contextos, que se vincula directamente al derecho colectivo de gobernarse y de darse sus propias normas en sus territorios tradicionales. Y este fue uno de los temas por tratarse en el seminario de Sevilla adonde Perico me había “metido”.

Dado que nuestras intervenciones recién estaban programadas para el tercer día, Perico me quería mostrar la parte bonita del país que había dejado atrás por odio al régimen de Franco. Terminamos así dándole duro a las tapas y al vino, pensando que al día siguiente íbamos a tener tiempo para recuperarnos de la resaca.

Llegamos un poco tarde, apenas dos horas después de habernos acostado, pero justo a tiempo para escuchar que “el programa se ha modificado un poco, ¡y se solicita por lo tanto primero la presentación de Claus Kjaerby!”. Nunca me olvidaré de la expresión combinada de risa aguantada, compasión y desentendimiento que expresó Perico en ese instante.

Por mi parte, también le hice la vida difícil a Perico en una ocasión, pero nunca sabía cómo lo había manejado hasta estar en el homenaje nacional que Aidesep le organizó en Lima, en agosto de 2015. Allí vi el video con su ponencia de 2014 en el 13° período de sesiones del Foro Permanente para Cuestiones Indígenas de la ONU. Perico había sido invitado para exponer sobre “la buena gobernanza”. No obstante, ambos sabíamos muy bien que el tema en realidad debería ser “gobernanza territorial”. Me mandó varios guiones de su presentación, en los que intenté eliminar contundentemente desviaciones de las ideas construidas. Perico, sin embargo, en esa ocasión no quería provocar demasiado a sus auspiciadores. Cuando vi ese video en agosto fue la



Perico con Flica Barclay y María Luisa Acosta, durante el proceso de titulación del territorio Rama y Kriol, sorprendidas al haber detectado la manipulación obvia en el registro de propiedad de la costa caribe nicaragüense. Julio de 2008 – Foto: Claus Kjaerby

segunda vez que me impactó un video con sus testimonios. Pude observar a un Perico no siempre radical, pero capaz de hacer sentir a todo el mundo cómodo con él. Me imaginaba así a mi relator especial favorito de las Naciones Unidas sobre derechos de los pueblos indígenas.

Como Perico, no me gusta *cortar* solo. Pero si igual me entra la necesidad de gozar de un roncito sé con quien compartirlo. Lo tomo siempre saludando a Perico a la distancia. El 11 de julio de 2015 saludé de hecho a Perico desde Dinamarca, pero el trago sabía amargo, como nunca.

¿Y ahora qué?



Un “caballero de fina estampa”

Efraín Jaramillo Jaramillo

“La historia agrega que, antes o después de morir,
se supo frente a Dios y le dijo:
Yo, que tantos hombres he sido en vano, quiero ser uno y yo.
La voz de Dios le contestó desde un torbellino:
*Yo tampoco soy; yo soñé el mundo como tú soñaste tu obra,...
y entre las formas de mi sueño estás tú,
que como yo eres muchos y nadie”.*

Borges

“...ya es tiempo de que nos retiremos de aquí,
yo para morir, vosotros para vivir.
¿Entre vosotros y yo, quién lleva la mejor parte?”

Sócrates/ diálogos de Platón

En julio recibimos con aflicción en Colombia la noticia del fallecimiento del jurista español Pedro García Hierro. Un inteligente pensador, al cual le debemos una abundante literatura sobre la problemática indígena de América Latina, en especial de Perú, su segunda Patria.

“Perico” como ha sido llamado por sus amigos, apoyó con pasión la resistencia española en contra de Franco y en América las luchas de los aborígenes por sus territorios. En ningún momento se preguntó acerca de sus posibilidades de éxito o de fracaso. “*Es que no podía hacer otra cosa*”, me dijo alguna vez. Con razón, pues hay razones no solo políticas sino éticas, que estaban en juego.

De la mano de Perico y de sus textos aprendimos a pensar y comprender la Amazonia indígena. Fue un gran maestro y compañero de trabajo, pero sobre todo un entrañable y generoso amigo.

Quedaron muchas cosas sin hacer, otras sin terminar. Ahora que en los diálogos de la Habana se han logrado posicionar los Territorios Interétnicos, como una salida a los conflictos interculturales, los negros y los indígenas del Pacífico lo recuerdan y preguntan por él, para que les ayude a seguir pensando su construcción. Si, hablan de él así, en presente, pues imaginan que cuando van al Naya al San Juan o al Yurumanguí, lo van a encontrar allí recostado en su hamaca.

*Y es por eso que,
hemos de volver al Pacífico,
como si allí estuvieras,
pues tu lucha continuará
aquí en la tierra...*

Y cada vez que escuchemos los cantos negros de los ríos del Pacífico colombiano que grabó Roberto Wangeman y que Perico ayudó a seleccionar, te recordaremos, pues no hay canto que más nos conmueve, que estas palabras que brotan de la marimba y la garganta de un decimero negro ciego:

*“si yo supiera que cantando,
mis males olvidar pudiera,
cantaría toda la noche,
hasta que me amaneciera...”*

Perico más que un notable jurista, fue un humanista que abordó con rigor académico la problemática indígena, haciendo uso de su erudición para pensar responsablemente los problemas de los pueblos indígenas y para deliberar públicamente en torno a ellos, lo que le acarreó la malquerencia de los poderosos. Y por eso fue ejemplar: si Platón añoraba al rey filósofo, nosotros con Perico tuvimos algo más importante: el ciudadano filósofo.

Se fue Perico, y aunque nos queda su obra, de una esmerada ejecución, pienso de verdad que el quehacer amazónico es más pobre sin él. Lo extrañaremos, pues

*Fue, como dice el vals,
un “caballero de fina estampa”.
Uno más de esos caballeros castellanos,
que andan por el mundo,
no tanto desfaciendo entuertos,
como si irradiando
de buen juicio su entorno.*





Chinita, Efraín Jaramillo y Perico en Ráquira, Colombia.

Recordando a Pedro García

Ángela y Käthe Meentzen

MI madre, Käthe Meentzen, y yo conocimos a Pedro García en 1980 cuando fuimos invitadas por el presidente del Consejo Aguaruna y Huambisa (CAH), Evaristo Nugkuag, a visitar la sede de la organización en Napuruka, una comunidad aguaruna (awajún, como ahora se denominan) en el río Marañón, cerca de la desembocadura del río Cenepa. Para llegar desde Lima a esta comunidad se debía viajar cuatro días, con sus noches, en bus, camión y lancha.

El Consejo Aguaruna y Huambisa era por entonces la organización de comunidades nativas más importante del Perú, con 120 comunidades afiliadas a lo largo de cinco ríos (Marañón, Santiago, Cenepa, Nieva y Chiriaco), asentadas en el departamento Amazonas. El CAH había nacido en 1977/78 con el acompañamiento de un grupo de cooperantes españoles. Uno de ellos, un español “con alma awajún”, como ha dicho Gil Inoach¹ en una hermosa nota de despedida, era el abogado Pedro García Hierro, quien desde entonces comprometió su vida con la de los indígenas amazónicos del Perú e indígenas del mundo. Cuando conocimos a Perico, como lo llamaban cariñosamente sus amigos awajún y wampis, no nos imaginábamos que seguiríamos sus huellas durante toda la vida hasta

el día de hoy. Ahora sabemos también que lo seguiremos en el futuro, porque Perico fue también un gran pensador, como dice con mucha razón Efrain Jaramillo, su colega colombiano², y sus libros y artículos nos guiarán muchos años más. Perico no sólo vivió con los nativos en el Perú y con otros pueblos indígenas en otras partes del mundo, sino que también ha escrito incansablemente sobre el derecho a la gobernanza indígena, a los territorios indígenas y a la Declaración de los Derechos Indígenas, aprobada por la ONU el 2007.

Llegué al Perú en 1979 e hice “estudios especiales” (ciencias sociales) en la Pontificia Universidad Católica del Perú, después de haber iniciado mis estudios en el Instituto Latinoamericano de la Universidad Libre de Berlín, en Alemania, en octubre de 1977. En 1980, mi madre vino a visitarme por segunda vez (desde Bremen, Alemania) en sus vacaciones de verano. Ella era por entonces la encargada para América Latina de la Asociación para los Pueblos Amenazados (Gesellschaft für bedrohte Völker), una organización alemana afiliada a Survival International. Era un cargo voluntario. En ese entonces ella todavía trabajaba como funcionaria del Ministerio de Educación, en Bremen. Mi madre tiene ahora 84 años y recuerda lo siguiente:

1 “Adiós Perico, amigo y hermano nuestro”. Gil Inoach. *Servindi*, 12 de julio 2015.

2 “Ha muerto Perico”. Efrain Jaramillo Jaramillo. *Servindi*, 12 de julio 2015. Publicado en este libro bajo el título “Caballero de fina estampa”

¿Cómo conocí a Perico? Era el año 1980 y yo me encontraba por segunda vez de visita en el Perú por algunas semanas. Por aquellos días fuimos invitadas por el presidente del Consejo Aguaruna y Huambisa (CAH), Evaristo Nugkuag, a visitar su comunidad, Napuruka, en Amazonas. Con esta invitación Evaristo quería agradecernos (a mi hija Angela y a mí) por nuestro apoyo en su lucha contra el cineasta alemán Werner Herzog que intentaba realizar su película Fitzcarraldo en la comunidad Wawaim, en la confluencia de los ríos Cenepa con el Marañón. Habíamos apoyado al CAH junto con grupos de solidaridad con el Perú de Alemania, mediante una campaña de difusión sobre cómo Herzog había construido un campamento en tierras estatales en el río Marañón, frente a la comunidad Wawaim para filmar la película en la comunidad, sin antes haber consultado al CAH, ni a las autoridades de la comunidad de Wawaim, si estaban o no de acuerdo.

El proyecto cinematográfico incluía el traslado de un barco, por tierra, desde el río Cenepa hasta el río Marañón, pasando por una loma donde se ubicaban la escuela de la comunidad de Wawaim y varias viviendas de familias awajún, las cuales que debían ser demolidas durante la filmación, según los planes de Herzog. Después de varios meses de intentos inútiles de diálogo con las autoridades peruanas que habían autorizado el ingreso del equipo de Herzog al Marañón, las autoridades awajún de Wawaim, con el apoyo del CAH, decidieron expulsar a los intrusos del campamento que ocupaban. Se pintaron como guerreros y en una noche obligaron al equipo de Herzog a abandonar el campamento. Herzog terminó filmando su película con comunidades asháninkas en el centro-sur del Perú.

Mi madre sigue recordando:

En Napuruka se me ocurrió caminar por el centro de la comunidad cuando escuché una voz con acento español que hablaba sobre los derechos indígenas. Para mí era una

novedad y junto con algunos niños awajún que siempre se encuentran mirando a través de las paredes de las casas lo que sucede, estuve escuchando desde afuera de la casa lo que pasaba adentro. Fue la primera vez que escuché una capacitación sobre los derechos indígenas y quedé muy impresionada. Luego, durante el almuerzo conocí a la persona a quien pertenecía aquella voz... Era Pedro García.

Perico ya había vivido varios años en el Marañón y se había casado con una mujer awajún, Irma Tuesta (la "Chinita"), quien por entonces era una de las promotoras contratadas por el Consejo Aguaruna y Huambisa. Ella era una de las pocas mujeres awajún que hablaba bien español, porque había concluido sus estudios secundarios en la costa. En esa ocasión, en 1980, nos contaron las mujeres de Napuruka que todos los dirigentes del CAH eran hombres y que ellas también querían organizarse. Era algo que no era fácil, porque no podían reunirse entre mujeres debido a la oposición de los varones, quienes sospechaban que ellas se reunirían para chismosear y hablar mal de ellos. Entonces todavía eran pocas las niñas que tenían acceso a la educación escolar primaria, porque el CAH había iniciado hacía poco un programa de escuelas bilingües en las comunidades awajún y wampis. También nos contaron de una serie de suicidios de mujeres aguarunas. Quedé tan impactada con esa visita al Marañón que propuse a la directiva del CAH volver para trabajar junto a mujeres awajún y alcanzarles una propuesta de cómo integrarlas y trabajar con ellas.

Volví a Berlín en 1981 para terminar mi maestría en Antropología y retorné al Perú en 1982, con una beca de investigación sobre proyectos de colonización de la Amazonía y su impacto en las comunidades nativas. En 1983 regresé a Napuruka para trabajar durante varios meses con mujeres awajún y viajar a comunidades en los cinco ríos. Fue Perico quien propuso a Chinita para acompañarme en ese viaje, dado que yo no hablaba el idioma y muy pocas mujeres hablaban

español. Junto a ella viajamos por los ríos, de comunidad en comunidad, para reunirnos con las mujeres, y conocer su situación y expectativas de organización. Ese trabajo con las mujeres nunca hubiera sido posible sin la presencia anterior de los cooperantes españoles y sin el gran compromiso de Chinita con las mujeres awajún y wampis.

Todas las reuniones con las mujeres se hicieron en su propio idioma y sin material escrito. Chinita fue la promotora y animadora de las mujeres, facilitando que ellas pierdan el miedo y se atrevan a hablar. Ella me ayudó a escuchar a las mujeres reunidas con mucho interés para contarnos muchas cosas, algunas de ellas desgarradoras. Fue una descripción de cómo ellas sintieron los fuertes cambios culturales y de la naturaleza, y cómo estos cambios las afectaban directamente en su vida diaria. También fue un reclamo generalizado de las pocas oportunidades que ellas tenían en comparación con los hombres, quienes se habían convertido en comerciantes, en propietarios de lanchas y podían ausentarse de las comunidades, viajar por los ríos, llegar a las ciudades y ganar dinero en efectivo. Mientras tanto, las mujeres tenían que quedarse en las comunidades y producir solas los alimentos para toda la familia en condiciones medioambientales cada vez más difíciles. Ellas reclamaban acceso a la educación y querían ganar dinero en efectivo. También reclamaban mayor apoyo de parte de los hombres en el cultivo de la yuca con las chacras nuevas, tumbando árboles y en la caza para aportar la carne para la alimentación familiar.

Salí del Marañón en 1983 con fiebre muy alta. No hubiera llegado hasta Lima sin la ayuda de un grupo de jóvenes awajún del Consejo Aguaruna y Huambisa, quienes viajaron conmigo los cuatro días en lanchas, camiones y buses. Ellos prácticamente me tuvieron que cargar gran parte del camino. Me encontraba muy debilitada. En el hospital Cayetano Heredia no sabían si tenía malaria, cólera o fiebre amarilla. Finalmente diagnosticaron hepatitis A, y tuve que guardar reposo duran-

te tres meses hasta recuperarme y poder escribir un artículo sobre esta experiencia. En esa época no había mucha bibliografía sobre mujeres awajún y wampis en el Perú.

Por entonces, Evaristo Nugkuag ya no era solamente presidente del CAH, sino también presidente de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (Aidesep) y Perico, un importante asesor de esta en Lima. En 1983, me mudé a Puno, donde trabajé siete años con comunidades aimaras y quechuas. A fines de 1983, mi madre decidió mudarse de Alemania al Perú. A partir de 1984 acompañó a Aidesep desde Lima: *“...más tarde, viviendo en el Perú, me he visto regularmente con Perico en la oficina de Aidesep donde trabajaba como abogado, apoyando mucho a la joven organización. Recuerdo más las reuniones de capacitación y las conversaciones. Siempre me sentí enriquecida”*.

En 1995, después de un distanciamiento con la entonces directiva de Aidesep, Pedro García decidió fundar, junto con un grupo de ex asesores de Aidesep y con mi madre, la ONG Racimos de Ungurahui, que ofreció apoyo técnico a muchas organizaciones nativas de la amazonía peruana integrantes de Aidesep.

Mi madre recuerda lo siguiente:

Un día Lily La Torre me llamó para preguntarme si ella y Perico podrían visitarme. Supe inmediatamente que había pasado algo porque querían visitarme en horario de trabajo de Aidesep. Vinieron los dos y me contaron que Aidesep les había despedido sin darles explicaciones. Perico no habló mucho ese día, pero era notorio que estaba muy afectado. A mí también me impactó dada la importancia que Perico tenía para Aidesep. Yo tampoco entendía qué había sucedido para que la directiva actuara así. Había sido testigo del gran apoyo de Perico a Aidesep por más de diez años. Pensé en la liberación de cientos de esclavos asháninka o en los muchos

territorios y títulos de tierras que ayudó a recuperar para las comunidades del entorno de Aidesep.

Lily me preguntó qué me parecía si ellos formaban una ONG propia. Yo le contesté que me parecía una muy buena idea porque estaba segura de que no iban a abandonar el trabajo que estaban haciendo, muy necesario para las comunidades, y que debían continuar con o sin Aidesep. Para reforzar esta idea les ofrecí participar en su ONG. Un poco más tarde formamos Racimos de Ungurahui. Me quedé algunos años en la institución antes de retirarme debido a otros compromisos.

Viví en el Perú hasta 1992, cuando un coche bomba de Sendero Luminoso nos obligó a abandonar el país a quienes trabajábamos con la cooperación alemana. Desde entonces estuve en Chile, en varios países de América Central y en Alemania, después en Colombia, y otros países. Durante ese tiempo fue sobre todo mi madre quien tuvo la suerte de seguir viviendo en Perú. Era ella quien me contaba sobre Perico. Desde el año 2005, aproximadamente, ella también lo perdió un poco de vista, dado que viajaba mucho por América Latina y el mundo, y cuando volvía por ratos al Perú prefería encerrarse a escribir. La mayoría de sus publicaciones sobre territorios indígenas se realizaron con Iwgja en Copenhagen, Dinamarca.³ Son un tesoro que nos ha dejado y que puede ser considerado como una guía para seguir acompañando a

los pueblos indígenas en la lucha por la implementación y la reivindicación de sus derechos.

En 2013, durante una visita al Perú coincidí en Lima con la última misión del Relator Especial para los Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU, James Anaya, y participé en varias reuniones con él. En una de ellas, Perico expuso sobre un trabajo sobre la amenaza de extinción de “la reserva territorial Kugapakori Nahua Nanti y otros”, conjuntamente con Flica Barclay. En esa ocasión me enteré de que él había acompañado antes a James Anaya, incluso en misiones a países asiáticos como parte de su equipo de expertos.

A principios del año 2014, cuando yo estaba viviendo en Quito, Ecuador, buscamos a Perico en Lima en su nueva ONG, Perú Equidad, junto con Vladimir Pinto, con el propósito de contratarlo para elaborar una comparación de la situación de la gobernanza indígena en la región andina para el Programa Regional ProIndígena de la GIZ (cooperación alemana). Encontramos a Perico muy interesado, pero al mismo tiempo muy sobrecargado con diversos proyectos de investigación para todo el año 2014. La contratación solo logró concretarse por un mes y quedamos en retomarla el 2015.

En mayo del 2014, durante el 13º período de sesiones del Foro Permanente para las cuestiones indígenas de la ONU, estábamos paradas con una colega en la puerta de ingreso a la ONU, en Nueva York, cuando pasaba la limusina del presidente de los Estados Unidos, Barack Obama, en su camino desde la ONU hasta el monumento a las víctimas del 11/09. De pronto, alguien me tocó la espalda para después darme un fuerte abrazo. Era Perico que había llegado como experto invitado por el Foro Permanente para exponer sobre el Tema especial: “Principios de buena gobernanza acordes con la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas: Artículos 3 a 6 y 46”. En su ponencia planteó que la buena gobernanza se asienta de acuerdo con

3 Entre ellas: *El libro El indígena y su territorio* con Alberto Chirif y Richard Chase Smith, que ya un clásico sobre el tema. Con Alex Surrallés y Alberto Chirif *Una historia para el futuro: territorios y pueblos indígenas en Alto Amazonas*, con Irma Tuesta (su esposa) y Malena García (su hija) escribió *El Masato: domesticación de lo silvestre y El suicidio adolescente en pueblos indígenas*. Con Yaizha Campanario Baqué *El caso de la empresa española Repsol*. Con Frederica Barclay *La batalla por los Nanti*. Como Autor y coeditor con Alex Surrallés, *Tierra Adentro*. Citado del artículo de Rodrigo Montoya Rojas: *Pedro García: un español amazónico*, en: Navegar río arriba, diario Uno, domingo 23 de agosto de 2014.

los Pactos Internacionales en una premisa básica: el derecho de los Pueblos Indígenas a la libre determinación. En un análisis del contexto político actual -realizado con organizaciones representativas de pueblos amazónicos- destacó diez puntos para iniciar un debate y mencionó cinco temas claves para el mejoramiento de las condiciones de la gobernanza territorial de los pueblos indígenas en el mundo.⁴

Paralelamente, Pedro García se había convertido en un experto internacional en derechos indígenas y, como tal, trabajó con la Unión Europea, con la ONU y otras agencias de cooperación al desarrollo. Tuvo la oportunidad de trabajar con muchos pueblos indígenas de América Latina, convirtiéndose en un gran conocedor de la gran diversidad de culturas y experiencias, en especial, en el tema de la autogestión territorial indígena. Como abogado que no sólo conocía los estándares internacionales, la legislación de muchos países y su aplicación, sino que sabía explicar el entorno político que generó tal legislación, fue un conocedor extraordinario de los

derechos indígenas que combinaba su experiencia de vida con la teoría, la comprensión de contextos políticos y sociales con el conocimiento jurídico. Pero, además, entendía muchas culturas, cosmovisiones y prácticas culturales de diversos pueblos indígenas, lo que le permitía convertirse en un expositor excepcional, que fascinaba a su auditorio, porque podía relatar de una manera muy amena circunstancias sumamente complejas y difíciles de explicar.

En noviembre del 2014 organizamos en México un seminario internacional de intercambio de experiencias de gobernanza indígena en América Central y países andinos. Perico fue el expositor principal que aportó comparaciones únicas entre los diferentes avances en la gobernanza indígena en países como México, Nicaragua, Ecuador y Bolivia, con retos muy diferentes.

En esa ocasión no nos imaginábamos que lo íbamos a perder tan pronto... Lo vamos a extrañar para siempre. ○

4 Ver su artículo *Gobernanza y Pueblos Indígenas*, Orientaciones, IWGIA Diciembre, 2013.

Te quiero, Perico

Ichi Power Morán

Por el año 1993 mi mami me llevó a visitar a unos amigos en Lima. Cuando llegamos me presentaron a sus dos hijos, Juancito de mi edad y Malena un poco mayor. Después conocí a Chinita. Quede encantada con ella y sus historias de cómo había conocido a su esposo, mi tío Perico, gran personaje, un hombre de ojos brillantes, de bigotes a veces teñidos por el vino que le gustaba tomar, de espíritu alegre y chispeante.

Siempre había música en su casa, su colección de discos interminable era exquisita. ¡Cómo disfrutaba de ella!

Pasábamos muchos fines de semanas con ellos. Días llenos de historias divertidísimas que disfrutaba contarlas con gran entusiasmo y picardía. Almuerzos largos con finales en baile, cantos y tocada de guitarra.

A veces me miraba y me hacía sonrojar diciéndome ¡que lindos ojos!

Ahora tu voz me queda en el recuerdo, el mejor de todos.

No es más que un hasta luego. Buen viaje. Te quiero tío Perico.

Ichi



*Perico con un dirigente kandozi en el río Nucuray, territorio Candoshi, Perú 2007
Foto: Alexandre Surrallés*

Perico, un hombre bueno

Manuel García

Creo que quienes fuimos amigos de Perico tenemos que agradecer a Alberto Chirif que se haya dado el trabajo de recoger los testimonios de tantas personas a quienes nos cupo en suerte conocer a Perico, quererle y compartir con él en algún momento de nuestras vidas.

Aunque sea casi fuera del tiempo que Alberto nos ha dado, no quiero dejar de ser parte de este esfuerzo suyo que ha permitido reunir testimonios, anécdotas y reflexiones relacionadas con la vida y milagros de nuestro buen Perico.

En esta modesta contribución trato de hacer un repaso de cómo he visto yo a Perico tanto en el plano de sus calidades personales como en el de su trabajo.

Perico ha sido para mí una persona entrañable. Le conocí cuando éramos niños, aunque yo era 4 años mayor que él.

Le recuerdo con 8 o 9 años, en el pasillo de mi casa de Madrid, en la calle Zurbano, jugando a las chapas y a los soldaditos de plomo con Juan, mi hermano pequeño. Los dos estaban en la misma clase, en el colegio de los hermanos maristas de Chamberí y eran muy amigos. Cuando terminaron el colegio hicieron juntos la *mili* y la carrera de derecho. En ese tiempo yo

ya vivía en el Perú y dejé de verle, aunque siempre sabía de sus andanzas por mi hermano.

Volví a ver a Perico años después, a comienzos de 1970. Yo acababa de llegar a Madrid después de un año trabajando en el Valentín Salegui, que entonces estaba en el Chiriaco, y encontré a Perico con Ana una tarde en casa de mis padres. Habían operado a mi hermano y él había ido a visitarlo.

Fue la conversación de esa tarde la que puso Perú y el mundo de los Awajún en el horizonte de Perico y de Ana. Meses después ambos llegaron a la comunidad de Mamayaque, en el río Cenepa con el grupo del DAM.

Debo decir que, a su paso por Lima, camino al Cenepa, Perico dejó en mi casa, para que se lo guarde, el terno con el que meses antes se había casado con Ana en Madrid. Unos meses después yo me casé y con autorización de Perico utilicé ese mismo traje de boda.

Pero vayamos a Perico y sus cualidades. Yo aprecié en él cuatro grandes cualidades:

En primer lugar su bondad. Perico fue sobre todo un hombre bueno.

En segundo lugar su capacidad intelectual. Perico estaba al día y sabía un montón de cosas.

En tercer lugar su sentido del humor. Perico era muy divertido.

En cuarto lugar su compromiso total con los indígenas. Perico conoció el mundo indígena y se comprometió para siempre.

Fue sobre todo un hombre bueno

Por eso tantos y tantas le querían tanto. Porque era bueno, desprendido, generoso y solidario.

Desde pequeño Perico tenía algo que hacía que se le quisiera. De hecho era muy querido en mi casa por mis padres y mis hermanas mayores. Era muy frecuente que después de una mañana o una tarde de estar jugando en mi casa, cuando hacía intención de irse, mi madre le dijera: Perico, ¿no te quieres quedar a comer?

La verdad es que Perico siempre decía que sí y era comensal habitual en la mesa familiar. Recuerdo un día que mi madre había hecho croquetas, y al llevar la fuente al comedor le preguntó: "Perico, ¿te gustan las croquetas?...". "¡Uy -dijo Perico-, me encantan! Cuando mi madre hace croquetas en mi casa yo solo me como más de treinta". La carcajada fue general. Con Perico éramos 7 en la mesa y había 40 croquetas. Si Perico se comía las 30 estábamos hechos.

A propósito de su desprendimiento y generosidad me viene a la memoria una anécdota de Perico en sus años mozos en Madrid. Se había comprado una gabardina y al salir de la tienda se enrolló, como solo él sabía hacerlo, con un señor de Galicia que medio vivía en la calle y después de invitarle una cazalla terminó regalándole la gabardina.

Creo que esta anécdota pinta a Perico de cuerpo entero. Seguramente hay muchas "gabardinas" de Perico repartidas por el mundo.

Estaba al día y sabía un montón de un montón de cosas

Siempre me he preguntado de dónde sacaba Perico el tiempo para estar al día de tantas cosas.

Es conocida su erudita afición a la música. Le recuerdo muy joven tocando una guitarra que creo no sabía tocar y cantando con un estilo muy personal y divertido las canciones de Atahualpa Yupanqui y Quilapayún.

Sobre las andanzas de Perico como cantante mi hermano y Javier Agustí contaban una historia muy divertida. Uno de los veranos que se iban a trabajar a Italia o Suiza durante las vacaciones habían quedado en encontrarse en Barcelona para tomar el barco a Génova pero, por alguna razón, Perico no llegó y se tuvieron que embarcar sin él, preocupados porque sabían que estaba *misio* y no tenía un duro.

Se lo encontraron pocos días después de cantante callejero y remunerado en alguna ciudad italiana.

Pero no solo era su erudición musical. Perico era también un lector empedernido. Cuando hablabas con él había leído el último libro y estaba al tanto de los últimos autores.

Era muy divertido

En verdad Perico era un personaje muy divertido y recurrente. Con él hablábamos de fútbol, o de política, o de batallitas de juventud, o de nuestros hijos y nietos. Hacíamos miles de bromas. Uno podía estar horas conversando con él y nunca se

aburría. En el fútbol nos unía que los dos odiábamos al Real Madrid y éramos atléticos, yo del de Madrid y él del de Bilbao.

Tenía un compromiso total con el mundo indígena

El compromiso de Perico con la causa de los pueblos indígenas, sus valores, sus culturas y sus derechos individuales y colectivos fue total. Fue un compromiso pleno, racional y afectivo en el plano personal y familiar. Perico dedicó su vida a la causa de los indígenas.

En el plano profesional, como jurista, se dedicó íntegramente al estudio y a la divulgación de los derechos de los pueblos indígenas. Pocos conocían como él la filosofía, los alcances y las implicaciones de los instrumentos internacionales, así como las legislaciones nacionales y la jurisprudencia relacionada con la protección de los derechos de los pueblos y comunidades indígenas.

Perico hizo bien su parte de la tarea, pero no está terminada y estoy seguro que Perico espera de nosotros que la continuemos ○



Reunión con los apus kandozi en río Chapuri para definir una estrategia de ordenamiento territorial y de manejo forestal. 2003 – Foto: Claus Kjaerby

Perico, quedas en mi recuerdo como gran persona

Margarita Benavides

Conocí a Perico en la década del 1970, cuando él estaba trabajando en el Marañón con el Grupo DAM. Lo conocí en el contexto de las reuniones de un grupo de personas que trabajaban con las primeras federaciones de comunidades nativas que surgían en la Amazonía peruana, y que se reunían con la intención de que ellas se conocieran entre sí y fuesen forjando una organización nacional. Esta en efecto surgió, y se convirtió en lo que hoy es la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (Aidesepp).

Las primeras federaciones que se reunieron en aquellas ocasiones fueron la yánesha, acompañada por Richard Smith, la shipiba, por Carolyn Heath, y la Aguaruna y Huambisa, por el Grupo DAM, del que hacía parte Perico. En estas reuniones participaban varias otras personas especializadas en temas indígenas amazónicos, entre ellos Alberto Chirif.

También participaba de estas reuniones un grupo de estudiantes de Antropología de la Pontificia Universidad Católica del Perú, entre los cuales me encontraba, quienes nos iniciábamos en el campo de las investigaciones y del activismo relacionado con los pueblos indígenas amazónica. Estas reuniones fueron una gran escuela para mí.

El Grupo DAM estaba constituido por jóvenes españoles y españolas que luego de algunos años de trabajo en el Marañón, regresaron a España. El único de este grupo que se quedó en el Perú fue Perico.

Más tarde volví a frecuentar a Perico cuando él era asesor de Aidesepp y yo trabajaba como voluntaria para dicha organización. Era el tiempo en que Aidesepp conducía un proyecto de titulaciones de comunidades nativas en la selva central, principalmente en la zona de Atalaya (alto Ucayali), donde los indígenas aún permanecían bajo condiciones de trabajo forzado en una serie de fundos regentados por patrones autoritarios y despóticos. Era la época en que don Miqueas Mishari era presidente de Aidesepp. Él, con valentía y junto con su equipo, entre ellos Perico, sobrevivía a todo tipo de amenazas, en un país convulsionado por la violencia.

Más tarde, cuando Perico se convirtió en consultor independiente y hacía viajes a Centro América para apoyar a pueblos indígenas en la consolidación de sus territorios, nos vimos esporádicamente. Dado su profundo conocimiento de la legislación sobre pueblos indígenas y de la realidad amazónica, siempre fue un referente para hacerle consultas o invitarlo a talleres de capacitación. Su preocupación por asegurar los territorios a los pueblos indígenas fue constante, lo cual queda

plasmado en sus publicaciones. En el último tiempo levantó, junto con Aidesep, una nueva propuesta: la de territorios indígenas integrales.

No lo veía a Perico muy seguido, pero cuando nos encontramos teníamos un trato de buenos amigos, dada su cali-

dez y sencillez. Lo mismo puedo decir de Chinita, su esposa. Siempre me gustó la manera honesta y a la vez sensible que tenía Perico de decir las cosas.

Queda en mi recuerdo como una gran persona, con quien he tenido el honor de compartir este viaje que es la vida. ○



Su lugar era la selva

Noemí Pedrini y Frida Szwarberg

Conocimos a Perico en la fiesta de Fin de Año de 1979, en la Casa de los Nativos, adonde fuimos invitadas por Roberto.

Mis recuerdos son que Perico siempre era muy directo, que casi no tenía filtros. Alegre o jodón... no es lo mismo pero se rozan. Muy fresco (no en la acepción peruana), abierto. Muy sensible, y las cagadas y mezquindades de la gente le dolían mucho.

Frida, que lo conoció y trató menos, igual sentía que tenía una entrega con lo que hacía como un sacerdocio, que no había barreras que lo detuvieran, casi un "místico".

En la selva era uno más. Nació en España, pero daba la sensación que su lugar era ese.

Era un ser muy, muy querido, creo que por casi todos, pero no tuvo el reconocimiento que se merecía, menos la retribución económica. Él no iba tras eso a pesar de pasar momentos muy complicados. Hacía un laburo militante.

Buen anfitrión, alegre, brindaba lo que tenía, solidario, afectuoso, generoso.

Harto jaranero. Por él conocí a Escalona.

Una de sus frases: "Siempre hay que sumar, nunca restar".○

La vida de un hombre sin par

Raúl Vargas Caballero

Por la década del 1970, dos acontecimientos se suscitaron en el otrora distrito del Cenepa, que tienen que ver con un cambio sustantivo y radical de la apacible, ignorada y pujante vida de las poblaciones indígenas Aguaruna y Huambisa. Uno de ellos fue el ascenso al gobierno del general Juan Velasco Alvarado y el otro, la llegada a la zona de un grupo de jóvenes soñadores reclutados en España con promesas alentadoras de trabajar en la zona en el mejoramiento y promoción de la condición de vida de esos dos pueblos.

Esos jóvenes fueron defraudados en sus ideales y propósitos con los que llegaron a trabajar a la zona y se separan de los reclutadores, no sin antes solucionar serios problemas con estos. Entonces se establecieron de manera independientemente en el río Cenepa y formaron el grupo de trabajo denominado Desarrollo del Alto Marañón (DAM). Guardaron sus principios y pusieron en práctica el noble propósito que les animó a llegar a la zona.

El Gobierno peruano emprendió una verdadera revolución en la atención y reconocimiento de la población indígena, tanto en su situación jurídica personal y territorial como en sus demás derechos como ciudadanos.

Fue un momento oportuno y preciso en el que coincidieron los ideales de los jóvenes españoles con los incipientes procesos que los mismos indígenas comenzaban a madurar en pos de sus derechos y reivindicaciones.

El waimaku Perico

Ese grupo de jóvenes estaba motivado por los puros ideales y el buen temple propio de la juventud y de verdaderos visionarios. Había profesionales de diversas ramas y algunos que habían renunciado a su condición de sacerdotes. Todos dejaron sus comodidades en España. Entre ellos aparece nuestro amigo e insigne maestro don Pedro García Hierro, con escasos 24 años de edad, de hirsutos y prominentes bigotes. Después de concluir su carrera de Derecho y de servir en rebeldía a su patria, en compañía de su esposa y dos hijos se instaló, con el permiso de la población, en Yampis y Mama-yaque, en el río Cenepa.

El Grupo DAM emprendió la tarea de promover el mejoramiento de la vida de las familias del Cenepa en diversos campos, desde sus derechos consuetudinarios hasta la crianza de animales menores y la siembra y comercialización de productos agrarios, como el cacao y otros. Además promovió

la economía con la instalación de servicio de bazares, uno central y otros comunales, la crianza y exportación a Lima de serpientes, en lo que luego se convirtió en el serpentario de Yampits que exportó veneno puro liofilizado. Promovió también la salud intercultural y la valoración de la familia, de las madres gestantes y lactantes, de niños y ancianos. También construyó pequeñas granjas y piscigranjas.

Todos estos trabajos fueron acompañados por los mismos técnicos y promotores indígenas previamente capacitados y con el más absoluto respeto de las costumbres y cultura aguaruna. Tarea que por cierto no fue nada fácil por diversos inconvenientes e incluso la tragedia de la pérdida de uno de los miembros, don Juan Posadilla. Dificultó igualmente su labor el insuficiente apoyo financiero. De hecho, para todos los años de su accionar el Grupo DAM solo contó con S/, 15.000 de fondos.

La necesidad de contar con una organización representativa propia del pueblo indígena era apremiante para así poder transferir la responsabilidad de las iniciativas. Esta tarea estuvo contemplada en los planes del DAM. A propuesta de líderes del Cenepa y con la decidida participación de un joven indígena que ya había renunciado a sus estudios de medicina en la universidad, Evaristo Nugkuag Ikanam, y con los Apus de todas las comunidades de las cuencas de los cinco ríos, que a la fecha ya el Gobierno, a través de Sinamos había promovido, se gestó y creó con mucho esplendor, gloria y orgullo el Consejo Aguaruna Huambisa (CAH). Fue una organización que aglutinaba a todo el pueblo Aguaruna y Huambisa, desde el río Potro (en Loreto), hasta el río Mayo (en San Martín), incluyendo San Ignacio (Cajamarca).

A la sazón, concluido el accionar a satisfacción propia y del pueblo indígena del Cenepa, y luego de disuelto el DAM, don Pedro García Hierro, a solicitud del CAH, siguió en la zona, esta vez en la flamante sede de la organización en Napuruka.

Desde allí se emprendió un nuevo amanecer o panorama promisorio en la vida de los pueblos Aguaruna y Huambisa, cuyos logros sería demasiado extenso enumerar.

Perico trabajó esta vez desde una nueva perspectiva y con mayor amplitud y responsabilidad y, sobre todo, con un nuevo sentimiento y experiencia amorosa, al calor y amor de una nueva familia.

Algunos hechos significativos

Conocí a Perico el año de 1973, y desde entonces por su peculiar forma de ser, muy abierto, cortador, guitarrero y musical, locuaz y sapiente en casi todos los campos, o por la coincidencia de la política personal y de trabajo, trabamos una verdadera amistad. Desde entonces para nosotros los de Educación era Perico a quien acudíamos en busca de su orientación y asesoramiento. A él le debemos mucho de los éxitos logrados en la Educación, desde la formulación y presentación de proyectos hasta la deducción de la capitalización de la renta anual de la Cooperativa Magisterial de Nieva, entre muchos otros. Nunca nos negó un servicio, siempre que hubiera una humeante velita o un farol de kerosene, una cajetilla de cigarrillos y una botellita con contenido perlado. Ahí estábamos hasta concluir el trabajo. No importaba las altas horas de la madrugada.

También nos apoyó en la transferencia administrativa y pedagógica de los “sistemas educativos” de la zona a la Educación Nacional o Reforma Educativa. Se trataba de “sistemas” que funcionaban de manera independiente. Por un lado estaba el Sistema Educativo del Alto Maraón (SEAM), administrado por la Misión Jesuita, y el de la Educación Bilingüe, regido por el Instituto Lingüístico de Verano (ILV). Se puso fin a esta anomalía en una reunión solemne entre los profesores y representantes pertenecientes a ambas dependencias.

Es menester también recordar el extrañamiento o desalojo de una compañía minera del Cenepa y de la filmadora de Wachints, así como la elección del primer alcalde indígena designado y elegido masivamente por todo el pueblo indígena, el señor Francisco Juwau Unsumat. Él rigió por más de una década la alcaldía de la capital distrital y provincial de Santa María de Nieva (Condorcanqui). Hechos heroicos y muy relevantes en la conciencia y el accionar del pueblo indígena Aguaruna y Huambisa.

Perico nos parece que es la única persona que ha trabajado más de 15 años consecutivos al interior de las mismas familias del pueblo indígena, observando una vida mimetizada con las costumbres festivas, gastronómicas y “espumeantes” de estas familias, y también las espirituales, y por hacerse de una esposa en segundas nupcias de procedencia indígena. De ahí que Perico fue uno de los pocos “blancos” que contó con una auténtica y directa familia indígena, como sobrinos, cuñados, tíos, primos, etc.

Naturalmente que en Nieva mismo y en algunas esferas de gobierno existía alguna forma de seguimiento y control contra él y algunas otras personas, como, por ejemplo, se demuestra en dos denuncias formuladas en mi contra ante el Ministro de Gobierno y Policía y Seguridad del Estado. Ahí se involucra a Perico, como “coludido con un ciudadano español de dudosa procedencia llamado Perico”. En resumen, para algunas autoridades era una persona no grata que infundía malos consejos a la población indígena y por lo tanto su presencia era altamente peligrosa y temida. De allí que una vez en Huampami (en el Cenepa), una monja amiga me amenazó con cortarme los dedos de las manos si nombraba a Perico como profesor del colegio. Algunos religiosos (curas y monjas) tenían el concepto de Perico como diablo y empedernido comunista.

El premio

Un hecho anecdótico para mi persona fue verle llorar a Perico de emoción y humildad. Fue cuando la Asamblea de Odecofroc lo eligió dentro de las tres personas que más habían trabajado para el fortalecimiento del movimiento indígena de la zona. Le dieron un premio en mérito a su labor. Perico señaló que ese premio significaba para él mucho más que el Premio Nobel. Hubo una ovación prolongada de la Asamblea. Esto fue en mayo del 2004, bajo la presidencia de don Fermín Apikai Chimpa. El homenaje lo recibió conjuntamente con el señor José Magiano Yanchak del Cenepa y don Evaristo Nukkuag Ikanam del Marañón.

El final

Amigo del buen tabaco y del café, de la buena música y el baile, de la buena lectura y la tertulia, y de los buenos tragos, Perico fue una excelente persona, buen Padre con sus hijos y cariñoso y complaciente esposo con su mujer, y lo que es más, un hombre íntegro, leal y servicial amigo.

La meta y el ideal de toda su vida fue trabajar tenaz y desinteresadamente a favor de las poblaciones indígenas del Perú (DAM, CAH, Aidesep, Coica) y últimamente con los demás pueblos de otras naciones de América.

Hasta siempre Perico. Vivirás en nuestro recuerdo, hasta que el tiempo y la historia nos permitan vivir. ○

(der.) Integrantes del DAM sobre cuarterones de madera en el aeropuerto de Ciro Alegría (río Marañón). De izquierda a derecha (parada), María Cristina García Velicia, (sentados) Felipe Shimbukat, Generoso García Hurtado (con barba), Chinita Tuesta Cerrón, Ana López Fernández, Perico, Emilio Serrano y dos aguarunas desconocidos. Adelante, apoyando la mano en una canasta aguaruna, Juan Posadilla Santos.



Integrantes del Grupo DAM

ÁMPI

Desamparados Clara Ferrís Muñoz

Tengo grabada la palabra *ámpi*, medicina, remedio, en mi memoria. ¡La de veces que me he despertado con ella en la mente! Los aguarunas sabían cuál era mi casa, y con la claridad del día, esa palabra sonaba en mi ventana. Para ellos, yo era el *ampíjatin*, con lo que aludían a mi condición de persona que cura. Por eso he querido comenzar con este recuerdo al evocar el tiempo que viví en Yampits, entre febrero de 1971 y agosto de 1972.

Cuando en enero de 1972, en pleno enfrentamiento del DAM con los jesuitas, Lucho¹ decidió que iba a dejar el sacerdocio y a la Sociedad de Jesús, me di cuenta de que yo podía tener algo que ver en su decisión. Como yo no quería meterme en ese lío, mi consejo fue que volviera a España, reorganizara su vida y ya veríamos. Y se fue de Yampits camino de España. Pero con los jaleos de aquellos días tuvo que volver al Cenepa. La opinión de Perico, que pensaba que Lucho y yo teníamos mucho en común, que podíamos hacer buena pareja, me hizo reflexionar y cambiar de parecer. Después las cosas vinieron rodadas, y aquí seguimos juntos hasta hoy. A nuestra boda en Valencia el 14 de mayo de 1973 vino Gene, el único que estaba en España.

Nuestro primer hijo, Miguel, nació el 23 de abril de 1974. Se bautizó el 6 de julio de 1975, ya mayorcito, y los padrinos fueron Ana y Perico, pues esa era nuestra voluntad desde Perú. Ana y Perico vivieron por entonces bastante tiempo, no recuerdo cuántos meses, en Madrid, en la misma calle Puerto de Maspalomas, del Barrio del Pilar, donde vivíamos nosotros. Chinita y Perico han sido los miembros del DAM con los que más veces hemos compartido encuentros durante los últimos 43 años.

En 1995, despidieron a Lucho del trabajo con 54 años y para poderse jubilar a los 60, necesitaba haber trabajado antes del 1º de enero de 1967. Tenía una tarjeta del Seguro Social del Empleado de Perú, con fecha 23 de noviembre de 1966. Había estado, desde junio de 1965 a octubre de 1967, entre Nieva y Chiriaco, como “maestrillo” con los jesuitas. Y por convenios internacionales tenía derecho a unos beneficios, pero con nuestras gestiones desde Madrid no conseguíamos los papeles necesarios. Recurrió a Perico y él consiguió lo que hacía falta, y a los 60 años Lucho pudo tener su pensión. Así que yo le debo a Perico mucho, todo y más.

Sigo copiando literalmente una página del libro de Miguel Delibes *Un año de mi vida*. En la fecha de 27 de febrero de 1971 puso lo siguiente:

¹ Luis Pérez García, esposo de la autora del presente texto, quien también escribe en este libro. [NdE]

Ángeles y Luis, que vinieron hoy de Madrid, me comunican la llegada de nuestros amigos Emilio Serrano y su mujer a la comunidad de Mamayaque, junto a los ríos Cenepa y Marañón, en plena selva peruana. Estos muchachos, recién casados, se incorporan así a la misión del P. López del Vallado junto a los indios aguarunas. El destacamento está formado por aquel jesuita, que actúa de coordinador general, y media docena de jovencísimos matrimonios españoles, entre los que hay ingenieros, médicos, maestros, abogados y mecánicos. Estos muchachos y muchachas tratan de promocionar al indio aguaruna (agricultura, ganadería, cooperativismo, medicina e higiene, enseñanza, etc.) y asesorarle jurídicamente, ya que el objetivo no es solamente ponerle en condiciones de sobrevivir sino de defenderse contra la intrusión obstinada de los colonos blancos que les tachan de indolentes y pretenden desplazarlos de sus tierras. A lo que se ve, el equipo actúa de acuerdo con esa máxima tan plausible de si quieres matar el hambre de un semejante, no le des un pez, enseñale a pescarlos. En esta entrega abnegada encuentran muchos jóvenes actuales un modo inmediato de cooperar a la construcción de un mundo más justo, desencantados de la charlatanería y de la ganga que arrastra inevitablemente toda política. ¡Qué lejos la actitud de estos chicos de las que suelen promover las frívolas e interesadas sociedades de nuestro tiempo!

Como veis tiene ciertas incorrecciones. En esa fecha aún estábamos en Lima. Solo vinieron tres matrimonios, María Teresa y Gabriel, Ana y Perico y María Cristina y Emilio, y un médico, no médicos.

En el DAM yo no estuve desde el principio, pero contaré lo que sé. A lo mejor alguno de los que sí estuvieron lo cuenta más exactamente.

La idea, sin duda, de Javier Fernández del Vallado, S.J., fue la de reunir un grupo de técnicos o profesionales para un plan de desarrollo del pueblo aguaruna. Debió de trabajar mucho.

Cuando encontré a los técnicos, sé que hubo una reunión de convivencia, para que se conocieran, en el palacio de Barzanao o Marcenado en Latores, Asturias, propiedad de la familia de Javier. Después fallaron los médicos.

Yo estaba como médico en el pueblo valenciano de Aras de Alpuente (hoy Aras de los Olmos). Y en una revista, llamada Tribuna Medica, pusieron un anuncio, pidiendo médicos para el DAM. Escribí, me contestaron el 14 de octubre de 1970 y me enviaron una copia del proyecto. El día 21 fui a Madrid, a la calle Diego de León 43-2º. La primera persona que conocí fue Javier Agustí (y a su compañero Verdú). Solo recuerdo que se aseguraron de que yo no quería ir allí por cuestión religiosa, que me sometieron a "terrible interrogatorio" y que me dejé el abrigo y la bufanda que me la tuvieron que mandar por correo certificado.

En Madrid tenían el llamado "equipo base" que lo formaban -creo que casi todos- jesuitas. El 5 de noviembre de 1970, Juan José Garnica, al que conocí en 1974 en su pueblo, Baños de Río Tobías, me escribió una carta a Aras: "Quedas admitida en el equipo que parte a mediados de enero". (Uno de los tres matrimonios se casó el día 7 de noviembre de 1970.) Y me decía ya algunas de las cosas que tenía que ir preparando. Conservo muchas o todas las cosas de aquella experiencia, sobre todo cartas. La siguiente es una carta de Ana, sin fecha exacta, pero de finales de 1970 y que voy a copiar:

Me dio mucha alegría cuando me dijeron que tenías interés en el proyecto y que querías formar parte del grupo que vamos para allá. Bueno, lo primero voy a presentarme, me llamo Ana, voy a realizar la labor de secretaria de la cooperativa y los asuntos administrativos que llevamos entre manos (me ha tocado la parte burocrática, brrr...) y me he casado hace poco con Perico que será quien lleve la cooperativa junto con un muchacho que se llama Daniel. No sé si te habrán hablado de la cooperativa, mucho no te puedo decir,



Chinita, Ana López, Juan Posadillas y un joven aguaruna navegando por el río Marañón

pues aunque llevamos algunos meses preparando la forma de enfocar su desarrollo y funcionamiento, nos basamos en experiencias y técnicas europeas, por lo que me imagino que al llegar allí muchos de nuestros planes se vendrán abajo quizá por ser algo utópicos. Yo confío en todas las formas que poco a poco, y aunque quizá nosotros no podamos hacer más que dar los

primeros pasos de mentalización y educación cooperativa, los que vengan en el segundo grupo podrán poner en marcha una verdadera cooperativa de producción y de consumo. La idea te aseguro que es muy buena, y que si se lograra hacer bien de forma que sean los mismos aguarunas los que se responsabilicen y lle-

ven su cooperativa, el resto viene rodado. Todo este rollo viene para decirte que nosotros tres nos vamos a ir antes que el resto del grupo con un poco de suerte (pues todavía no están arreglados los papeles) hacia finales de este mes o principios del siguiente, con el fin de pasar unos meses en Lima conociendo los estatutos y la forma de poder llevar una cooperativa, así como también los mercados; después iremos al Cuzco a visitar una cooperativa modelo y finalmente nos reuniremos cuando lleguéis vosotros a Lima para marchar al tiempo a la selva. Por lo tanto me gustaría que antes de que nos fuéramos pudiéramos conocerte. Además ahora también se va Jesús, que es otro componente del grupo y como ya hay otros tres que se fueron hace dos meses y ya están en la selva, si no vienes pronto solo podrá conocer a cuatro del equipo. Por eso, como hablas en tu carta de pasarte por aquí, si puedes hazlo a finales de este mes. Perico quería escribirte, pero ya llevo algunos días con la carta retenida y no quiero que pase más tiempo. Un abrazo. Un día de estos te escribirá un médico que es del equipo base. ANA.

El 11 de diciembre de 1970, un tal Paco Pascual me escribió y me decía que ya tenían las medicinas que habían conseguido como donación de un montón de Laboratorios. Conservo la relación de todas las donaciones, laboratorios, nombre de las medicinas y número de envases. Me decía que ya estaban haciendo las casas prefabricadas, que habían escogido el sitio para montarlas y que para primeros de enero ya estarían hechas. Que había otro médico, José María Borrego Cereceda, que me escribió el 14 de enero de 1971, que estaba en Sevilla. Tengo copia de una carta que le envió el coordinador del Grupo DAM, diciéndole que “han decidido que un segundo médico... pues que no, que la primera fase sea más humilde en sus objetivos”. En realidad creo que por sus cartas algo no les gustó. Y por lo visto había un médico japonés especializado en tropicales, que estaba en Lima.

Del 18 de enero de 1971 tengo una larga carta, explicándome lo del Dr. Borrego, y dándome pistas sobre la indumentaria que debía llevar, los papeles, las vacunas... Nombran el retraso en el viaje de Perico y Ana, por la enfermedad de Perico. Parece que a los que iban a ir a la selva les hicieron un chequeo. Había mucha demora en todos los viajes por culpa de tanto papeleo. Jesús Gastón ya estaba en Perú. Parece que Campaña contra el Hambre y Propaganda Fide financiaban el proyecto. Me mandó copia de párrafos de cartas de Javier Vallado, Manolo García Solaz y Jesús Gastón (creo que fue para ser el mecánico, pero estaba desequilibrado y recuerdo que en Yampits hasta nos amenazaba con una escopeta, y se acabó volviendo enseguida a España). Me decía que allí había de todo, libros... que me darían unos cursillos. Pues solo recuerdo medicinas, miles de medicinas en cajas y en “tachos”, todas revueltas.

En fin. Salí de Valencia el 8 de febrero de 1971. Mi padre, enfadadísimo conmigo (tardó meses en escribirme), me llevó al aeropuerto. Me esperaba en Madrid Paco Pascual. Vacunas, visados, visitas... Viaje a Lima con Gabriel y su mujer María Teresa, embarazada de dos meses, y con un niño de cuatro años que estaba con sus abuelos en España y se iba con sus padres que estaban en Perú. Vinieron a despedirnos “montones de personas”, el equipo de Madrid. Y en Lima nos esperaban, otro “montón de personas”, el equipo de Lima, al “mando”, Concepción Zaraqondegui y Díaz de Mendivil (el apellido de Eduardo, su marido). Allí recibió siempre al DAM, Esther, en su “Chez Pierrette”. Pero nunca he sabido por qué solo a mí, me alojo Josefina Ayza (Finocha), amiga de Concha y como ella exiliada de la guerra española, en su precioso piso de la avenida Arequipa. Aquellos fueron días de papeleo, curas, monjas, misas, gente elegante, excursiones, visitas, turismo... El día 15 llegaron de España María Cristina y Emilio. Javier Vallado vino a Lima para acompañarnos en el viaje a la selva.

Por fin salimos de Lima, por la carretera Panamericana Norte, el sábado 6 de marzo a las 7.30 de la mañana, Concha, María

Teresa, Gabriel, María Cristina, Emilio, Vallado, Luis Uriarte y yo. Íbamos en una camioneta y una “Bronco”. Atravesamos las zonas del terremoto de 1970. En Chimbote no quedaba piedra sobre piedra. Llegamos a Chiclayo a las 22.30. Dormimos en un convento de monjas. Salimos el domingo a las 8 horas hacia Jaén. A las dos horas ya la carretera no tenía asfalto. Llegamos a las 19 horas. Dormimos en un hotel. El lunes salimos de Jaén a las 9.30, ya solo con la camioneta. Nosotros encima de los bultos. La carretera sin asfaltar, pero mejor conservada que la del día anterior. Con las lluvias recientes había desprendimientos de tierra sin arreglar y la camioneta se nos quedó dentro del fango... y con el salpicado de las ruedas, cuando intentamos librarlo, nos pusimos perdidos. Hubo que dejar la carga en casa de un tal Doroteo Roca. Nos vinieron a buscar de la Misión del Chiriaco en canoa y en unos quince minutos estábamos en un “¡Parador de Turismo!”. Eran las 18 horas.

Chiriaco era una Misión de película. Había sido construida el año 1967 bajo la dirección de Vallado. En mi carta pongo... “con todas las chorraditas que os podáis imaginar, suecos incluidos, las monjas con hábitos de blanco inmaculado, un convento y una iglesia de diseño...”. Y al día siguiente con el bote cargadísimo de medicinas, enseres y personas, partimos hacia el Cenepa, por los ríos Chiriaco, Marañón y Cenepa. Llegamos a Yampitsentsa el día 9 de marzo a las 19 horas. Ese viaje a mí se me ha quedado grabado. Creo que nadie me había dicho que allí todos los desplazamientos eran por los ríos. Cuando me subí en el bote, me puse en lo que yo creía que era la popa, pero al partir, el bote giró sobre sí mismo para enfilar la ruta y conmigo en primer plano, en la proa, y sin posibilidad de cambiarme de sitio, porque aquello iba hasta los topes. Y luego de cinco horas y media sumergiéndonos en una espesura verde y húmeda, donde iba a pasar muchos meses... Estaba angustiada.

Los primeros días en Yampits fueron agotadores. Daniel con un ojo hinchadísimo por la picadura de un bicho, avalancha de aguarunas que esperaban al médico, montones de medicinas

amontonadas en tachos sin ningún orden, cansancio de los cuatro días de viaje, desconocimiento del idioma, de la psicología aguaruna, de las enfermedades, la desorganización general y lógica de Yampits, distribuir las medicinas para repartir con la Misión de Nieva, organizar “mi casita”... Y más. Por ejemplo, el día 14, me llevaron dos horas y media en canoa, contracorriente hasta Tuutino, para ver a una mujer con hemorragia que resultó ser una menstruación. La tan importante relación médico enfermo rota. Tenía que cambiar muchas cosas en mi cabeza. Me di cuenta de la responsabilidad que había asumido.

En una carta de 23 de marzo de 1971, cuento que Ana y Perico ya están en Lima. Llegaron a Nieva el 19 de abril. Debido a las fuertes lluvias y a los desprendimientos en las carreteras estuvimos algún tiempo incomunicados. Al final vinieron en avión hasta “Ciro Alegría” y se fueron directamente al Cenepa. Cuando nos quedábamos incomunicados por carretera, todo lo que entraba en la zona por avión era solo para los jesuitas o para los militares.

Los ríos estaban muy crecidos. A pesar de esto, el día 20 de marzo decidimos ir a Nieva a llevar las medicinas y a una reunión con las monjas sanitarias. Fue una temeridad. El pongo de Huaracayo estaba muy bravo y el bote se nos llenó de agua, pero pudimos acercarnos a la orilla. El motorista ¡Felipe Shimbutat, siempre Felipe!, nos salvó. Tardamos tres horas y llegamos mojados y llenos de barro. En Nieva no faltaba de nada, había un aserradero y una vaquería y ¡comida! En Mamaya que la alimentación era monótona y deficiente: arroz, patatas, fideos, plátanos, leche, huevos y alguna gallina. Emilio había traído chorizos y cecina de León. ¡Menos mal! Y recuerdo un trozo de queso tan racionado por Concha que llegó a tener gusanos antes de que nos lo repartiera. En Nieva había carne, mermelada, naranjas, garbanzos...y hasta PAN.

El día 24 salimos de Nieva a las 7 de la mañana, con el bote cargadísimo de personas y de maderas. El río había bajado de nivel un metro. Nos encontramos por el río un bote volcado con

dos hombres encima del casco, y Javier, Felipe y otro fueron con el bote nuestro (cargado) a ayudarles. Consiguieron darle la vuelta al otro bote, pero su carga se perdió. Nos habían dejado a los demás en una playita. Tardaron tres horas y para el hambre conseguimos caña de azúcar y papayas. El pongo lo tuvimos que cruzar en tres viajes, cargando y descargando el bote cada vez. Se nos hizo de noche, cenamos yuca, leche condensada y café con leche, y dormimos unos antes y otros después del pongo. Yo dormí junto con otros seis echados sobre una estera de cañizo y tapados con los anoraks, en una casa aguaruna. Llovía sin parar. Al día siguiente a mediodía llegamos a Yampits calados hasta los huesos. Nadie se enfermó.

A los dos días se fueron Jesús Gastón y el hermano Baldomero.

Javier, Concha, Gene, Daniel, María Cristina, Emilio y yo hicimos un recorrido por el río Cenepa. Gabriel y María Teresa se quedaron cuidando las casas y Gabriel, recuperándose de unas fiebres que yo acabé diagnosticando como fiebres masculinas, ya que solo eran los hombres los que enfermaban y yo no sabía lo que era. María Teresa se hacía cargo del dispensario cuando yo no estaba en Yampits. Recuerdo que ella hacía unas suturas perfectas y por muy grande que fuera el machetazo, la cicatriz ni se veía. Yo no sabía ni dar un punto. Salimos el día 8 de abril. El destino era Kanga. La quebrada era muy poco profunda y las mujeres tuvimos que bajar del bote y caminar por la selva y cruzar otra quebrada. Los hombres tuvieron que empujar el bote. Al final nos encontramos todos, en bragas o en calzoncillos. Fuimos a hacer un censo, a preguntar a los aguarunas su opinión sobre la cooperativa, si tenían escopeta, qué cosas cultivaban, a reunirnos con los padres de familia... Yo llevé medicinas y batí el record viendo enfermos. Después fuimos a Pagata, a continuación a Huampami, luego Aintami y San Antonio. A Tuutino no fuimos porque ya estábamos agotados, sin cambiarnos la ropa, sudorosos y sucios. Un segundo viaje por los ríos lleno de experiencias. Posiblemente mi primer "masateo" y baile fue en casa de Víctor, el apu de Huampami. También en esa comunidad, como era Jue-

ves Santo y Concha había llevado "los avíos", celebramos una misa en el bote a la luz de la luna. Dormíamos en las escuelas, en casa de los maestros o en cualquier sitio sobre unos sacos de plástico en el suelo, comiendo mal y todos los días lo mismo: yuca, plátano, café con leche, chanco ahumado y poco más, y todo racionado. A cambio de las medicinas, nos daban alguna cosa comestible y también compramos algo. En Pagata nos dieron una gallina.

El Domingo de Resurrección, en Yampits, fue extraordinario en cuanto a la comida. Primero aperitivo: el queso que quedó después de quitarle los gusanos, chorizo, cecina, cacahuets y anchoas que nos enviaron de Chiriaco y cerveza de parte de Sivers, antropólogo noruego que andaba haciendo un estudio sobre los aguarunas. De comida, arroz con sachavaca y plátano frito. De postre natillas y café especial.

María Cristina empezó a dar clases en Mamayaque. Cada día iba en canoa a la Escuela, 15 minutos de bajada y 30 minutos de subida.

El día 14 de abril salimos hacia Chiriaco, a las 8.30, Vallado, Emilio, Gabriel, Daniel y yo. Íbamos a dar clases a los alumnos de 4º del Colegio Agropecuario Valentín Salegui. En mi caso, a impartir conocimientos sobre higiene y transmisión de enfermedades, y a hacer la revisión médica de los niños y niñas de la Primaria y de la Media, en total calculé unos 200 alumnos. En Chiriaco como en Nieva también comimos bien, aunque no tanto como los curas. Había una monjita, pequeñita, morenita, creo que de la India, que nos traía a escondidas alguna cosa especial a nuestras habitaciones: zumo de maracuyá, cacahuets...

El viaje del Cenepa al Chiriaco también fue una aventura. El bote iba lento, muy cargado, y con nosotros y alumnos de la Media. El Marañón había descendido unos 4 o 5 metros. Empezó a fallar el motor, y a veces se paraba del todo. Y también hubo problemas con el puntero. A las 19 horas, ya de noche,

fallando el motor, tropezando con todos los palos, aún estábamos en el río Marañón, lejos del Chiriaco. A las 20 horas, ya de noche, paramos en una playita en el lado donde estaba la carretera. En el bote se quedaron el motorista con los trastos y algún otro. Los demás empezamos a andar por la carretera, con tormenta, menos mal que sin lluvia. Tuvimos que atravesar el río Chiriaco en canoa, porque la carretera estaba cortada a la altura de Nazareth, donde había un puente inacabado que llevaba en construcción más de cinco años. (El puente “Venezuela” fue inaugurado por el coronel Luis Figari, en mayo de 1972.) Hacia las 23 horas llegamos a la banda de la Misión de Chiriaco. Gritamos y al final vinieron a cruzarnos con un bote. Y atacamos los restos de la cena de los curas: PAN, agua FRESCA... En esa primera estancia nuestra en el Chiriaco empezaron los malos rollos con los jesuitas. El DAM y el Vicariato tenían distintas ideas sobre lo que había que hacer en esas tierras con y por los aguarunas, y sobre la forma de hacerlo. Volvimos a Yampits el 30 de abril. Ese día conocí a Ana y Perico.

Nada más llegar a Yampits me puse a ver enfermos, entre ellos uno mordido de serpiente. Teníamos sueros antiofídicos de Brasil, del Instituto Butantan. No me pude ni duchar ni cambiar de ropa. El día 1º de mayo estuvimos todos juntos, menos Gene que estaba en Nieva. Estuve toda la mañana viendo enfermos hasta las 2, y como solíamos comer a la 1, Perico y María Cristina estuvieron tocando la guitarra para pasar el rato hasta que yo acabaré. Por la noche hubo “masateo” para celebrar el bautizo de un hijo del motorista (no sería Segundo, sería el siguiente hijo; recuerdo haberle quitado a Segundo Shimbucat unas larvas de mosca de la cabeza y ya tendría unos dos años). Al día siguiente, a las 7.30 se fueron todos y nos quedamos solas Ana, María Cristina y yo.

Los primeros días tenía hasta 40 enfermos diarios. Después pude desarrollar y escribir a máquina algunas lecciones para el Valentín Salegui, hacer fichas, poner estanterías, limpiar y arreglar las casas y la cooperativa... Y cocinar con tres tron-

cos en el suelo. Comíamos arroz hervido, plátano frito y crudo, huevos, latas de sardinas y atún, leche condensada al baño maría... Compramos un trozo de cerdo y una gallina y nos regalaron un pescado como de medio kilo. Esos días vinieron los de la campaña contra el paludismo, con el DDT, prohibido en EEUU, pero no en Perú. Conseguimos que no nos fumigaran. Se habían estropeado los dos motores y Felipe con un motor prestado se fue a Nieva a arreglarlos y volvió con cambio de planes. Concha y Gabriel se habían ido a Lima a arreglar papeles del aserradero. Gabriel viajó después a Pucallpa para ver aserraderos. María Cristina se iría a Chiriaco el día 16. Javier, Daniel y Emilio estaban en Chiriaco dando clases. Al final Ana y yo nos quedamos solas tres días en Yampits, hasta que vinieron María Teresa y Perico. El día 2 de junio volvieron Javier y María Cristina. Y el día 4 se fueron Javier, Ana, Perico y María Teresa a recorrer el río Cenepa. María Cristina se iba a la escuela y yo me quedaba sola en Yampits, atendiendo enfermos, vendiendo jabón y anzuelos, comprando pieles de sajino o de huangana y papayas y huevos. A los dos o tres días regresaron cansados y sucios. Al día siguiente Javier se fue a Nieva para, con Gene, preparar un viaje a Iquitos. Javier Vallado también tenía que ir a Lima a casar a Amelia y Manolo García Solaz. No sé si al final pudo ir. Ana también se fue para arreglar la contabilidad con Daniel que iría directamente de Chiriaco a Nieva. Y así siempre, el bote arriba y abajo: Yampits, Lima, Chiriaco, Nieva, recorrido por los ríos, Iquitos... Los matrimonios mucho tiempo separados.

A mitad de mayo mejoró mucho la alimentación en Yampits. Se corrió la voz y los aguarunas nos vendían cosas. Y había huevos, papayas, plátanos, yuca, sachapapa, patatas, cebollas, latas de atún y de sardinas, arroz con cascarilla (de la piladora de Nieva), macarrones (que con la humedad tenían bichos bien visibles en el interior de la pasta que me daban un asco tremendo), cacahuets... y frecuentemente carne de cerdo, venado, sachavaca o gallina. Hasta ajos y tomates. Y café con leche a discreción. Concha tenía hasta canela.

El día 11 de junio Emilio y Concha volvieron a Yampits y les acompañaban ocho alumnos del Valentín Salegui. Nuestro plan era que esos alumnos, preparados en el Instituto Agropecuario, se dedicaran luego con sus conocimientos a ayudar al desarrollo de su pueblo. Perico estuvo tres días con fiebres hasta de 40° y unos sudores impresionantes. Le cuidamos María Teresa y yo. Serían las “fiebres masculinas” que ya habían sufrido Gene y Gabriel. Emilio y los alumnos plantaron plátanos alrededor de mi casa. También hubo papayas, yuca, piñas y un naranjo. Gabriel plantó cedros en algún sitio que no recuerdo.

Lucho Uriarte había estado en España sin decirnos nada a nosotros, viendo a los del DAM de Madrid, presentándose como representante del grupo, cuando nada tenía que ver con él, aunque fuera el Vicario de los jesuitas en la selva.

El viaje de Ana al volver de Nieva también fue muy accidentado, con la rotura del motor por dos veces, teniendo que caminar por trocha, luego en canoa y de prestado.

Después vinieron las monjas de Chiriaco y Nieva para contarme cosas de una reunión en Imaza, con los sanitarios de la zona a la que yo no asistí por no tener bote libre. Ese día fuimos 30 a comer. Al día siguiente llegó el bote de Chiriaco con herramientas y los alumnos se fueron con ellas a las comunidades de Pagata, Tuutino, Mamayaque y Aintami. Dos por comunidad para hacer chacras comunes y otras cosas.

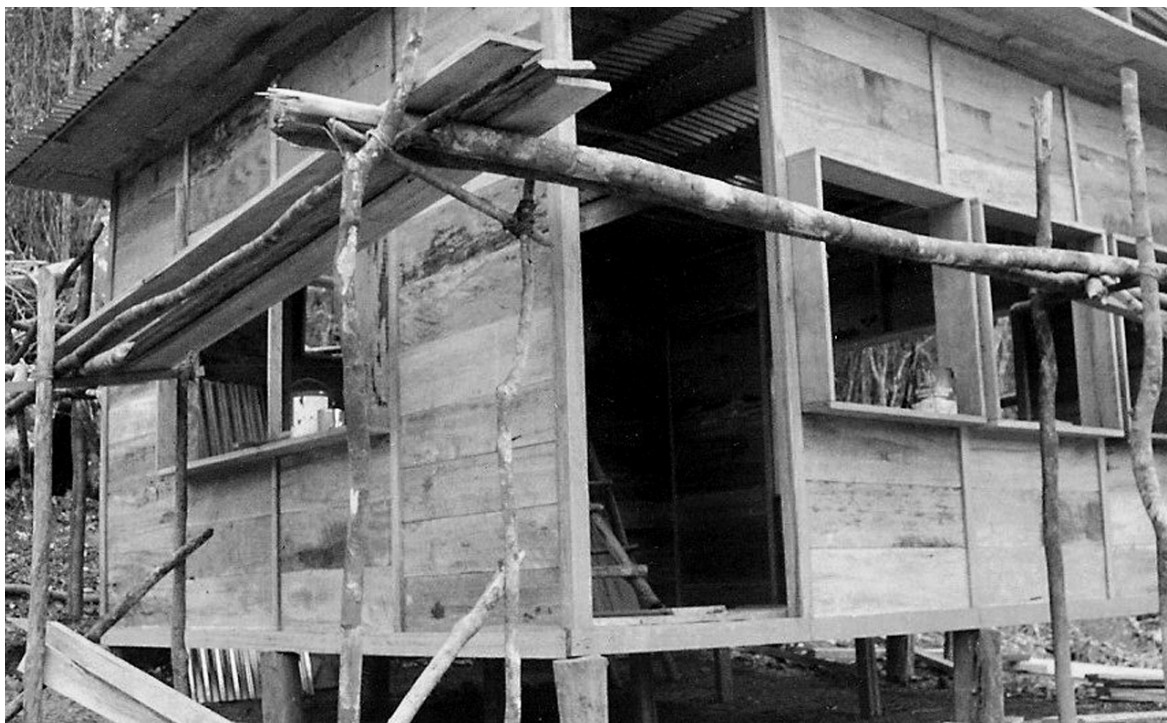
El 18 de junio, Ana, María Cristina, Concha y yo nos quedamos solas en Yampits, María Teresa se fue a Nieva para hablar por radio con Gabriel, que seguía en Lima, y Perico y Emilio se fueron con los alumnos a las comunidades. Esos días se incorporó al equipo Never Tuesta como técnico agropecuario. Y apareció de visita y en canoa un pintor danés, Laiv, acogido en Chiriaco de vacaciones.

Contaré ahora un episodio triste que pasó por esos días. Nos acabábamos de ir a dormir y se oyó un motor. Salieron todos los hombres y yo, claro. Traían a un niño de unos dos años, desnutrido, pálido y deshidratado. Estuve cuidándolo hasta las 4 de la madrugada. Emilio me acompañó hasta las doce de la noche. Me levanté a las 7 y como necesitaba el dispensario, llevé al niño y a sus padres a mi casa. Le vigilé cada rato. Me acosté a las 22 horas en otra casa. Puse el despertador a la 1 de la madrugada y vi al niño ya moribundo y sus papás estaban dormidos. Murió a las 2.30 y se lo llevaron en canoa al otro lado del pongo de Huaracayo. Me acosté a las 5 y a las 6 me desperté. Después habría más episodios similares.

A finales de junio, ya teníamos el motor para la radio. Y la radio también, pero se la habían quedado en la misión de Chiriaco mientras arreglaban la suya que estaba averiada. En julio también teníamos ya cocina. Atrás quedaron los tres troncos en el suelo.

Se estaba en tratos con el Ministerio de Trabajo español para ver si conseguimos unas becas, que eran de un plan que se llamaba Voluntarios para América y que meses después solo se la dieron a Juan Posadilla y se la quitaron cuando nos separamos de los jesuitas. Creo recordar que eran de 18.000 pesetas al mes.

El 29 de junio me fui con Lucho Uriarte a Nieva en un deslizador para aprender a sacar muelas. Un compañero de carrera, Sixto Basterra, me había enviado un librito muy didáctico. Creo que solo extraje raigones. Recuerdo que cuando les ponía la anestesia, como ya no les dolía, se querían ir sin más. Al día siguiente fuimos al campamento militar de Pinglo, donde Javier y Gene llevaban dos o tres días esperando que el pongo de Manseriche se pudiera cruzar. Dormimos los cuatro en el gran bote Huaracayo. El 1° de julio el pongo estaba a “16 pies”, y los militares nos dieron permiso para pasar. Les ayudamos a cargar el bote. Ellos con el bote Huaracayo y nosotros con el deslizador fuimos hasta el pongo. Nosotros paramos en unas



Construcción del centro de salud en Yampits

rocas para verlos cruzar. Momento angustioso que recuerdo mucho. Lo lograron sin percances. Se iban a vender las pieles a Iquitos y allí tuvieron mil problemas y papeleos. Acababan de prohibir la caza del tigre y había algún tipo de veda del tigrillo. El día 10, con el deslizador, volvimos a Yampits, Uriarte, Daniel y yo. Por aquel entonces parece que Daniel tenía problemas y llevaba tiempo alejado del grupo. Solo estuvo un día en Yampits. Por una denuncia de los militares al grupo, Uriarte y Daniel se fueron a Lima.

El día 15 me fui a Pagata, donde llevaban una semana Ana, Perico y Never. Dejamos a Emilio en Aintami. El 18 regresamos

todos a Yampits. Después del pongo Ronsoco, Never vio un venado cruzando el río y empezamos a perseguirlo. Never con la tangana, Perico ladrando, Ana con la tapa de un tacho y yo con la tapa del cajón de las herramientas, dándole golpes al venado, o a Never, que se tiró al agua detrás del venado. Al final lo “pescó” y le metió la cabeza bajo el agua y con la ayuda de Felipe lo ahogó. Y tuvimos carne varios días.

El 21 de julio Ana y Perico se fueron a Nieva para ayudar a Javier con las compras de Iquitos y a ayudarlo que el pongo de Manseriche de subida es más difícil.

Vinieron las monjas de Nieva y nos fuimos a vacunar. Trece comunidades en cuatro días. Lloviendo a mares. Atravesamos el Ronsoco por trocha y a Kanga entramos en canoa, y nos costó 45 minutos. En Huampami se notó un temblor con epicentro en Colombia. Yo dormía en casa del maestro sobre el suelo de pona y ni me enteré. Las monjas llevaban hamacas. A la vuelta, el día 29 se fueron las monjas, María Teresa y Gabriel a Nieva, vacunando por el río Marañón. María Teresa salía de cuentas el 8 de agosto y se fue a Nieva a parir, porque allí había mejor alimentación, radio, luz eléctrica y deslizador. Nosotros teníamos muy buena voluntad, pero poco más. El día 7 de agosto Concha y yo fuimos a Nieva y el día 8, a las 23.45 horas, nació Rafael Toval Barreras. Creo que pesaba más de 4 kilos y estaba divinamente. Pero la madre no. La placenta no salía y María Teresa se dormía por la hemorragia y la hipotensión. Yo no colaboré mucho en el parto. Allí había cuatro monjas con mucha experiencia. Pero nadie era capaz de sacar la placenta. Hubo que ir a buscar un médico militar en Pinglo que sacó la placenta a las 12 de la mañana del día 9. ¡Qué horas! Por cierto, los monjas de Nieva eran de distinta Congregación que las del Chiriaco. Y se notaba la diferencia.

El 15 de agosto había un gran acontecimiento social en Jaén. Nombraban a monseñor Hornedo obispo y ahora la zona pasaba de Prefectura a Vicariato. Y los religiosos y demás personas de la zona iban a acudir a Jaén en masa. El día 12 de agosto salí de Nieva en un bote de la misión con monjas y niñas del internado que iban al evento. Me dejaron en Kayamás, desde donde fui en canoa hasta Wawaim. De ahí a Yampits Andrés, otro motorista, me llevó en bote. Estaban allí Perico, Ana y María Cristina. El lunes 16 vinieron los felices padres con su hijito Rafael y Concha. Al día siguiente llegaron Javier, Emilio, Monseñor Bambarén, obispo de Lima, y el padre Cuartero que nos instaló la radio. Fue instalada definitivamente en mi casa el día 19 de agosto, con unas antenas tremendas (cuando había tormentas, Perico venía siempre a decirme que saliera de la casa). ¡Por fin! ¡Estábamos comunicados con el mundo! Y aho-

ra todos los días a las 18.30 nos poníamos al habla con todas las estaciones, hasta con Lima.

Menos Concha, María Teresa y yo, los demás hicieron un corto viaje de ida y vuelta a Pagata. Y llegaron Monseñor Hornedo y el padre Garín. Por la tarde Hornedo bautizó a Rafael y después hubo fotos y fiesta con muchos aguarunas, con cerveza y hasta whisky. Solo faltaba Daniel. Ese día recibí yo la primera carta de mi padre. El día 19 Javier se puso malo con fiebres de hasta 41.5°. Malísimo. En seis meses ya llevaba tres cólicos, no se cuidaba nada y armaba la marimorena con las inyecciones. Emilio, aprovechando el viaje de monseñor Bambarén, se fue a Jaén a comprar cerdos para las chancheras que ya estaban hechas en Mamayaque, en la banda. Alguna vez que enfermaron los cerdos, yo fui a inyectarles alguna medicina, a ojo, que de animales de esos yo no tenía ni idea. María Teresa y Gabriel se fueron a Lima con los obispos. El 8 de septiembre vinieron unos suecos de turismo, amigos de Javier.

Por aquel tiempo comprábamos piñas a 5 soles (peseta y media al cambio), papayas a un sol, el racimo de plátanos a 10 soles, una piel de tigre costaba 3.000 soles, las de sajino y huangana, 40 soles.

Aquel mes de septiembre tuvimos por fin todos una reunión: Concha, Javier, Gene, Ana, Perico, María Teresa, Gabriel, María Cristina, Emilio, Never, Daniel y yo. Gene vino de Nieva. Daniel y los padres con su Rafael volvieron de Lima. Un día apareció Uriarte y trató de persuadirnos de que formáramos parte activa del Vicariato, pero no nos convenció. Las reuniones duraron varios días. Cada uno expuso su plan de trabajo y se debatía mucho cada cosa. Tuvimos tiempo de un "masateo" en Mamayaque, bebiendo y bailando.

Concha no podía con el trabajo y no estaba muy contenta. Dejó de encargarse de la cena y todas ayudábamos en lo que podíamos: preparar el desayuno, llenar los tachos de agua, exprimir

limón si había para el agua, fregar, barrer, trocear papaya para el postre, encender los nuevos quinqués de queroseno por la noche (antes usábamos velas, a un sol cada una). Según leo en mis cartas he de decir que había algo de machismo. Se había añadido al dispensario otra casa de 4x4 y estuve reorganizando las medicinas. Se iba a crear un botiquín elemental en las comunidades donde había chicos del Instituto Agropecuario trabajando, y a darles los conocimientos necesarios. Ana emprendió un proyecto, que fue un éxito, para enseñar a las mujeres a coser a máquina y a hacer algunas prendas que se pudieran vender en la cooperativa. María Cristina un buen día se tiñó la cara, los brazos y las piernas con *súwa* (huito o genipa), y tuvo tinte para un mes. En otro momento acabó tiñéndome las canas con ese tinte negro y dejando el contorno de mi cara y mi cuerpo negros.

La selva en Yampits estaba creciendo. Vinieron unos cinco aguarrunas y rozaron los caminos y veredas, también construyeron una nueva sala de espera y una casita para el motor de la radio. Y un retrete, con taza y todo, al lado del camino a la quebrada. ¡Qué ya estaba bien de cagar en el monte! Y un tambo detrás de la casa de la cooperativa, donde Emilio iba a instalar sus conejeras. Trajo tres conejos, uno se murió y los otros dos enferman y sanan, y también trajo cuyes. Y lo último fue un gallinero que quedó chulísimo; también un gallinero en el camino a la quebrada, que podía llegar a tener 30 gallinas. Ya teníamos un pollito de más de dos meses nacido allí; parece que le llamábamos "lo trini". A la gallina madre le mordió un murciélago y murió desangrada. Teníamos también dos patos. Había otro, pero a ese yo le corté el cuello con un machete y lo cocine con arroz, plato típico cliclayano.

La conducción de agua desde la quebrada, se había hecho mediante canales de troncos de *pona* (una palmera) vaciados que llegaban hasta delante de la cocina. Para ducharnos, cada uno donde quisiera o pudiera, movía un tronco y se lavaba. Cada dos por tres se caía alguna de las horquillas de ramas que so-

portaban los troncos acanalados y había que hacer constantes reparaciones. Debajo de la casa de Daniel apareció un nido de comején y tres hombres estuvieron dos días trabajando para destruirlo. La casa de Ana estaba mal construida y cualquier día se iba a caer a pedazos. La cocina que había traído Concha de Lima, se estropeaba mucho y alguno de los "manitas" siempre estaban arreglándola. La casa de la cooperativa se amplió. Se redujo el cuarto correspondiente al almacén con cosas de nuestro consumo y quedó chulísimo con estantes, cajones y letreros (cerillas, sardinas...). Esa casa estaba habitada por una gata y sus cuatro gatitos que trajeron de Chiriaco, muy graciosos y que comían muchos ratones.

Tuvimos dos tucanes, preciosos y que lo cagaban todo constantemente, mesa, cubiertos, asientos. Se los regalamos a monseñor Bambarén y al sueco. Y tuvimos un loro que fue degollado por un perro. En octubre ya recibíamos para comer berzas, cebollas, tallarines, tomates y hasta pan (pequeños y redonditos) con frecuencia. Y teníamos latas de judías verdes, atún, melocotón, guisantes, salsa de tomate, cacao... Y teníamos mucho tabaco en una gran caja que estaba en mi casa. Cuando se nos acababa el tabaco, deshacíamos las miles de colillas que había en una gran vasija aguaruna de arcilla, en mi casa, y junto con cascara de manzana y loción de después del afeitado, poníamos el tabaco en una bandeja al horno, removiéndolo y luego nos lo fumábamos en pipa. Teníamos ya la ropa descolorida y llena de manchas indelebles, rotos y *cositones*.

Del 4 al 11 de octubre estuvimos vacunando de la segunda dosis de la polio y de la triple. El plan era desde Pagata hasta Nieva. El día 12, a pesar de ser época seca, había llovido tanto que hubo la mayor crecida del río Cenepa en siete años y el agua llegó hasta la casa de los motores y la gasolina, y se llevó el puente de troncos y grava de la entrada a Yampits desde el puerto. Un temblor de tierra ya lo había destrozado anteriormente.

Después empecé un recorrido por las comunidades del río Cenepa, casi siempre sola. Primero Huampami, con dos viajes en canoa a Aintami, uno de ellos a las 3 de la madrugada. Luego fui a Pagata con Gabriel. Cuarenta enfermos diarios, enseñe a Cesar a poner inyecciones y algo más, y dejé ya un botiquín... Fui a una pesca con veneno donde los pequeños peces saltaban fuera del agua y también comí sopa de tortuga. Vinieron los malaros a fumar y no les dejamos. Volvieron con una orden de los militares y tuvimos que ir a Chavez Valdivia a cambiar impresiones. En ese viaje llevé yo sola el bote algún trozo, con Felipe al lado. Pero "aparcaba" él. Los fines de semana iba a Yampits.

Habíamos solicitado a Cáritas ayuda económica. El 2 de noviembre llegaron a Yampits el señor Ferreiras de Cáritas, con Gene y Lucho Pérez García. Al día siguiente fueron por el río Cenepa, a enseñarle las cosas que íbamos haciendo el DAM. María Cristina, María Teresa, Gabriel y Rafael, se habían ido poniendo enfermos sucesivamente y Ana y yo nos quedamos con ellos. Por esos días tuve una enferma grave, la mujer del maestro de Chikeis, una comunidad del río Marañón. Perico se quitó la barba y parecía otro. El día 6 se fueron a Chiriaco, Never, Daniel, Emilio, el señor Barreras y Lucho Pérez.

La semana del 26 de noviembre fui a Aintami. Como en todos los sitios, haciendo censo, fichas, revisión a colegiales, botiquín, y viendo enfermos. En Huampami estaban tres monjas de Nieva, Josefina entre ellas, y yo fui a cenar y a dormir con ellas. Y, cómo no, a las tres de la noche un viaje en canoa para ver a un enfermo. Ya tenía resuelto, Kayamas, Nueva Vida, Aintami y casi Puerto Inca y Tuutino. Desde el principio anotábamos en unas libretas los datos, la enfermedad y el tratamiento de cada aguaruna, y después pensamos lo de las fichas, y costó mucho traspasar los datos. Con el problema de que cada vez nos decían o entendíamos un nombre distinto, o se cambiaban de comunidad o se nos olvidaba algún dato. Facilitaba que muchas consultas fueran familiares, y así hacíamos una ficha por familia. Otro día quise ir a una comunidad de la cabecera de la

quebrada de Mamayaque, y había que ir por la trocha. Fui con un vecino, pero la caminata me agotó y no llegué. En una casa una mujer me hizo los tatuajes, que aún conservo, quemando resina de copal que ellos empleaban para iluminarse y que suelta un humo muy negro que recogió en la piel blanca de la yuca y con una aguja me iba metiendo el humo, pinchándome en la cara y haciéndome los dibujos que quiso, porque no había intérprete, y con gestos solo era difícil la comunicación.

En noviembre hubo otro viaje de la cooperativa. Había menos lluvias y el pongo de Manseriche estaba a 9 pies, pero justo el día que llegó la carga a Borja, hubo tremendas lluvias y lo surcaron a las cinco de la tarde por los pelos. Un día fui con Perico a Pagata, dejé unas medicinas y volví con el bote lleno de hojas de yarina (una palmera) para el techo del hospitalillo proyectado y tamshi (un bejuco) para atarla. Al final se fumigaron nuestras casas con el DDT a pesar de todos nuestros intentos por impedirlo. Concha estaba mal y fue a Nieva a reponerse. Javier llevaba dos meses en Lima. Gene en Nieva con el perro Tunkey, gatos, gallinas, conejos, cuyes, el aserradero, la incubadora, la cooperativa... El padre Garín nos regaló una nevera vieja. ¡Agua fresca! Después de cuatro días, con la tercera campaña de vacunación, salí de Nieva a las 7 de la mañana y llegué a Yampits a las 3 de la tarde, agotada y muerta de calor.

En diciembre, yo estuve en Cusú de Comaina desde el día 8 al 24 a mediodía. Dormía en una casa más de medio rota, en el suelo, separada del poblado, con murciélagos en el destrozado techo y algún día solo comí papaya. El día 14, Ana y Never vinieron en canoa desde Pagata. En bote vinieron Emilio, dos monjas de Nieva y Lucho Pérez que había vuelto de Chiriaco. Comimos todos en el bote, a la sombra de un árbol en Pagata y nos bañamos en el río. Ese día Felipe habló con unos parientes, y a partir de ahí ya comí yuca, algún huevo y creo que al final volvieron los hombres de caza y comí algo de carne. Y en la casa me pusieron un cañizo en alto para dormir. Ahí fue cuando al ir a inyectar a una persona tendida en el suelo,

un perro esquelético me mordió dos veces, destrozándome el pantalón. Aún recuerdo la sensación de sus dientes clavándose en la carne de mi muslo. Se ve que no tenía rabia. Del 17 al 24, Lucho Pérez me acompañó en Cusú. A él no le pasaba por la garganta la yuca cocida. Perdí 18 kilos en dos meses. Después tuvieron lugar en Jaén las reuniones DAM-Vicariato que acabaron con la ruptura y que otros contaran mejor. Juan Posadilla llegó a Lima el 13 de enero. El DAM tenía ya otros dos “fichajes”, Irma Tuesta “Chinita” y Luis Pérez. Y Perico continuó y dedicó toda su vida con sus conocimientos a defender los derechos de los pueblos indígenas.

La primera vez que salí de la selva fue el 6 de enero de 1972. A las 5 de la mañana vino a buscarme José Shacamajo, un vecino de Mamayaque, porque su mujer, Isabelita Kiaco, no podía dar a luz. El bebe estaba ya muerto y solo su brazo izquierdo salía fuera de la madre. Ni metiendo mi brazo hasta el codo conseguí solucionar el problema. Vinieron unas mujeres que le dieron a beber hierbas. La pusieron en un desnivel y le apretaban la barriga con fuerza. No la mataron de milagro. Como casualmente era jueves, había avión de Ciro Alegría a Chiclayo. Fui a Yampits a buscar mi documentación. No cogí ni dinero, ni ropa. Felipe nos llevó con el bote. Salimos de Yampits a las 8.30 y llegamos a Ciro a las 10.15, con percance de venado en el camino. Hubo mucha coordinación y ayuda, hasta de la madre Gertrudis que encontré en Ciro. Nos regalaron los tres pasajes. Isabelita, en el suelo del avión sin presurizar, estaba febril.

En el aeropuerto de Chiclayo había una ambulancia o una camioneta avisada por los pilotos militares. Nos llevaron al Hospital de las Mercedes donde llegamos a las 13.30 y le hicieron la cesárea a las 15 horas. La niña estaba despellejada. Yo me acoplé en el convento de las Madres Reparadoras. Hice muchos contactos, visitas y gestiones. Entre ellas, con un chino, alcalde de Bellavista, radioaficionado, para hablar con el DAM, un día hasta 3 horas, porque Rafaelito estaba con fiebre y diarrea y 6 días sin comer. Un alemán que nos había visitado en

el Cenepa nos regaló un motor de luz para que le devolvamos a los jesuitas el que teníamos. En Cármas me dieron medicinas. Conocí a un profesor del politécnico, al Prefecto, a un juez... Estuve seis días sin peinarme ni cambiarme de ropa hasta que las monjas se percataron de mi pobreza. Recuerdo que compré latas de carne y me gasté un pico. A los del DAM les sentó muy mal el gasto. Me habían mandado un cheque desde Lima. Regresé a Yampits el día 21. En septiembre, Juan vivió un episodio igual con Tijis Apikey y Unkum.

Asistí a algún parto más y tuve que hacer alguna episiotomía que luego no me dejaban coser. Otras parturientas acababan yéndose a la selva a parir en cucullas. Y recuerdo haber tratado por esterilidad a una mujer de Wawaim que después tuvo un niño, según me contó Juan en sus cartas. Cartas que conservamos. La última con fecha de 26 de junio de 1974. En abril hubo una epidemia, creo que era encefalitis y causó varias muertes, en una comunidad cerca de Nieva. Pancho apareció en Yampits con su deslizador, pero no aceptó mi colaboración.

El 17 de febrero Javier Vallado, por la gran insistencia de los superiores jesuitas, por carta y por radio, salió de Yampits, vía Ciro Alegría, a Chiclayo, Lima y después... no sabíamos. Juan Posadilla llegó a Yampits el 21, con María Cristina y Gene. Perico, Daniel, Emilio y Concha en Lima. Javier y Concha ya no volverían. En Yampits hacíamos inventarios, cuentas... y todo lo demás. Nos bañábamos en el río y jugábamos a las cartas, chinchón, siete y media, la pocha... Desanimadísimos a la espera de los acontecimientos.

Ana fue a Nieva el 8 de marzo, a ver si podía coger las pieles para sacarlas por Chiriaco, misión casi imposible. Daniel nos había dicho que había un comprador en Lima. Al llegar a la cooperativa habían cambiado la cerradura y el hermano Garmendia cogió a Ana por un brazo y la echó fuera del edificio. Se armó un lío tremendo, con viajes en deslizador y bote y comunicaciones por radio. Muchos aguarunas presenciaron el

hecho y los jaleos posteriores con Gene, Pancho y Jordana que habían acudido a Nieva. Los aguarunas estaban de nuestra parte. Gene y Ana volvieron a Yampits y ese día, 9 de marzo, hablando por radio con Perico que estaba en Jaén de vuelta de Lima, cuando Ana le contó, él dijo que “al que le pusiera la mano encima a su mujer le arrancaba los cojones”. Hasta acabó yendo Hornedo a la radio y leyó una carta de Pancho al DAM, en la que nos decía que si nos independizábamos, ellos iban a contactar con embajadas, militares, ministerios... para que nos echaran de Perú al día siguiente. De ninguna emisora de radio volvió a salir una palabra.

El día 10 fuimos a Chiriaco Juan, Ana, Gabriel, Lucho y yo con los dos botes pequeños. Hubo dos reuniones con Perico, Emilio, Pancho, Jordana y Guallart y los de Yampits. Tormentosas. Salieron a relucir muchos papeles, y unos contratos individuales de los tres matrimonios, de Daniel y mío, firmados por Vallado, con compromiso de apoyo del Vicariato al DAM. Las cosas creímos que no salieron mal del todo para nosotros, pero cambiamos el remite de las cartas, de Apartado 6 Jaén, vía Chiclayo, había que poner a nombre de Concha, Dionisio Anchorena 155, Orrantía del Mar, o Grupo DAM apartado 461 Chiclayo. El grupo dejó sus naturales y pasadas desavenencias y estábamos más unidos que nunca, aunque el trabajo sufrió un parón lógico dadas las incertidumbres, pero curramos dejando Yampits reluciente.

Conservo una de mis más preciadas fotos, hecha el 30 de abril de 1972, con unos vecinos: Lucía, Samuel, Alicia, Flor, Dawa, Mamas, Anita, Luzmila y Julio Kiaco. Al niño Alejandro Kiaco le tuve un cariño especial, y el a mí.

Gabriel y María Teresa fueron a Lima a pasar unos días con los Barrera. Perico y Daniel volvieron optimistas de Lima, Sinamos (Jaime Llosa especialmente) nos apoyaba y programaron una visita. Estaban con nosotros los aguarunas, los militares (que hasta nos dieron paseos en helicóptero), funcionarios de la Oficina

de Coordinación y Evaluación de la Colonización Militar (Oncecomil) y de la Oficina Nacional de Desarrollo Cooperativo (Ondecoop). El Vicariato nos dió dos meses, y tres opciones. Los curas cambiaron las horas de la conexión por radio, hablaban en latín o en vasco. Hablaron hasta con el general Leónidas Rodríguez (el jefe de Sinamos), y por radio y por escrito pasaron el día 8 de mayo, a todo el mundo, emisoras e instituciones, una carta en los siguientes términos: “A partir de hoy Javier Fernández del Vallado López y los técnicos que se llaman grupo DAM, no tienen ninguna vinculación con el Vicariato. Monseñor Hornedo hace constar su oposición terminante a toda introducción o permanencia de Vallado en cualquiera de las instalaciones del Vicariato”. Y en una carta que nos mandaron decía que en breves fechas pasarían a “ocupar” Yampits y recoger cuentas e inventarios. Que ya no nos iban a mandar comida (nosotros teníamos un niño y una embarazada), ni queroseno. Ya ni nos vendían maderas del aserradero, ni a nosotros ni a nuestros afines. Amenazaron a Never. Hasta osaron escribir a mi futuro suegro, contándole que su hijo se había enamorado de la doctora.

Los de Sinamos, que estaban ya en Chiclayo con dirección a la selva, recibieron orden de volver a Lima. Teníamos avisados a los aguarunas del Cenepa que iban a venir a apoyarnos. El día 10 cuando nuestro bote surcó el río para avisarles de que Sinamos no vendría, se encontró con cientos de canoas que bajaban hacia Yampits. A las 22 horas en la radio, en mi casa, nos rodeaban padres de familia de Mamayaque, el apu y mujeres y jóvenes, todos para enterarse de cómo iban las cosas. Más tarde Sinamos hizo una visita a la zona de forma secreta y estuvieron por allí más de una semana.

Había epidemia de gripe, y el 17 de mayo me enfermé. Nadie más se contagió. Lucho, que se había ido a Lima por carretera el día 5, había vuelto y me cuidó. Me quedé mal después de 4 días de fiebre alta. Nos fuimos a Lima el día 30, en un bote de militares que iban a Chiriaco cargadísimo de armas, visitadoras y soldados. Este viaje también lo recuerdo mucho. Llegamos a

casa de Concha el día 5 de junio a las 9 de la mañana, cansados, con 10 soles y pintas de pobres. A los 45 minutos nos abrió Valladolid que se iría después a Ancón a descansar. Nosotros en esa estancia hicimos muchas cosas de trabajo (serpentario, contacto con médicos y laboratorios, Caritas, Oxfam, envíos al Cenepa...) y de relax (vida social, comidas, visitas, fiestas, aperitivos en "Todo fresco", cine...). Daniel y María Jesús, "la flaca", se casaron el 24 de junio y vinieron a Lima los de Yampits. Juan, Gabriel y María Teresa se debieron de quedar cuidando Yampits, porque no están en la foto. Emilio se puso muy enfermo, con fiebre de 39 y medio y adenopatías, durante 20 días, y estuvo mucho tiempo hospitalizado. Se le dio de alta, con el diagnóstico de parasitosis, el 26 de julio. Concha lo alojó en su casa. Gene viajó a España en julio. Los demás fuimos volviendo a Yampits. Lucho y yo también. El señor Skinner de Oxfam iba a visitar la zona el día 15 de julio, para informarse de nuestro proyecto y financiar la parte de sanidad. Ya me había dado en Lima 20.000 soles para comprar las medicinas más urgentes.

Lucho y yo solo estuvimos en Yampits cuatro días. El día 20 de julio salimos de la zona por carretera y llegamos a Lima el día 24. Yo me fui a casa de Finocha y Lucho al Chez Pierrete. El padre de Lucho le envió algún dinero. Ninguno de los dos conseguimos ni dinero ni nada positivo de los curas, que al final solo nos dieron los billetes de avión, junto con mi título de médico que lo retenían desde el principio. Yo tengo una carta de Carlos Purón reconociendo, con condiciones, que me debían dinero. Nunca lo reclamé. Para el DAM nuestra decisión de irnos fue lógicamente dura, y la actitud del grupo, en general, también fue dura con nosotros, y nos sentíamos mal, y muy solos. Esther nos compró, con su dinero, algunos regalos para nuestras familias. El 18 de agosto llegamos a Madrid. En el avión viajaba también Vargas Llosa.

Yo me fui a Valencia con toda mi familia que nos esperaba en el aeropuerto de Barajas. Lucho volvió con unas melenas y unas largas barbas y tan delgado que el primer pensamiento de los suyos fue que se había trastornado. Decidimos instalarnos en Madrid, donde nuestras relaciones lógicamente eran casi nulas, para hacer lo que pudiéramos por ayudar a los de Perú.

Allí, en Yampits, quedaron pues: María Cristina, Emilio, Juan, María Teresa, Rafaelito, Ana y Perico. Todos habíamos trabajado mucho, y tuvimos partos, bodas, abortos, peleas, noviazgos, fiestas, éxitos, fracasos, enfermedades... Tiempo después ocurrió lo peor, la muerte de Juan Posadilla. Estuvo enterrado durante años en lo que, en un plano que yo había enviado a Valencia en mis cartas, está marcado como el "mirador". Después exhumaron su cadáver y lo llevaron de regreso a España.

Ahora que he releído mis cartas tengo que decir aquí que el motivo por el que me volví a España, en aquellos difíciles momentos que vivía el DAM, fue por respeto a mis padres, para darles personalmente todas las explicaciones posibles sobre lo que estaba pasando en Perú y sobre mi relación con Lucho. Consideré que era eso lo más importante.

Mi constante recuerdo emocionado para todos los aguarunas y para todo el que, a lo largo de los años, haya participado o siga participando en ese proyecto tan bueno que fue el Desarrollo Alto Marañón. Y mi homenaje para Perico, Juan, Concha, Ana y Javier. Y mis mejores deseos para María Teresa, Gabriel, Rafael, Emilio, María Cristina, Never, Daniel, Felipón, Gene y un abrazo enorme para Chinita. ○

Yampits, una familia

Luis Pérez García

Llegué al Cenepa el 2 de noviembre de 1971 y me subí al avión, de regreso a Madrid, el 18 de agosto de 1972. Nueve meses que en 75 años de vida no parece mucho. Más bien una menudencia y, si se ve desde fuera, con poco peso en el conjunto de toda mi existencia. No tengo mucho que reflexionar, ni forzar mis recuerdos, para sacar la conclusión de que fueron los meses más importantes de mi vida. Los que marcaron los 43 años siguientes, los que fijaron el rumbo del resto de mi vida.

Para todo el grupo, que llegó antes y después que yo al Cenepa, lo más impactante sería la selva y los aguarunas con su cultura, sus costumbres, sus miserias y sus riquezas, lo mucho que había que hacer por ellos y lo mucho que había que aprender de ellos. Para mí esto era conocido y sabido. Yo ya había estado en Nieva y Chiriaco más de dos años, 1965-67, y el gran impacto fue conocer el Grupo DAM. Al único que conocía, y mucho, era a Javier Vallado. Los dos, él era el jefe, sacamos adelante el puesto del Chiriaco, que estaba en mantillas, el año 1967, con no pocas penalidades, y esto nos unió mucho. Al resto: Concha, Emilio y María Cristina, Gabriel, María Teresa y Rafaelito, Perico y Ana, Clara, Daniel, Gene, Chinita... los fui conociendo a partir de ese 2 de noviembre de 1971. Al gran Felipón lo conocía porque había sido alumno mío en mi primera etapa y Never fue profesor conmigo en

Chiriaco. Digo que los fui conociendo, pero acogido como uno más, eso fue desde el primer día, y eso que yo era jesuita y la guerra con la Misión ya estaba en pleno apogeo. Sin duda influyó el que todos sabían que era amigo de Javier Vallado. Copio literalmente unas líneas de una carta que escribí a mi familia el 12 de enero de 1972, para que no se piense que el tiempo lo idealiza todo:

“Nada más llegar, me animó bastante el trabajo que realizaba el equipo de seglares, con Javier Vallado a la cabeza. Me acogieron entre ellos de maravilla y me identifiqué totalmente con el equipo. La Misión como tal no se preocupó de mí lo más mínimo. Daba la impresión de que les daba lo mismo que hubiese llegado o no.”

Los días que duró este mi primer contacto no los tengo en la memoria ni tampoco escritos, pero debieron de ser pocos, tres o cuatro días, por los datos que aparecen en la carta antes citada y que voy a seguir citando.

“Pasé un mes en Chiriaco. Por propia iniciativa, y no porque nadie se interesase por mí, hablé con Lucho Uriarte (Vicario de la selva), con Miguel García Gómez (Superior de la Misión) y con Monseñor Hornedo.

De la charla con Lucho Uriarte saqué varias conclusiones: 1ª que él era el enemigo más fuerte del Grupo DAM, y de Javier Vallado en especial, ya que había intentado meterse a mandar y lo habían rechazado; 2ª que él había envenenado al resto de la Misión, metiéndoles en la cabeza los peligros de que este grupo trabajase independiente; 3ª me prohibió que entrase a formar parte del grupo; 4ª yo no tenía buen cartel en la Misión por ser amigo de Javier Vallado y por verme identificado con el Grupo DAM; 5ª de ideas, Lucho Uriarte era bien avanzado, y por lo mismo, era atacado por los más tradicionales; 6ª como Superior es un dictador (aunque él lo niega absolutamente), que había puesto a los viejos entre la espada y la pared al decirles: o mi línea o me marchó o se marchan; 7ª es un señor, que desde hace dos años no pega golpe, sino que ha estado paseando por la selva, por EE.UU., por España, etc., etc...; 8ª como era mi Superior, comencé a obedecerle yéndome a vivir a comunidades aguarunas". Está era mi familia jesuítica, que aunque en catorce años nunca la sentí como familia, no quiere decir que no tuviese amigos. Al llegar a la selva fue todo lo contrario. El contraste con la acogida del Grupo DAM era como de la noche al día.

"Estuve en Chiriaco hasta el 6 de diciembre, justamente un mes, y de allí me vine al Cenepa. La tarde del 6 y todo el 7, los pasé en Yampits, donde nuevamente me sentí como en mi casa. Del 8 al 15 lo pasé en Huampami, una comunidad aguaruna bien buena, donde da clases y vive sola una Madre de Santa María de Nieva, la Madre Josefina, con la que me entendí bastante bien. Ella también estaba preocupada por los problemas entre DAM y Misión. El día 15 volví a Yampits para hablar con Javier Vallado que volvía de Lima. En Jaén, tanto Monseñor como García Gómez, lo habían recibido de uñas. En Chiriaco clausuró el

curso del [colegio] Valentín Salegui, del que era Director. Después de que lo habían criticado de lo lindo, por ejemplo cuando estuve yo allí, no fueron capaces de decirle nada en la cara, y aceptaron una carta, que él mandó a Monseñor, sobre la situación del Valentín Salegui. De camino, presentó su dimisión como Director y aconsejaba que fuera yo su sustituto. La reunión entre la Misión y el DAM se fijó para el día 2 de enero en Chiriaco.

El día 17 me volví a comunidades, pero en vez de ir a Huampami, me fui a Cusú, donde estaba Clara sola y pasando bastante hambre, ya que los bilingües habían hecho una campaña contra el DAM diciendo que éramos comunistas, y los primeros días no le querían dar ni de comer. Cuando yo llegué se comía, aunque nada más que yuca y plátano, pues no había otra cosa. Los dos últimos días comimos fenomenalmente ya que volvieron los hombres de cacería y nos dieron carne en dos o tres casas. Cuando el 23 por la tarde dejamos el Cusú, todos eran amigos nuestros. El 23 dormimos en Pagata con todos los que habían venido a recogerlos en el bote, y el 24 bajamos a Yampits para pasar la Navidad, todos juntos, en total doce.

Aunque con la preocupación de la reunión del día 2, pasamos la Navidad bastante bien, sobre todo las noches del 24 y el 31. Tuvimos varias reuniones sobre planes para el nuevo año. Entre todos, y trabajando duro, se hizo un informe para un organismo internacional que quizás subvencione algo. El 30, por radio, dijeron que la reunión era el día 3 en Jaén y que esperaban a Javier Vallado y a otro representante. Se preguntó, al día siguiente, si era necesario que fuera Javier, ya que aquí se había hecho votación y eran otros dos los que habían sido elegidos. Monseñor dijo, con palabras bien cariñosas, que no, que le gus-

taba que se hiciesen las cosas con democracia, y nos animó a todos mucho. Se había elegido a los dos, que según la Misión, son los más moderados, a Perico y a Daniel. Javier, según la opinión de todos, no debía ir, ya que tiene un carácter bien fuerte y le han hecho tantas guarradas que era difícil que no saltase. La tarde del 31 estábamos todos bien preocupados, pero las palabras de Monseñor nos animaron bastante.

El día 2 por la mañana salimos para Chiriaco: Clara (que iba a conversar con una analista danesa que se ha ofrecido a enseñarle algo cuando lleguen los equipos), Emilio (de camino para Lima), Anet (de regreso a Chiriaco después de pasar fin de año en Yampits), Concha (también de camino para Lima), Perico y Daniel representantes para la reunión y yo, que al no ser totalmente de ninguno de los dos bandos, podía ser una ayuda, si me dejaban. Al llegar al Chiriaco el ambiente era raro. Acababan de volver todos de Jaén donde habían tenido reuniones secretas con Monseñor, García Gómez y el Provincial. Lucho Uriarte, que era junto con Jordana, de los elegidos para la reunión, se regresaba al Nieva... Empezamos a inquietarnos otra vez y a oler a encerrona.

El 3, bien temprano, viajamos a Jaén. Fue un viaje horrible, con la carretera malísima y todo el tiempo lloviendo. Al llegar, el ambiente no podía ser más incómodo y forzado. Nos dijeron que Monseñor dormía la siesta y que a las cuatro recibiría a los dos del DAM. Perico y yo nos fuimos a reservar tres sitios en el Hotel Danubio y nos dimos una ducha. Despedimos a Emilio que salió a las tres para Lima y regresamos a la casa. Yo tenía intención de hablar con Monseñor para pedirle participar en la reunión. Cuando llegamos estaba Jordana hablando, y nada más salir, entré yo. Ahí recibí el gran mazazo. Monseñor había decidido,

para la paz de la Misión, que saliesen de la zona Lucho Uriarte y Javier Vallado. Me cogió totalmente de sorpresa, casi no era capaz de reaccionar, le dije que era una injusticia gordísima, que por favor defendiese a Vallado, que no pretendíamos que se marchase Lucho sino que no molestase, que si había pensado en las consecuencias... No me escuchó y me dijo que quería hablar a solas con los dos del DAM. Salí destrozado y así me vieron Perico y Daniel. No pude hablar con ellos porque había gente delante. Solamente pude decirles con la cabeza que todo andaba mal. Entraron ellos, estuvieron con Monseñor como media hora y salieron igual que yo, deshechos y con la idea de mandarlo todo al cuerno. Además de darles la noticia, a ellos les habló de sus planes sobre el DAM, que no podían ser más pueriles y dominantes. Yo el tiempo que ellos estuvieron con Monseñor, estuve en una hamaca, sin ser capaz de reaccionar. Se me sentó al lado García Gómez, que sin duda ha tenido mucho que ver en el asunto, y aunque al principio no me salían las palabras, después estuve haciéndole ver lo injusto de la medida. Perico y Daniel se marcharon a buscar a Concha para contarle el resultado, ya que no había viajado a Lima por lo inquieta que estaba. Yo me quedé para hablar nuevamente con Monseñor pensando que lograría hacerle ver la injusticia. Estuve en su cuarto como otra media hora con García Gómez presente. Le dije lo mucho que Javier había trabajado en la Misión, lo unido que estaba el grupo que él había formado en España y traído acá, lo que estaban haciendo por los aguarunas, lo que habían tenido que soportar de los miembros de la Misión, que seguramente sería el fin del grupo, que la reacción normal sería el que todos se marchasen, etc., etc... No hubo forma..., era cosa decidida... Los padres y las monjas de la Misión habían escrito protestando por el genio y las palabras de Javier, y por lo mal que se llevaban

él y Lucho Uriarte, y por bien de paz debían salir los dos. Le repetí veinte veces que era injusto, que lo único que debía de contar era el bien de los aguarunas y no la tranquilidad hipócrita y ficticia de unos cuantos curas y monjas escandalizables, apoltronados y carcas... Le dije también, que ante tal injusticia, yo tampoco me sentía dispuesto a seguir trabajando en la Misión. Me dijo que lo sentía mucho, pero que todo estaba decidido. Le propuse incluso que retrasase la medida un año, que es lo que queda en la zona al equipo actual, pero tampoco le pareció bien, porque ante los ojos de todos los demás de la Misión debían de salir los dos juntos. De esta entrevista salí mucho más hecho polvo que de la primera. Cada vez veía más claro la injusticia, lo poco que importaba el bien de los aguarunas y las razones tan absurdas que se daban para justificar la medida, todas, por supuesto, revestidas de religiosidad, de paz, de unión. Salí con verdaderas nauseas de la Misión, de la Compañía de Jesús (en todo el asunto han intervenido Hornedo, el Superior de la zona, el Provincial y toda la panda de tarados escandalizables), contra la Iglesia que hace tales obispos... Me había jugado el todo por el todo, pero estaba bien seguro de lo que había hecho, pues había sido por la justicia y en defensa de los aguarunas y de un grupo que está gastando su vida por ellos con sufrimientos verdaderamente heroicos.

Me reuní con Perico, Daniel y Concha que estaban destrozados como yo. Concha se ha pasado montón de días llorando, ya que Javier es para ella como un hijo y se siente bien unida a todo el equipo. Por la noche recogimos de la casa de la Misión una carta de Monseñor para Vallado y otra para el equipo DAM. No podían ser más insultantes las dos. A Vallado lo trataba como un niño malo. Comenzaba la carta intentando halagarlo con la expulsión de Uriarte (esto se llama

acudir a instintos bajos), después le decía lo mucho que le estimaba y lo que apreciaba su trabajo (esto se llama hipocresía) y por último le decía que, sintiéndolo mucho, tenía que salir de la zona. Una carta de verdadero asco. La dirigida al DAM dejaba entrever que la Misión quería tener en los técnicos una mano de obra para sus trabajos, sin dejarles responsabilidad ni libertad, y bien barata ya que no cobran nada. Aquella noche no pudimos dormir. Dábamos vueltas al asunto. No nos acabábamos de creer el golpe bajo y a traición que nos habían dado. Para esto desde luego no había hecho falta hacer ir a dos miembros del grupo, sino a Vallado sólo, pero fueron tan cobardes que prefirieron mandarles una carta y decirle que no lo necesitaban.

Al día siguiente regreso al Chiriaco. Pasamos antes por la casa de la Misión para coger allí la camioneta. Monseñor salió sonriente como si nada hubiese pasado. Ninguno de nosotros fue capaz de devolverle la sonrisa. Antes de salir me dijo que García Gómez me quería ver. Fui a su cuarto y era solamente para decirme que, dada mi posición, el Provincial quería verme en Lima para hablar de destino. Todo dicho con naturalidad como si no hubiese pasado nada, como al que le tiene sin cuidado que deje la Misión. Aproveché para decirle claro de todo lo que se hacían responsables, pero a esta gente les resbala todo, ya que sus injusticias creen siempre que están bendecidas por Dios. Creo que en todo el viaje de Jaén a Chiriaco no hablamos Daniel y yo más de una docena de palabras, de lo destrozados que estábamos. Perico y Concha, que iban en la cabina, estaban exactamente igual. Teníamos ganas de llegar a Yampits y podemos desahogar juntos, y quitar nuestros pies de los puestos de la Misión, en donde prácticamente todos eran cómplices de la injusticia.

Solo llevaba dos meses en la selva pero habían sido los más intensos e importantes de mi vida. Y los viví con un grupo que para mí dejó de ser un grupo para ser familia, porque con ellos compartí momentos y decisiones que marcan vidas. Para los aguarunas fue muy importante la decisión de resistir en la zona y continuar el trabajo allí y no habría más que mirar los frutos.

Yo personalmente tuve que tomar la decisión más importante de mi vida: dar una patada a catorce años de mi vida. Toda esta guerra con la Misión me quitó una venda de los ojos y como le decía a mi familia en la misma carta: *“Le he dado muchas vueltas a lo que debía decidir, sopesando todas las soluciones. Me siento totalmente desligado de la Compañía de Jesús oficial y de la Iglesia Jerárquica y he dejado de creer en ellas”*. De inmediato pedí la secularización y la salida de los jesuitas. De todo esto fui capaz porque me rodeaba una familia. Todos me arrojaron y me ayudaron, pero Perico y Ana de una forma especial, y con ellos recuerdo muchísimas charlas nocturnas. También recuerdo haber compartido con Perico alguna botella de ron Cartavio o de los desayunos que nos pegábamos de choclos de maíz untado con ají (él tenía el hígado un poco tocado y yo tenía una úlcera de estómago sangrante). Después de decidir la secularización y la salida de los jesuitas pensé quedarme en el grupo, pero esto hubiese supuesto que la guerra de los jesuitas se hiciese todavía más fuerte, por lo que decidí volverme a España cuanto antes.

Me he querido extender en los acontecimientos del 3 de enero porque creo que fue el vértice de toda la guerra Misión-DAM, pero hubo otros muchos acontecimientos, antes y después de esta fecha, que hicieron muy difícil los primeros tiempos del Grupo.

Conservo un escrito de aquella época, aunque sin fecha ni firma, que se titula: *“Historial de las relaciones entre el Grupo DAM y el Vicariato”*. No tiene desperdicio. Por fechas, cuenta

episodios claves, todos bastante duros, que dan idea de lo importante que fue resistir todo aquello para el futuro del DAM y del desarrollo de toda la zona. Copiaré bastante de ese escrito.

Junio 1971: *La mayoría de los miembros del Grupo DAM colaboran en la enseñanza del Instituto Agropecuario Valentín Salegui del que era director el P. Javier Vallado. Durante este tiempo el trato humano que se recibe no es de lo más atento por parte de Hermanos y Padres, pero todo se soporta.*

Julio: *El P. Lucho Uriarte, Vicario de la Selva, se presenta en Yampits con el estado de cuentas entre el DAM y el Vicariato. Se le intenta pagar en el acto todo lo que se debe y no lo admite. Exige que en el plazo más breve se le entregue por escrito una definición de lo que es el Grupo DAM.*

Octubre: *En los últimos días de este mes tienen lugar en Chiriaco unas reuniones pastorales de los miembros del Vicariato. Solamente participaba el elemento religioso, Padres y Madres. El P. Lucho Uriarte presenta la definición del DAM como un reto inesperado al Vicariato y no como algo solicitado por él y para él. Se contesta con otro documento y con la cita para otra reunión con dos representantes por cada parte.*

Diciembre: *Varios miembros del DAM vuelven a Chiriaco con los alumnos de 4º de Media para terminar el ciclo de clases. Durante el resto del año escolar, estos alumnos, habían hecho prácticas en las comunidades del río Cenepa, dirigidos y supervisados por el Grupo DAM. Se clausura el curso con una reunión de todo el profesorado que se encuentra en esos momentos en Chiriaco. Se admite por todos, oficialmente, que el balance general del curso ha sido plenamente positivo. Extraoficialmente, y con cartas a Monseñor, los*

Padres han hecho grandes críticas, y el P. Vallado, como Director, y algunos miembros del Grupo DAM, como profesores, presentan su renuncia.

Los días finales de diciembre y los primeros de enero ya los he detallado más arriba, por lo cual me salto esas fechas del historial.

1º de febrero: *Cartas del Superior jesuita de la zona para los PP. Javier Vallado y Luis Pérez en que se les pone como plazo para salir de la zona y presentarse al Superior de Lima antes de mediados de mes.*

10-13 febrero: *Continuas llamadas por radio al P. Vallado para que salga de la zona.*

14 febrero: *Cartas a Lucho Pérez y Gabriel Toval en que se pide nuevamente que Javier Vallado salga rápidamente de la zona y en que se dice también que la Cooperativa aguaruna dejará de ser administrada por el DAM y pasará nuevamente al Vicariato que ya tiene sustituto.*

17 febrero: *El P. Javier Vallado abandona la zona.*

23 febrero: *Carta del P. Pancho, Vicario interino para la selva, en que se prohíbe al DAM toda gestión en nombre del Vicariato, se cita a representantes del DAM para una nueva reunión entre el 6 y 12 de marzo y se prohíbe que asista a ella el P. Vallado.*

29 febrero: *Respuesta de los principales miembros del DAM que se encuentran en esas fechas en Lima.*

7 marzo: *Carta de Monseñor al DAM en que se queja de no haber recibido respuesta a la cita de la reunión. Supone nuestro deseo de independencia y amenaza con comunicarlo a las autoridades.*

8 marzo: *Ana López de García Hierro, por encargo radiofónico de su marido, viaja a Nieva para recoger el stock de pieles negras. Se ha encontrado un buen comprador y es urgente. Al llegar a la Cooperativa puede comprobar que los Padres han cambiado la cerradura, intenta entrar y el H. Gregorio Garmendia pide a aguarunas presentes que la saquen a la fuerza y, al comprobar que no le obedecen, él mismo la empuja y la saca. Bastantes aguarunas son testigos del hecho. A finales de febrero o primeros de marzo, es difícil precisar la fecha, el H. Juan Echave expresó por radio el deseo de que “se marchen (el grupo DAM) cuanto antes a la piel de toro y nos dejen en paz”. Fue en conversación con el H. Gregorio Garmendia y nos pareció que hablaba no sólo por boca propia, sino que era toda una forma de pensar de la mayoría del Vicariato.*

9 marzo: *Perico y Emilio pasan por Jaén. Ana le explica a su marido el por qué no ha podido sacar las pieles y la forma violenta en que ha sido tratada. Monseñor sale a la radio y no sabe cómo disculparse, pero no exige ninguna explicación al Hermano. Entrega una carta a Perico y Emilio en que anuncia que no renovará el contrato después de los dos años y que además deja total libertad para romperlo antes. Al final hace grandes alabanzas del grupo (¿?).*

10 de marzo: *Viaje al Chiriaco de la mayor parte del grupo DAM para reunión. Estarán presentes en ella por el DAM: Pedro García Hierro, Ana López, Emilio Serrano, Gabriel Toval, Juan Posadilla, Clara Ferrís, Luis Pérez; por el Vicariato: los PP. Francisco Rodríguez Contreras, José María Guallart y José Luis Jordana. Comienza la reunión en un clima violento, ya que se acusa a Ana López de mentirosa. Nadie del DAM está dispuesto a admitir tal acusación. Se con-*

sigue la calma y se tienen dos reuniones, el 10 a la tarde y el 11 a la mañana. Se presentan los contratos exigidos, cosa que hasta entonces no se había hecho por no haber conflicto. Las conclusiones de la reunión son firmadas por el Vicario interino, P. Francisco Rodríguez Contreras, y se exige una rápida confirmación por parte de Monseñor.

Marzo: *Informe del grupo DAM sobre las relaciones con el Vicariato, para quien necesite informarse, y sobre sus planes.*

4 abril: *Las Madres de Santa María de Nieva comunican por radio a Jaén que necesitan la ayuda de un médico, pues se ha declarado en una comunidad una especie de epidemia de la que han muerto cinco personas. Se les recuerda que en el Cenepa hay un médico que ofrece sus servicios. Piden disculpas y prometen recoger a Clara a la mañana siguiente con un deslizador, ya que nosotros estábamos sin movilidad.*

5 abril: *Llega en deslizador el P. Francisco Rodríguez Contreras. La epidemia ha perdido importancia y le comunica a la Doctora que no es tan necesario que viaje. Ella de todas formas tiene interés en ir y así se lo comunica. El P. Pancho pide conversar con Perico sobre la separación de la Cooperativa de consumo de Santa María de Nieva del resto de la organización cooperativa. Nos autoriza verbalmente para hacer uso del permiso de tráfico de armas y munición, que aunque estaba en nuestro poder, era a nombre del Vicariato. Por caducar este permiso al final del mes era urgente que se hiciesen cuanto antes las compras en Iquitos.*

7 abril: *Se decide que viaje Lucho Pérez en el hidro del lunes 10 para hacer las compras de la Cooperativa en Iquitos.*

8 abril: *El P. Pancho prohíbe por radio todo uso del permiso de armas. Se llama urgentemente de Lima a Pedro García Hierro para las conversaciones con Sinamos.*

9 abril: *Viajan a Santa María de Nieva Perico, Gabriel y Emilio para entrevistarse con el P. Pancho y conseguir por escrito la prohibición verbal del día anterior. En nombre de Monseñor Hornedo y en cuatro líneas prohíbe todo trámite que se refiera a la Precooperativa.*

10 abril: *El P. Pancho pensaba viajar en el hidro a Iquitos, camino de Lima, pero este no llega. Con anterioridad se había pedido por radio que reservasen un pasaje a nombre del DAM, y al preguntar en Nieva esta reserva no había sido hecha. El P. Pancho sale en deslizador rápidamente para llegar por tierra a Lima. No ofrece en absoluto el llevar a Perico.*

11 abril: *Felizmente llega el hidro, que no había salido el día antes de Chiclayo y Perico puede solucionar su problema de viaje.*

14 abril: *En carta sin fecha, Monseñor anuncia su deseo de rescindir cuanto antes el contrato y declara que desde ese momento no acepta ninguna vinculación entre DAM y Vicariato y que de ello informará a entidades nacionales, internacionales, etc... Pide devolución de toda la infraestructura, que según él ha sido préstamo (!!!) del Vicariato. Reunión celebrada en Sinamos entre representantes de la Compañía de*

Jesús, del DAM y de Sinamos. Las actas son firmadas por todos.

En los días siguientes se repite dos veces por radio, para todas las emisoras, que supriman toda relación con el DAM, menos las cosas de primera necesidad, pues son cristianos y esto se debe proporcionar con toda gentileza. Se prohíbe que vayamos a hablar a las demás emisoras que no sea la del Cenepa, y que en caso de tener que comunicar algo, lo demos por escrito para que no haya malos entendidos.

16 abril: *Relación de cuestiones accidentales que han influido en el estado conflictivo entre DAM y Vicariato.*

18 abril: *Se le envía a Monseñor Hornedo una carta notarial con las exigencias del DAM y pidiendo una rápida respuesta.*

21 abril: *El Vicariato, en papel sin membrete ni fecha, presenta al grupo DAM tres planteamientos para la resolución final del conflicto. 1º Planteamiento: hacer contratos individuales, es decir deshaciendo el grupo como tal. 2º planteamiento: trabajo con el Vicariato pero con independencia. No es posible. 3º Marcha de los técnicos. Se continuaría el trabajo con el personal del Vicariato. En caso de necesidad se pediría colaboración a Sinamos. Si los técnicos del grupo DAM deciden su salida, se les promete la cancelación de los sueldos, los gastos del viaje de regreso a España y un informe favorable sobre el trabajo desempeñado por cada uno de ellos durante el año de trabajo.*

3 mayo: *Se comunica por radio que se ha enviado una carta de Monseñor Hornedo al DAM en que se da plazo hasta el día 8, es decir, cuatro días ya que la*

carta se recibiría al día siguiente, para una respuesta definitiva con respecto a los planteamientos del día 21 de abril.

4 mayo: *Viaja el P. Pancho al Cenepa para hacer entrega de la carta anunciada. Lucho Pérez García viaja a Santa María de Nieva para tomar el avión a Iquitos en Ciro Alegría, no hay vuelo y continua viaje. Felipe, el motorista, va al aserradero a comprar madera para unos gallineros que se están construyendo en las comunidades, y que ha sido previamente encargada, el P. Jordana le niega la venta por ser para el Cenepa. Él mismo quiere comprar para su casa, y tampoco se la vende, por ser también del Cenepa.*

A la tarde, por la radio, hablan en latín el P. Garín (Lima) y el P. Pancho (Nieva). La conversación está grabada. Se dice que el Sr. Jaime Llosa ha notificado que Javier Vallado (se dice el expulsado de la Compañía de Jesús el martes anterior) irá a la zona en la visita programada de Sinamos, y que el Vicariato contestará al día siguiente, prohibiendo que asista el P. Javier, exigiendo determinar el lugar de la reunión y las personas a las que tienen que ver en la visita. El P. Pancho pregunta si no se puede conseguir que se suprima la visita y se le contesta que esto parece más difícil.

5 mayo: *El motorista del DAM, Felipe Shimbucat, entrega en Chiriaco la respuesta del DAM. Se pedía una respuesta individual, ya que los contratos eran individuales, pero el DAM contesta en bloque que no dará tal repuesta individual mientras que no se notifique que cada uno tiene ingresado en una cuenta corriente los sueldos que se le adeudan.*

En los días siguientes se anuncia que se ha roto toda vinculación entre DAM y Vicariato, que no se suministre absolutamente nada, ni siquiera víveres, que se devuelvan (¿?) botes, motores, etc..., que todo el grupo prepare sus cosas para marchar y que en Lima se resolverán las cuestiones económicas. Por otra parte se anuncia que se ha informado a las diferentes autoridades de la zona de que el "grupo de españoles del Cenepa no tiene nada que ver con el Vicariato".

Aquí terminan los papeles "Historial de las relaciones entre el grupo DAM y el Vicariato", al menos los que yo conservo. Con este diario creo que el que no lo vivió se puede hacer una idea de lo duro que fueron esos meses, y los que lo vivimos recordaremos lo que pasamos, vivimos y sufrimos todos juntos. Se decía que empezaron a hablar en latín para que no les entendiésemos, pero cuando se dieron cuenta de que yo entendía el latín, se pasaron al euskera, ya que tenían vascos en casi todas, o en todas, las emisoras. El bloqueo que pretendían hacer del grupo DAM era absolutamente inhumano y por supuesto muy opuesto a lo que debía ser la actuación de una Misión católica. Sabían que en el Cenepa había una criatura de meses, Rafaelito, pero esto no les frenó en sus decisiones. Menos mal que ni las autoridades civiles ni militares les hicieron mucho caso y la vida pudo seguir en el Cenepa aunque por supuesto con más dificultades. Cuando antes decía que lo sufrimos todos juntos, me refería a unidos, porque juntos, en Yampits, podíamos estar poco, la batalla había que darla en Lima. Al independizarse, o peor al romper con el Vicariato, se necesitaba apoyo de las instituciones peruanas y ayuda de organizaciones internacionales. En esto Perico, como abogado, debió desempeñar un papel fundamental y en ese momento comenzó su gran labor en favor de las poblaciones indígenas, empezando por los aguarunas, que mantuvo hasta su muerte.

No recuerdo, ni tengo anotada, la fecha en que llegó Juan Posadilla, pero fue pronto. Más arriba lo he citado como participante en una reunión con los curas. No se perdió el meollo de la guerra. Se curtió rápidamente. Ya antes de llegar, Emilio, que era su amigo de carrera, nos había hablado de él. Fue uno más del grupo desde el día que llegó. Si tuviese que resaltar algo de él, y que me llamó la atención en el poco tiempo que estuvimos juntos, fue su deseo de echar una mano en todo lo que pudiese. Recuerdo que en esa época, ya se había ido Concha de Yampits, yo era el único que sabía encender la cocina o los quinqués. Al ser de keroseno tenían su truco y demandaban de cierto esfuerzo o paciencia. Juan enseguida me pidió que le enseñase para hacerlo él cuando yo no estuviese o por si yo me marchaba. Era un buen hombre y en poco tiempo le cogimos el cariño de uno más de la familia, de nuestra familia de Yampits. Cuando recibimos la noticia de su muerte, Clara lloró como si fuese talmente un familiar. Bastante tiempo después recibimos sus restos en Barajas. Fue el primero de la familia de Yampits que nos dejó.

Durante el tiempo que estuve en Yampits traté mucho con Clara, hablamos mucho, nos comprendimos los dos, íntimamente. Ella a mí me atrajo enseguida aunque yo a ella al principio no tanto. Perico hizo un poco de Celestino y charlando mucho con los dos expresó la opinión de que hacíamos buena pareja. Y nos convenció.

Cuando escampó un poco el chaparrón de la guerra con el Vicariato, aunque no las dificultades que se pasaban en Yampits, pensamos Clara y yo viajar a Lima. Ella estaba muy cansada, porque no había salido de la zona desde que había llegado. Miento, porque *el jueves 6 de enero por la mañana temprano, llegó a Yampits una mujer aguaruna (Isabel Kiaco, mujer del maestro José Sakamajo) que no podía dar a luz. Venía con el crío ya muerto y asomando la cabeza y un brazo. Necesitaba una cesárea o moría ella también. Clara no lo pensó ni un momento, y sin llevarse ni dinero, ni ropa, se*



Juan Posadillas Santos, que murió ahogado en el Cenepa

metió en un bote con ella y se fueron cerca del Nieva, al aeropuerto Ciro Alegría desde donde todos los jueves hace un avión el recorrido a Chiclayo. Tuvieron la gran suerte de era jueves y de que el avión, por causas imprevistas, se retrasó en salir y cuando llegaron estaba a punto de marchar. Gracias a Dios hemos sabido por radio que la mujer se salvó y está ya prácticamente recuperada. De todo este asunto, que ha escuchado la Misión entera por radio, ni siquiera se han interesado. (Cita de mi carta del 12 de enero.)

El martes 30 de mayo 3,30 p.m.: Salimos Clara y yo de Yampits en bote militar con "visitadoras". Noche en Chikais. 31 miércoles: en el río. Noche en Dushit. 1 de junio, jueves: 8,30 a.m. Llegada a Imazita. 11,30 a.m. salida para Bagua. 5 p.m. Llegada a Bagua. Noche en Hotel Bagua. 2 viernes: 2 p.m. salida para Chiclayo. Llegada de madrugada. 3 sábado: 3,30 a.m. Llegada Hotel España. Encuentro con Perico. Cine: Historia de Napoleón. Rusa. Petardo. Amigo español. 4 domingo: Día del Censo. Hotel, fiambres, vino... Cine: ¿Qué diría Vd. ante una dama desnuda? Regular. 11 p.m. Salida para Lima.

5 lunes: 9 a.m. Llegada a Lima. Espera ante casa de Concha. (Cita de una agenda de notas.) Este fue el viaje que hicimos a Lima para descansar. Casi una semana de viaje, con muchas peripecias que anoté telegráficamente en una agenda de bolsillo que conservo. Una cosa muy simpática del viaje fue el compartir bote militar con las visitadoras que volvían de desempeñar su trabajo en el puesto militar del Alto Cenepa. Ellas hacían la comida por el camino y la compartían con nosotros y con los soldados e incluso compartieron su tabaco cuando a nosotros se nos terminó. Su deferencia con nosotros fue verdaderamente exquisita durante el largo viaje por el río. La segunda cosa agradable fue el día del Censo en Chiclayo. No se podía salir del hotel en todo el día y lo aprovechamos Perico, Clara y yo para pasarlo juntos y charlar largo y tendido.

A Lima íbamos a descansar, pero tampoco perdimos el tiempo y procuramos relacionarnos con todo el que pudiese prestar alguna ayuda al DAM. En los apuntes de mi agenda tengo anotado que estuvimos haciendo una visita al Serpentario de Lima, donde con el veneno de las serpientes fabricaban los antídotos. Estaban interesados en que los aguarunas cooperasen con la organización. También nos relacionamos, y mucho, con Cesar Ferreira (Cáritas Perú) y su esposa, llegando a hacer una buena amistad. Estaba muy interesado con el DAM. Clara además como médico se entrevistó en el Hospital Sánchez Carrión con un cirujano de Yarinacocha. Supongo que hicimos otros muchos contactos, pero hasta aquí llegan mis notas.

En estos días conocimos el Chez Pierrete. Nos quedamos alucinados del cariño que tenían todos los de la casa, y especialmente Esther, la madre de la casa, con todos y cada uno de los miembros del DAM. Casi se molestaban si no te quedabas a vivir allí o no ibas a comer todos los días. Gente maravillosa. Recuerdo que Emilio, que estuvo enfermo, allí estaba en cama cuidado como en su casa.

No recuerdo cuántos días pasamos en Lima. No debieron de ser muchos, pero en este tiempo nuestra relación, de Clara y mía, se hizo más estrecha, más fuerte y más segura, y teníamos que decidir sobre nuestro futuro en común. Decidimos, pensando mucho en nuestras familias a las que teníamos más que preocupados con nuestras decisiones, regresar los dos juntos a España y allí rehacer nuestras vidas. Fue una decisión muy polémica y poco comprendida por los miembros del grupo DAM. Yo creo que los únicos que nos apoyaron en esos momentos fueron Perico y Ana. No se comprendía que Clara se viniese y dejase el DAM sin médico. Pero lo que era claro es que yo, según el giro que había dado a mi vida, tenía que regresar y, pensando compartir nuestras vidas, teníamos que regresar juntos y aguantar la incompreensión de los que no lo entendían. Clara se comprometió a que nada más llegar a España haría todo lo posible para conseguir un médico que quisiese formar parte del grupo.

Todavía volvimos a Yampits acompañando a alguien que quería visitar la zona para una posible ayuda. Yo diría que fue a Cesar Ferreira, de Cáritas, pero no conservo nada escrito y no lo puede asegurar. Fue un viaje estupendo, pero para nosotros fue muy doloroso porque era la despedida y nos costaba muchísimo decirle adiós a nuestro querido Yampits, a nuestros queridos aguarunas y a nuestra familia. No recuerdo cuánto permanecimos en Yampits. Recogimos nuestras cosas y volvimos a Lima para viajar a España, no sin antes tener alguna bronca con los curas que, por supuesto, no soltaron un duro de los famosos sueldos y ni a Clara quisieron devolverle su título de médico hasta que no tuvimos los pasajes para el avión.

Cuando llegamos a España, aparte de tranquilizar a nuestras familias, nos pusimos en contacto con las familias de los del grupo DAM que se habían quedado en Yampits. Recuerdo haber estado en casa de Emilio, de dos hermanos de Javier Vallado, de los padres de Ana, habernos entrevistado con el padre de María Teresa en hotel de Madrid y lo que no se me

puede olvidar es que los padres de Perico nos invitaron a comer en su casa de Rafael Calvo. Y allí estábamos Clara y yo, en una gran mesa con todos sus hijos, y recibiendo un cariño que nos sobrecogió. Hace pocos días, con motivo de los dos meses de la muerte de Perico, nos reunieron también en la que fue su casa familiar a un amplio grupo de amigos y allí estaban los hermanos con el mismo cariño. Me acordé mucho de aquella comida de 1972. A todos los que vimos cuando llegamos a España intentamos explicarles todo lo que había pasado entre el DAM y la Misión y la situación del DAM, pero también tranquilizándoles de que todo iba por buen camino. De todas formas no todo el mundo comprendía o quería comprender la situación por la que nosotros habíamos pasado.

En Madrid funcionaba un grupo DAM madrileño de apoyo a los que estaban allí con Javier Agustí a la cabeza. Con ese grupo nos reunimos en diferentes ocasiones y se hicieron gestiones en Cáritas española, en el Instituto Nacional de Emigración, en la Campaña contra el Hambre, etc... También se hicieron esfuerzos para conseguir un médico que quisiese viajar a la selva y que diese el perfil, porque alguno fue rechazado.

El 14 de mayo de 1973, Clara y yo nos casamos y pudimos contar en nuestra boda con un representante del DAM, Gene, que fue de los pioneros y que incluso participó en la elección de los terrenos, donde después de limpiar con no poco trabajo, se construyeron las casas de Yampits. Recibimos también cartas de Yampits y hasta un telegrama de Esther Pierrete. En un momento así, nos sentimos cercanos a nuestra familia de Yampits.

En abril de 1974 nació nuestro primer hijo, Miguel, y sin pensarlo dos veces decidimos que sus padrinos serían Perico y Ana. Para bautizarlo esperamos hasta julio de 1975 en que

Perico y Ana estaban en España. Perico era por tanto no sólo un grandísimo amigo que me había ayudado mucho en momentos muy importantes de mi vida, sino además mi "compadre". También me ayudó, mucho más adelante, en 1998, cuando habiéndome quedado en el paro en 1995 y terminándoseme las prestaciones, necesitaba un certificado de la Seguridad Social peruana de que había estado de alta allí en los años 1965-66. Él me lo consiguió y me pude jubilar aquí en España el año 2000 al cumplir los sesenta años.

Desde que salí de Yampits, no he vuelto a ver a algunos del grupo, a otros los he visto una o dos veces, a otros, como a Perico y Emilio, algunas veces más, pero muchas menos de lo que hubiese deseado. A todos los llevo muy dentro porque con todos compartí momentos y sentimientos muy importantes de mi vida y supongo que también de las de ellos. Esto creo que es ser familia: haber compartido todo eso. También ha sido muy agradable conocer a otras personas que han formado parte del DAM con posteridad a los comienzos, pero que sienten por el proyecto el mismo cariño que nosotros. Mariví sobre todo nos ha impresionado por su empuje, por su alegría y por estar siempre dispuesta a ayudar en todo. Para descubrirse.

Especialísimamente quiero homenajear a Perico con estos mis recuerdos, porque se lo merece como defensor incansable de las poblaciones indígenas y de sus derechos, y teniendo muy cercanos y en primer lugar a los aguarunas.

También deseo acordarme de los que ya no están, pero que eran y seguirán siendo parte de la familia: Juan, Ana, Javier y Concha.

Madrid, 24 de septiembre de 2015



Desde ahora, Perú va a parecer que tuviera un vacío

Bill Donoghue y Nelly Cabala

El nombre Perico me entró en la conciencia en octubre 1982. Yo había conseguido un puesto para trabajar como médico asesor en la selva peruana con el Consejo Aguaruna y Huambisa. Durante mi preparación en Londres, me mencionaron varias veces a un español llamado Perico. Esa persona vivía desde hacía más de diez años en la zona donde yo iba a trabajar: el Alto Marañón. Me dijeron que Perico era muy buena gente y que tenía mucha experiencia y que era muy importante que me llevara bien con él.

Resulta que fue muy fácil hacerse amigo de Perico. Al llegar a Lima dos meses después fui a la Casa de los Voluntarios Británicos, en Pueblo Libre. Al entrar en la casa escuché una conmoción que venía del segundo piso. Después de un rato bajaron la escalera Chinita y Perico. Chinita estaba muy calmada. Perico tenía la pierna enyesada y no estaba tranquilo. Se había roto la pierna unas semanas antes y se quejaba del peso del yeso, de los médicos, de que no podía trabajar y que no podía regresar a la selva. Nos presentaron. Con mi castellano limitado, yo no entendía ni la mitad de lo que me decía. Pero sabía “al toque” que era una persona buena y amigable. Con Chinita, me hicieron sentir muy bienvenido y relajado. Desde ese día los he querido mucho.

En este pequeño homenaje dejo para otros describir el trabajo que hizo Perico en el Perú y en otras partes de Latinoamérica. Solo quiero destacar que Perico tenía una dedicación muy grande por su trabajo. En muchas ocasiones lo vi escribir durante toda la noche para terminar alguna solicitud, proyecto o informe. Pero de la misma manera siempre tenía tiempo para una discusión, un trago o una broma. Hasta un baile si había “tías” presentes.

En vez de describir su trabajo me gustaría destacar su generosidad, su bondad hacia mí y hacia muchos otros.

Durante mis primeros meses en Napuruka, en el Marañón, viviendo con él y con otros, Perico era un guía y profesor muy paciente. Me explicó las complejidades de la vida en una zona que para mí era un mundo completamente nuevo. Aunque no siempre lo entendí por el modo que tenía de hablar tan rápido, a lo largo del tiempo me hizo comprender muchos detalles de la cultura local, muchas veces con la ayuda de un trago de ron o de “yonque” o cañazo. Perico nunca habló mal de nadie, aparte de sus enemigos políticos. En fin, Chinita y Perico hicieron que esos tres años en la selva fueran tres años muy agradables y divertidos y entre los mejores de mi vida.

En 1984 cuando los visite en Madrid con dos amigos australianos, Chinita y Perico nos trataron como visitantes muy especiales, llevándonos a sitios, dándonos alojamiento e invitándonos a la casa de sus padres para un almuerzo con la familia. También nos enseñaron algo de la vida nocturna madrileña. Nos perdimos por tres días en los bares y restaurantes de la ciudad y terminamos caminando a las dos de la mañana en una vía de ferrocarril porque nos pasamos de nuestra estación. Tuvimos que caminar durante horas con una temperatura de cero grados para llegar a la casa.

Perico estaba conmigo cuando, en una bodega en Lima, comprando cerveza, conocí a Nelly. Perico invitó a Nelly y su amiga a la fiesta a la que íbamos a ir después.

Nelly y yo nos casamos un año después. Perico me acompañó durante la noche cuando Nelly dio luz a nuestro hijo. Fue un parto difícil pero Perico me calmó y después, al ver al bebe en su cuna rodeado por otros recién nacidos, explicó a los otros padres que “nuestro bebe” era el más grande y más guapo de todos. Sospecho que Perico habrá dicho eso a varios bebes durante su vida.

Desde que salimos de Perú, hace treinta años, Nelly y yo regresamos con frecuencia. Para nosotros uno de los deseos principales cada vez que estábamos en Lima fue encontrarnos con Chinita y Perico y su familia. Nos contaban las últimas noticias de la selva, de sus batallas y proyectos, de la política local y de los amigos y conocidos.

Claro que seguiremos visitando Perú pero desde ahora, sin Perico, Perú va a parecer como si tuviera un vacío. Lo extrañamos mucho. ○



De lo intangible. El cocinero nigromante

Feli Marcos de Ozonas

Me sitúo con la imaginación sentada junto a mi gente a la mesa del comedor, auténtico “meeting point” del grupo DAM, pequeña y singular comunidad en Yampits Entsa, a orillas del río Cenepa.

Es la hora del desayuno, con expectación y cierta ansiedad esperamos a ver qué sale por la puerta de la cocina, para saber qué es lo que despide ese olorcillo tan prometedor, y es que anoche sobró un poco de arroz y hoy cocina Perico.

¡Ale hop! Otra delicia culinaria de “no sé qué” que enriquece los restos sobrantes de la cena de la noche anterior. El mago ha realizado otro de sus prodigios.

Y no sólo alimentos salen de ese misterioso espacio

¿Qué se ha terminado el tabaco? Por arte de birlirbrique y la sabiduría creativa de este malabarista, nigromante, las colillas recogidas de todos los miembros fumadores, más un poquito de zumo de limón, más canela, más azúcar... más algunos ingredientes secretos y probablemente unas palabras mágicas, los residuos malolientes se convierten en delicioso y aromático tabaco de pipa, que después consumirá con una elegancia exquisita mientras nos emboba con el relato de sus mil y una aventuras.

La que más nos ha gustado siempre y que le define bastante es aquella en la que nos contaba justificándose por una pequeña puerta que había hecho para que las gallinetas de guinea pudieran entrar y salir libremente del gallinero, y que era tan irregular que no se ajustaba en ninguno de sus cuatro lados. Con suma seriedad y convicción decía: “De las dos mil o tres mil puertas que he hecho esta es la primera que me sale mal”.

Y es que en su mundo personal bordeaba los límites entre la fantasía y la realidad, por ejemplo, cuando le picaba la *isula*, no era una sino una legión, y su cara de víctima propicia nos hacía pensar que se había metido en un nido de ellas, aunque nosotros supiéramos que las malditas *isulas* siempre actúan en solitario.

Este madrileño de Chamberí se emocionaba casi hasta las lágrimas los domingos por la mañana en que, con todo el atrevimiento del mundo, utilizando aquella harina de color grisáceo y un sobrecito de “sal de Andrews”, yo les sorprendía con churros para desayunar, o con las “croquetas de nada” que le hacían evocar las de su madre, magnífica cocinera, que, si no se las quitaban de delante, acababa con todas.

Perico no se enfadaba con nadie, no recuerdo ningún gesto violento, ni ninguna descalificación en sus palabras o en su semblante. Nosotros con él sí, aunque no se lo dijéramos, que seguramente si se lo decíamos y recriminábamos con indignación, como aquel día de Nochebuena que nos las prometíamos muy felices porque habíamos matado una gallina para celebrar la noche de paz y amor y a la hora de la cena apareció Perico con toda la patrulla de aguarunas que estaba por allí a los que había invitado a “compartir los alimentos que íbamos a tomar”. Total que nosotros tuvimos que conformarnos con un trozo miserable, o con los huesos y el pellejo de la triste gallina... pero mejor olvido este tema, porque todas las Nochebuenas que pasamos allí están marcadas por el hambre y la decepción, aunque ahora vistas desde aquí resultan encantadoras y divertidas.

Seguramente estemos de acuerdo en que las cosas de más valor, las más importantes en la vida son intangibles, no podemos palparlas ni verlas, es materia espiritual, etérea, como el amor, la simpatía, la bondad, la gracia... son intangibles... pero ¿son también incontables? ¿Pueden objetivarse la admiración el encanto, la seducción, hasta el punto de materializarse creando una unidad de medida?

En el caso de Perico sí: la camisa.

A lo largo de su vida e incluso en las circunstancias más penosas, Perico nunca lavó una camisa y eso que siempre iba impecable.

Camisas lavadas por Perico = 0.

Ya es difícil que a lo largo de su vida transitando por caminos tan dispares y algunos tan incómodos y calurosos, siempre hubiera alguien dispuesto a lavarle la camisa a Perico, hombres o mujeres qué tanto da.

Con sus artes nos hacía felices a todos, ¡cómo no echarle una mano y ser cómplices de sus fantasías! Aunque la mayoría de las veces no es que entráramos en el juego, es que estábamos firmemente convencidos de lo que hacía. ¡Este mago ingenioso nos tenía subyugados!

Como cuando con la guitarra entre sus manos se ponía a cantar en inglés, sin saber más que media docena de palabras, pero... con cuanta credibilidad, y ¡qué bien cantaba!, “como tocadiscos con pilas nuevas”, decían nuestros amigos aguarunas.

Ooohhh baby....

“Somewhere over de rainbow”.

*Chiáchia*¹ querido, ¡cómo te echamos de menos! Tu canto siempre resonará entre los árboles, con la lluvia y el viento, en esa selva que tanto amamos y por supuesto en nuestro espíritu donde siempre estás presente. ○

1 Chiáchia, cigarra en lengua awajún. A veces los awajún llamaban chiáchia cariñosamente a Perico, diciéndole que se parecía a una cigarra.



R.U.
MONTE DA CONDESA

Perico en busca y captura

Cristina Jessett

A mediados de 1979 la labor del Grupo Desarrollo Alto Marañón (DAM) había llegado a su fin. Se había alcanzado el punto deseado en que el Grupo “ya no hacía falta”. Una red de promotores de salud de primera línea ya estaba funcionando en cada comunidad. La tecnología para construir piscifactorías había sido transferida, así como conocimientos sobre el cultivo de arroz, cacao y café. La cooperativa para comercializar las cosechas de todas las comunidades directamente en la costa y comprar artículos necesarios de forma conjunta estaba en marcha y era gestionada por los propios cooperativistas. Por último, se había consolidado el Consejo Aguaruna y Huambisa (CAH), organización formada por delegados elegidos democráticamente de 83 comunidades nativas de los ríos Marañón, Cenepa, Nieva y Santiago, con el fin de coordinar las actividades de salud, educación y cooperativas en la zona. La mayoría de los miembros del Grupo DAM había terminado su estancia en el río Cenepa y sólo restaba escribir la Memoria de Actividades e informes para las organizaciones que habían financiado los últimos proyectos. Este trabajo lo iban a realizar Pedro García Hierro y Pedro Dapena de Madre desde la base del Grupo en Yampits Entsa, en el mismo Cenepa.

En ese momento de aparente tranquilidad, surgió una novedad inesperada. La llegada de un equipo de cineastas para

rodar una película épica en la selva a las órdenes del famoso director alemán Werner Herzog. Esto vino a revolucionar los ánimos de la gente. Después de una visita fugaz en febrero en que algunos hombres aterrizaron en helicóptero en medio de la comunidad de Wawaim, en la desembocadura del Cenepa, y se pusieron a fotografiar a la gente, en julio llegó un equipo de unas 150 personas bajo la dirección del jefe de producción, Walter Saxer, a la misma comunidad. Su cometido era buscar exteriores y nativos dispuestos a trabajar en la película sobre las hazañas de un famoso cauchero Fitzcarrald. Desde el primer momento los aguarunas de Wawaim se sintieron incómodos con la situación. No les habían pedido permiso para ocupar sus tierras y recelaban de las intenciones de los forasteros. No obstante los cineastas consiguieron contratar a algunos aguarunas como motoristas y jornaleros para levantar un campamento.

La noticia corría rápidamente de comunidad en comunidad por todo el río. En Yampits Perico recibió la noticia con preocupación. ¿Cuál sería el impacto de la irrupción en la zona de un grupo numeroso de europeos con poco o ningún conocimiento del mundo indígena, ofreciendo sueldos elevados a los que quisieron colaborar con ellos? ¿Cuál sería la reacción de los aguarunas? ¿Se dejarían deslumbrar por las promesas de los forasteros?

En Wawaim se convocó una asamblea para oír la oferta de los cineastas. Estos hablaron del prestigio de Herzog, de la película que planeaba filmar, de la necesidad de contar con unos 1.200 hombres nativos. El rodaje duraría unos meses: tendrían que trabajar duro talando árboles y desbrozando la selva en tierras comunales para construir casas para el equipo de filmación, además de abrir una trocha entre el Cenepa y el Marañón y a través de ella transportar un barco. Ofrecieron buenos jornales y dinero para la comunidad de Wawaim si colaboraba con ellos. Sin embargo, la comunidad no estaba dispuesta a aceptar la ocupación de su terreno por los cineastas, ni el daño al bosque para hacer la película. Tampoco les gustaba el tema de la película. Al fin y al cabo los caucheros habían hecho mucho daño a los indígenas, explotándoles hasta la muerte en el siglo pasado. La gente de Wawaim pidió que los cineastas saliesen del terreno de la comunidad y no quisieron firmar ningún acuerdo con ellos. Los cineastas finalmente levantaron su campamento un poco separado de Wawaim, en un lugar llamado Wachinsa.

Walter Saxer apeló a las autoridades locales y trajo a un oficial y dos soldados del destacamento militar de Chávez Valdivia, quienes llegaron a hacer disparos al aire en un intento de intimidar a la comunidad. Consiguió que algunos de los aguarunas contratados por la compañía firmasen un permiso para filmar. El presidente del Consejo Aguaruna y Huambisa, Evaristo Nugkuag, intentó mediar explicando que cualquier contrato se tendría que firmar con el Consejo, que representaba todas las comunidades, y no sólo con Wawaim, porque no había suficiente gente disponible en Wawaim para cubrir la demanda de mano de obra y extras. Tendrían que venir de otras comunidades también por lo que era un asunto que concernía a todo el río. Saxer se negó, desconfiando de las intenciones del Consejo.

El Consejo se enfrentaba a su primer gran reto: defender el derecho otorgado por las leyes de Comunidades Nativas de

1974 y 1978 a las comunidades aguarunas a la autodeterminación dentro de sus territorios.

Una delegación de Wawaim y del Consejo viajó a Lima donde presentaron recursos en los ministerios de Agricultura y del Interior y en la Oficina Central de Información (OCI) para pedir que estos organismos ratificaran el derecho de la comunidad de Wawaim a rechazar la ocupación de sus terrenos y el rodaje de la película, cosa que consiguieron. Descubrieron que la autorización de la OCI para que la compañía de cine de Herzog estuviera en la zona había caducado en el mes de marzo. Denunciaron estos hechos y los intentos de presión de la compañía para forzar a los aguarunas a aceptar el proyecto en los medios de comunicación.

La reacción de la compañía de Herzog fue demandar al periódico que había publicado la noticia. Lanzó una campaña de prensa en la que se presentó a la compañía como un gran inversor en el Perú, dispuesto a compensar generosamente por su trabajo a los aguarunas que estaban siendo manipulados por grupos extranjeros ajenos a la población. Al final la demanda fue desestimada.

A lo largo de cinco meses se continuó el pulso entre la compañía de Herzog y los aguarunas para que estos aceptasen participar en el rodaje. Las tensiones se acrecentaron entre los propios aguarunas que habían trabajado para los cineastas y los que estaban en contra. En todo ese tiempo Perico y Pedro no habían querido contactar con los cineastas, ni querían participar en la decisión de la gente, pero seguían de cerca el desarrollo de los acontecimientos.

Los jefes de las comunidades convocaron una nueva asamblea. Había que tomar una decisión. La compañía de cine había invadido sus terrenos sin permiso oficial y en contra de la voluntad de la gente, provocando divisiones y conflictos en las comunidades. Los cineastas faltaban al respeto de sus



Las mujeres del DAM. De izquierda a derecha, arriba, María Cristina Barreras Larramendi, María Cristina García Velicia y Cristina Jesset. Abajo: María Felicitas Marcos Barrado y Ana Fernández.

valores e instituciones. La película mostraría una imagen sesgada de los aguarunas, a la vez que ensalzaba a un cauchero que explotaba la selva y a los indígenas. A pesar de que los organismos estatales les daban la razón, sobre el terreno nadie les apoyaba para obligar a los cineastas a marcharse. Acordaron que había llegado el momento de pasar a la acción y resolver el problema por sus propios medios.

En Yampits, Perico y Pedro esperaban el resultado de la asamblea. No tuvieron que esperar mucho. Aquella misma noche se presentaron cuatro jóvenes aguarunas en la casa común del Grupo. Eran conocidos, pero esa noche lucían distintos. Vestían ropa tradicional, con collares de dientes de jaguar en el pecho desnudo y pendientes de plumas de tucán. Se habían pintado la cara y el cuerpo con las rayas y puntos rojos de achiote como era costumbre entre los jíbaros cuando

iban a la guerra. Llevaban lanzas tradicionales, machetes y alguna escopeta.

“Don Perico, ustedes tienen que marcharse ahorita”, les dijeron. “Vamos a echar a los gringos y en cuanto se sepa, los militares les buscarán a ustedes”. Cogiendo lo imprescindible, Perico y Pedro siguieron a los cuatro jóvenes que les llevaron lejos de Yampits, por trochas que no conocían, hasta un tambo en la profundidad de la selva. Era difícil andar por la selva de noche y perdieron completamente la noción de dónde se encontraban. Habían llevado comida y bebida, y los aguarunas les ayudaron a encender un pequeño fuego, antes de dejarles solos.

Esa noche unos 100 aguarunas de distintas comunidades se pintaron y se prepararon para el ataque a los cineastas. Sus canoas arribaron al campamento de madrugada, el día 1º de diciembre. Los europeos dormían. No vieron surgir de la niebla del amanecer a decenas de feroces guerreros armados con lanzas y machetes. Los gritos de los indígenas les despertaron bruscamente. El jefe mayor, un hombre alto, de gran presencia y con el largo pelo negro adornado con plumas, les habló: “No queremos tomar parte en su película, ni queremos a ustedes en nuestro territorio. No les haremos daño pero ustedes deben recoger sus cosas y marcharse en sus botes como han venido”. Los alemanes, todavía medio dormidos y preguntándose si no seguirían soñando aún, no tuvieron otra opción que subir a los botes con el equipo y material fotográfico que pudieron cargar. Los aguarunas prendieron fuego a las casas de madera de los cineastas, destruyendo todo lo que quedaba en el campamento. Los cineastas partieron río Marañón abajo a Santa María de Nieva donde pondrían una denuncia en el cuartel de los militares por el ataque de los aguarunas, instigados por fuerzas extranjeras.

Después de pasar una noche intranquila en la selva, Perico y Pedro se alegraron de ver aparecer a sus guías nada más

clarear el día. “Ya está hecho, pues. Se han ido. Ahora ustedes tienen que irse también”, les dijeron. Les llevaron hasta la orilla del Cenepa donde les esperaba una canoa. “Hay que darse prisa. En cuanto los gringos lleguen a Santa María de Nieva y avisen a los militares, ellos subirán en su lancha por el Marañón para ver lo que ha pasado. Tenemos que llegar a la desembocadura del Cenepa y subir Marañón arriba antes de que lleguen”. Silenciosamente la canoa con los aguarunas y los dos cooperantes se deslizó aguas abajo por el Cenepa. Reinaba la tranquilidad en las comunidades que vieron a su paso. Los primeros rayos de sol alumbraban la exuberante vegetación de la orilla del río cuando llegaron a la desembocadura y el campamento de los cineastas de Wanchisa. Apenas unas volutas de humo que subían perezosamente de las cenizas de las casas hacían pensar que allá hubiera pasado algo.

Salieron del Cenepa sin cruzarse con ninguna embarcación. Usando la larga pértiga o *tangana* para remontar el río, los aguarunas les llevaron hasta el puerto fluvial de Imacita. Este pequeño pueblo se sitúa al final de la carretera que cruza los Andes como un cordón umbilical, trayendo un flujo de gentes y mercancías hasta la Amazonía. Aquí siempre hay un constante ir y venir de camiones y pasajeros que llegan o se marchan a Chiclayo, en la costa. No tardaron Perico y Pedro en apalabrar viaje con un camionero que conocían por haber traído a los miembros del DAM hasta Imacita en muchas ocasiones. Napoleón, así se llamaba, se iba a marchar enseguida llevando un cargamento de papayas. No dudó en llevarles, incluso cuando le explicaron que seguramente estaban siendo perseguidos en ese mismo momento por los militares. Y así fue como los dos cooperantes consiguieron burlar el control de los militares en el puesto de Imacita y salir de la selva: ¡escondidos en la caja del camión, casi aplastados y ahogados debajo de las papayas!

Efectivamente los militares vieron el campamento de los cineastas arrasado y subieron a Yampits para encontrar solo casas vacías. Sospecharon que el Grupo había incitado a los aguarunas a cometer el ataque y cursaron una orden de busca y captura contra Pedro García Hierro, como representante del Grupo DAM. De Pedro Dapena, que había salido del Perú en mayo pero regresó en octubre, no tenían constancia. Ya en Lima, los dos se acogieron a la hospitalidad de varios buenos amigos para pasar el tiempo semi escondidos y terminar de redactar la Memoria del Grupo.

La prensa nacional e incluso internacional se hizo eco del asunto. Por lo visto los cineastas habían sido víctimas de peligrosos agentes extranjeros. No estaba claro si eran jesuitas, la CIA, comunistas o narcotraficantes infiltrados en la selva nororiental del Perú. Nadie parecía creer que los propios aguarunas pudieran organizar el ataque o rechazar la oportunidad de participar en el rodaje de la película del afamado director por iniciativa propia. Sin embargo, los aguarunas habían demostrado que no necesitaban ser tutelados por nadie a la hora de tomar decisiones y actuar para defender sus derechos.

Los cineastas se marcharon para aparecer más tarde en el río Urubamba, donde pudieron finalmente rodar la película con la colaboración de indígenas ashaninkas y machiguengas. No se detuvo a ningún aguaruna, porque los feroces guerreros se habían esfumado, siendo reemplazados por simples padres de familia. El más perjudicado resultó ser un periodista suizo que acababa de llegar al Alto Marañón para cubrir la noticia de la proyectada película. Fue detenido por los militares y trasladado a Lima donde le encarcelaron pendiente de posteriores investigaciones. Jugándose el tipo por la orden de busca, en su condición de abogado, el propio Perico le visitó en la cárcel para facilitar su liberación. Nunca dieron con el “peligroso agente extranjero” Pedro García Hierro. Pasado el tiempo se revocaría la orden por falta de pruebas y Perico pudo salir de la clandestinidad para trabajar durante el resto de su vida apoyando a los derechos de los pueblos indígenas de todo el continente americano, desde el más profundo respeto a sus valores culturales y su libre autodeterminación. ○

Perico, la prolongación de nuestros sueños

Gabriel Toval

Hace cuarenta y cinco años que empezamos a fraguar lo que con el tiempo llegaría a ser el grupo Desarrollo Alto Marañón (DAM).

Nuestro primer contacto fue propiciado por un amigo común y vecino de Perico, Manolo Garrido, que sabía de nuestro propósito de colaborar en alguna iniciativa de ayuda al desarrollo. La primera cita se produjo en una cafetería de Chamberí a la que por diversos motivos sólo acudió Ana López. Nos pareció una niña. Era muy jovencita, pero además su aspecto físico contribuía aún más a sacar dicha impresión. Fumaba sin parar un cigarrillo tras otro que sacaba de un arrugado paquete que llevaba en el bolsillo posterior de su pantalón vaquero y tras disculpar la ausencia de algún componente más del grupo, nos facilitó la información básica que necesitábamos, es decir, dónde se localizaba geográficamente el área de trabajo, cuál era el grupo indígena que lo habitaba y la problemática que se presentaba por la penetración de una nueva carretera que iba a trastocar la forma de vida de los aguarunas.

Con dicho motivo había venido a Madrid desde el Perú un misionero jesuita, Javier Vallado. Su figura era más acorde a la de un bailar de flamenco que a la de un cura. Su objetivo era formar un equipo de profesionales para preparar a los

aguarunas a soportar el impacto que se avecinaba, intentando que adoptaran conocimientos y formas de la cultura de los que se les venían encima, pero manteniendo y haciendo valer su propia cultura.

En días posteriores fuimos conociendo a más implicados en el proyecto. Además de Vallado estaban Perico García, Emilio Serrano y Generoso García. Nos confirmaron la esencia del proyecto que nos había transmitido Ana, ampliada en consideraciones logísticas, pero sobre todo nos transmitieron su preocupación por la falta de un componente esencial para el grupo, un médico. Entre todos nos comprometimos en buscarlo.

La casualidad hizo que contando María Teresa nuestros planes a una amiga médico, Ana Pardo, contactamos con Guillermo Ozonas, el cual se mostró dispuesto a unirse al grupo siempre que una beca que estaba esperando para doctorarse en Francia no le fuera concedida. La beca llegó y su incorporación inmediata se frustró. No obstante dos años más tarde lo volvimos a contactar y se incorporó al grupo junto con Feli.

Durante aquél verano nos reunimos en Latores, en casa de Javier Vallado, donde conocimos a Clara Ferris, María Cristina García, novia de Emilio, Jesús Garzón, Daniel Martínez y a

un par de jesuitas más que conocían la zona. Uno de ellos antropólogo, nos introdujo en los problemas de aculturación al que se enfrentaban las comunidades nativas en casos como en el que se iban a encontrar los aguarunas.

Lo más positivo del encuentro, desde mi punto de vista, fue la convivencia entre nosotros, aunque yo aprendí algo muy importante. Fue cuando una tarde nos invitaron a que expusiéramos nuestras aptitudes, y pensando que la carencia de alguna pudiera ser causa de exclusión del grupo, desgrané una panoplia exagerada de las mismas. Cuando le tocó el turno a Emilio, declaró solemnemente que no sabía hacer nada. Desde aquel momento aprendí, y lo he llevado a la práctica toda mi vida, que es tanto lo que no sabemos que realmente no sabemos nada. Por ello he repudiado siempre redactar mi currículum y nunca me he creído los ajenos.

En el período de tiempo transcurrido entre la estancia en Latores y la ida a Lima, a María Cristina, Emilio, Ana, Perico, María Teresa y a mí nos dio tiempo a casarnos y en mi caso a conseguir mi título universitario, además de poner en orden los papeles y preparar los pertrechos que mandamos a Perú.

Clara, María Cristina, María Teresa, Emilio y yo partimos hacia Lima a principios de enero, donde fuimos recibidos y acogidos por Concha Zaracondegui que formaba parte del grupo. Concha, por edad, podría ser nuestra madre y como tal se comportaba. Una vez resueltos los tediosos trámites burocráticos para legalizar nuestra situación en Perú, que se demoraron casi un mes, partimos en dos vehículos hacia Yampits. El viaje nos costó tres días. La primera etapa fue a Chiclayo, la segunda acabamos en Chiriaco y al día siguiente partimos en bote hacia Yampits, adonde llegamos al anochecer bajo una copiosa lluvia. Nos recibieron Manolo García, Amelia, Jesús Garzón, Lucho Pérez y Daniel Martínez que se habían adelantado para construir nuestras casas.

Las casas eran una especie de palafitos soportadas por nueve pilotes de madera con suelos y paredes hechos de tablones y techo de calamina, de cuatro por cuatro metros de planta, que aún no había dado tiempo a terminar, por lo que la primera noche, al no haber camas, tuvimos que dormir sobre el suelo, sin luz y bajo una tormenta como nunca antes habíamos visto, cuyos efectos se acrecentaban por la resonancia que propiciaban las propias casas, convirtiéndose en el recibimiento más espeluznante que podríamos imaginar.

En los primeros días se remataron las casas. Disponían de dos habitáculos rectangulares separados por un tabique también de tablones. En el mayor de ellos estaban las camas, una mesa de trabajo y una pequeña estantería para depositar libros, y en el más pequeño, se dispusieron baldas para que sirvieran de armario. Se construyó asimismo la cocina común con muretes y suelo de hormigón, además de la casa común de uso múltiple que incluía comedor y sala de estar; así como el almacén, local que posteriormente ocupó la cooperativa y aún quedaba espacio para que durmiera gente que iba de paso. Esta última construcción era típica aguaruna, con pilares de *shungo*, estructura de madera en rollo, suelos y tabiques de *pona*, cubierta de hojas de palmera y todo ello unido con lianas sin necesidad de ningún clavo.

Concha, que había traído tela de Lima, confeccionó las colchas y las cortinas que nos proporcionaban cierta intimidad, ya que las ventanas no tenían contras y la curiosidad de los aguarunas no tenía límites.

A los pocos días regresamos a Chiriaco. Allí impartimos clases en el Instituto Agropecuario Valentín Salegui a los alumnos aguarunas de secundaria y unas semanas después regresamos a Yampits, adonde ya habían llegado Ana y Perico. Su llegada se retrasó con respecto a la nuestra porque en un chequeo médico le encontraron a Perico no sé qué cosa del hígado, recomendándole los médicos que no bebiera alcohol

y que no se trasladara a la selva. Como es evidente no hizo caso ni a una cosa ni a la otra.

A partir de ese momento comenzamos a planificar nuestro trabajo basándonos en la realidad que encontramos, algunas estructurales, como que la inmensa mayoría de los aguarunas vivían en comunidades en las proximidades de la escuela y no de forma aislada como según parecía lo habían hecho sus ancestros. Esta “aglomeración” traía consigo la disminución en las proximidades de los recursos cinegéticos y piscícolas que eran su principal fuente de proteínas; y otras de origen externo, como la llegada de la carretera y con ella la penetración de colonos y comerciantes.

La primera idea puesta en marcha fue la de que el comercio fuera gestionado por los propios aguarunas, obviando de esta manera los problemas con los comerciantes. A esta nueva estructura Perico le puso el nombre de *cooperativa*, dada su pasión por este tipo de sociedades, que empezó a funcionar en Yampits. Allí se compraban las pieles, principalmente de huangana y sajino que llevaban los aguarunas. Cuando hubo una cantidad suficiente para llenar nuestro bote, se organizó un viaje a Iquitos para venderlas. Con el dinero obtenido se compraron mercancías solicitadas por los aguarunas, tales como telas, machetes, escopetas, cartuchos, ollas, linternas, pilas, curare, conservas, etc., a un precio más asequible por eludir a los intermediarios y dada la condición de zona franca de la que gozaba Iquitos.

Durante un tiempo se mantuvo la cooperativa centralizada en Yampits, pero más adelante convenimos que, aun siendo un avance, deberíamos perfeccionar la idea creando el mismo tipo de estructura en cada una de las comunidades, lo que llevaba a tener que formar un encargado para cada una de ellas. Uniendo a dicha idea las necesidades más perentorias, como eran la salud, el abastecimiento de alimentos en general y de proteínas en particular, el aprovisionamiento más

cercano de los materiales que necesitaban para construir sus casas, los vestidos y que dispusieran de algunos bienes más que las pieles para comerciar con el exterior, ampliamos la idea en el sentido de formar a más responsables que llevaran a cabo a nivel de comunidad los proyectos que se correspondían con las diferentes áreas anteriormente enumeradas, repartiéndonos dicha responsabilidad.

A Clara y María Teresa les correspondió el área de salud; a Perico, la cooperativa; y a Emilio y Juan Posadilla, que ya para entonces se había incorporado al grupo, el área agropecuaria. María Cristina daba clase en la escuela de Yampits; Ana, junto con Irma Tuesta (China) que ya vivía con nosotros, puso en marcha el taller de costura y yo me dediqué al área forestal.

Perico, con el apoyo puntual de cada uno de nosotros, se dedicó a explicar nuestros proyectos por las comunidades con el propósito de hacerlos partícipes de ellos y de que nombraran a los responsables de cada una de las áreas.

Unos días después me trasladé a Lima con el objeto de realizar las gestiones oportunas para legalizar el funcionamiento del aserradero del Nieva, una donación americana para los aguarunas. Conseguí, con la ayuda de un ingeniero forestal peruano que lo había puesto en marcha, rematar todos los trámites. Llegado al punto de asignarles la propiedad a las comunidades aguarunas como era nuestra intención, empezaron las primeras desavenencias con los jesuitas, ya que ellos pretendían que la propiedad recayera en la Prefectura Apostólica, tal como sucedió al carecer los aguarunas, por aquel entonces, de personalidad jurídica.

En Lima fui acogido por Esther en su Chez Pierret de Miraflores. Quiero recordar este hecho con la única intención de dejar patente que nunca ni en ningún otro sitio nadie me ha

tratado más hospitalariamente ni de manera tan desinteresada.

Aproveché mis días en Lima para visitar a un pediatra para que me aconsejara la alimentación más conveniente para el bebé que iba a nacer, de tal forma que con el dinero que habíamos llevado de España, compré biberones, leche para recién nacidos, cereales y papillas para varios meses. Asimismo, el pediatra se ofreció gentilmente a ayudarnos a través de la radio en caso de que surgiera algún problema.

A mi regreso pude ver que mis compañeros habían progresado bastante en la ejecución de los proyectos que habíamos diseñado y me dispuse a desarrollar los del ámbito forestal. Básicamente comprendía dos líneas de actuación diferentes. Una tenía como objetivo que las comunidades pudieran abastecerse más fácilmente de los materiales necesarios para construir sus casas, confeccionar sus enseres domésticos, fabricar sus utensilios de caza y facilitar la recogida de frutos, al tiempo que disponer de especies maderables con demanda exterior. El fin de la otra línea era poner en marcha la piscicultura para contribuir al suministro de proteínas de origen animal como complemento a las líneas desarrolladas por Emilio y Juan con animales domésticos.

Al igual que con otros proyectos iniciamos una experiencia piloto en las proximidades de Yampits para que sirviera de modelo para otras comunidades, como medio de formación de los responsables y sobre todo para aprender y mejorar las técnicas que ensayábamos. Seleccionamos un área que limitaba, por un lado, con la quebrada de Mamayake y, por otro, con el río Cenepa. Con la participación de los responsables forestales levantamos topográficamente su perímetro y calculamos su cabida, con el objeto de incrementar, mediante plantación por el método de "chimenea", la densidad de especies útiles. Las especies elegidas comprendían las palmeras *kampanák* y *púmpushak*, como las más apropiadas para fabricar

techumbres, *yarina* y *chambira* como proveedoras de fibras y raquis para confeccionar dardos, *pona* para cerramientos y pisos, *aguaje* y *pijuayo* como frutales, pensando que todas ellas suministraban palmito, así como otras especies arbóreas útiles por el uso estructural de sus maderas, tales como, *lupuna*, *moena*, *capirona*, además de las dedicadas al comercio exterior, *cedro* y *caoba*.

Para ello, en primer lugar, identificamos rodales o individuos de dichas especies de donde poder recoger semillas. La tarea, no sin esfuerzos, se llevó a cabo obteniendo de inmediato semillas de algunas de ellas que en esos momentos habían fructificado, quedando para más adelante la cosecha de las que restaban. El caso del cedro fue un ejemplo de lo que decimos. Cuando localizamos un ejemplar tuvimos la fortuna de que recién habían caído los frutos. Recolectamos los que todavía no habían abierto e incluso semillas que aún estaban esparcidas por el suelo sin germinar. Posteriormente con la ayuda de Chinita y otras mujeres se instaló un vivero a la orilla de la quebrada de Mamayake donde se sembraron las semillas y se obtuvieron plantas.

Caso muy diferente fue el de la caoba. Después de indagar por todas las comunidades para que alguien nos indicara dónde podríamos encontrar algún ejemplar y remitirnos casi siempre a la cabecera del Cenepa, un día, Perico, que venía de Pagata, nos dijo que Mashián sabía de la presencia de algunos ejemplares y que estaba dispuesto a llevarnos hasta ellos. Nos desplazamos hasta Pagata donde hicimos noche. A la mañana siguiente nos pusimos en camino guiados por Mashián a pie y monte arriba. Mashián, que era joven y fuerte, imprimía una marcha difícil de seguir por mí, pero como no quería dar señales de debilidad, improvisé una artimaña para poder descansar. Afortunadamente había echado en mi bolsa unas latas de atún, y cuando la marcha se me hacía insostenible paraba e invitaba a mis acompañantes a compartir su contenido, propuesta que siempre era aceptada con agrado

ya que el atún, aunque su calidad dejara mucho que desear, era un manjar para todos nosotros. La parada se prolongaba un tiempo suficiente como para reparar fuerzas ya que los muchachos buscaban en las inmediaciones alguna palmera de la que, tras cortarla, extraían el palmito, lo mezclaban con el atún y preparaban una “patarashca” que nos sabía a gloria. Creo recordar que después de unas tres de estas paradas llegamos por fin al pie de dos caobas, una de ellas espectacular con unas enormes quillas y otra muy próxima, también de porte muy alto, pero que aún no había desarrollado las quillas, quizás por ser más joven. Mashián con su machete cortó un trozo de madera de la quilla del mayor de los árboles y me lo dio a oler. Desprendía un fuerte olor a ajos, lo que confirmaba que eran caobas. Desgraciadamente en ese momento no tenía frutos y no pudimos hacernos con semilla. De cualquier forma nos dimos por satisfecho por tener localizados dos ejemplares de esta apreciada especie tan escasa en la zona, comprometiéndonos a efectuar su seguimiento para obtener sus semillas en el momento apropiado.

El regreso se hizo más soportable al ser cuesta abajo, aunque también hicimos las correspondientes paradas para recoger y comernos los *suris* que habían proliferado en la *chonta* de las palmeras derribadas a la ida.

Al regreso en Yampits y en la reunión que celebrábamos todas las noches después de la cena, compartí las peripecias de mi excursión con todos los demás, lo que dio pie a que pusieramos de manifiesto los amplios conocimientos que tenían los aguarunas. Convenimos que sabían, individual o colectivamente, construir sus casas con una perfección inaudita, ya que a pesar de llover más de tres mil milímetros anuales, cosa que constatamos en la precaria estación meteorológica que habíamos puesto en marcha, no penetraba ni una sola gota de agua, además de soportar movimientos sísmicos, tal como habíamos experimentado, sin que se resintiera su estructura. Pero también que reconocían y tenían nombres

para todos los animales de la selva, sabiendo identificar e imitar sus cantos y gruñidos, conociendo sus comportamientos, sus hábitos de alimentación y refugio y lo mismo para los vegetales, conociendo sus aplicaciones y características identificativas, tal como había puesto de manifiesto Mashián con la caoba. Por si fuera poco, construían sus canoas, todos los utensilios domésticos que necesitaban, las armas para cazar con una perfección absoluta tal como se podía apreciar en las *pucunas* y muchas cosas más. Realmente a las personas con esos conocimientos e incluso con algunos menos en nuestra sociedad se les considera sabios. Todavía, cuando nos encontramos algunos de los viejos componentes del DAM, hablamos de estas habilidades y nos hace reflexionar sobre el método oral para adquirirlas, al cual atribuimos la alta capacidad de entendimiento de conceptos abstractos que tienen los aguarunas.

A pesar de todo, por aquel entonces, no estábamos muy seguros de haber conseguido que nuestro propósito de desarrollar una estructura organizativa de las comunidades y ríos aguarunas hubiera sido comprendido, por lo que todos, pero especialmente Perico, procuramos esforzarnos en ese cometido.

A estas alturas los hombres del DAM habíamos adelgazado unos quince kilos de promedio. ¡Qué hambre pasábamos! Descubrimos que las carencias compartidas unen, al igual que la abundancia, como cuando esporádicamente nos llegaba algún paquete de alimentos y nos juntábamos para darnos un banquete, pero siempre llegaba Concha que nos dejaba probar una mínima porción y el resto lo racionaba para darle un atractivo a las comidas de los días siguientes. A veces, nuestro tema de conversación se centraba en recordar los platos que nos preparaban nuestras madres.

Una noche, antes de cenar, arribó a Yampits un bote con militares que iban hacia Chávez Valdivia. Dadas las condicio-

nes meteorológicas, que no aconsejaban surcar el Cenepa, nos pidieron si podíamos darles alojamiento por esa noche. Nuestra respuesta fue positiva e inmediata. Como nos disponíamos a cenar, les invitamos a que compartieran con nosotros lo que teníamos y después los agregamos a nuestra tertulia cotidiana. Durante la misma María Cristina, que imitaba perfectamente a Lola Flores, acompañada por Perico a la guitarra nos dio todo un concierto. Los visitantes quedaron tan impresionados que estoy seguro que hicieron partícipe a toda la guarnición del espectáculo, porque desde entonces fue frecuente que los militares hicieran noche en Yampits. Esto propició que se estableciera una relación de afectividad y confianza, de tal forma que cuando el comandante del puesto se enteraba de que algunos de nosotros íbamos a viajar a Lima nos confiaba su paga para que se la entregáramos a su esposa. Además, Walter y su ayudante el Chino, que pilotaban un helicóptero de la FAP que hacía servicios para Chávez Valdivia, nos visitaban con relativa frecuencia e incluso alguna vez nos prestaron ayuda de transporte. Estas buenas relaciones tuvieron mucho que ver con el exquisito comportamiento de los militares cuando pasado el tiempo recibieron la orden de no permitir que nos fuera llegado ningún suministro, como relato más adelante.

A principios de agosto se acercaba la hora de que María Teresa diera a luz. Habíamos decidido que nuestro hijo naciera en la selva pero el grupo consideró que en Yampits había demasiados riesgos para una primeriza y tomamos la decisión de que el parto se produjera en Santa María del Nieva, donde las jesuitinas se habían ofrecido a recibirnos. Las ventajas de esta opción eran múltiples en comparación con Yampits. Una de las monjas era partera, la alimentación no escaseaba y la higiene era muy superior. Nos acompañaron Concha, que sería la madrina, y Clara como apoyo médico.

Al filo de la madrugada del día ocho María Teresa se puso de parto. Avisé a Clara, a Concha y a Gertrudis, la monja partera.

Poco tiempo después nació Rafael, un niño enorme y fuerte que debía pesar unos cinco kilos. Concha, como es tradición peruana, fue la encargada de cortar el cordón umbilical en su calidad de madrina. Pero a partir de ahí empezaron las complicaciones. La madre no expulsaba la placenta y se le produjo una enorme hemorragia con una caída de tensión descomunal por la pérdida de sangre. Por más intentos que se hicieron la placenta seguía retenida y ante la grave situación se decidió pedir ayuda al campamento militar Teniente Pinglo, para que enviaran en nuestra ayuda al médico del destacamento. Unas dos o tres horas después llegó al Nieva un deslizador en el que viajaba el doctor. Enseguida subió a la habitación, evaluó la situación y en un aparte me dijo que era complicada pero que la retención de placenta era muy habitual entre las mujeres de la selva, quizás por la alimentación, pero que por eso mismo él había tenido que intervenir en multitud de ocasiones similares y con éxito.

Concha y yo, cuando iba a empezar la intervención del médico, nos retiramos, y mientras Concha rezaba todo lo que sabía y me daba ánimos, yo me dediqué a llorar como una magdalena. Al cabo de un largo rato, que no puedo precisar, pero que para mí fue eterno, apareció el doctor diciendo que todo había ido bien y que entendía que todos los restos habían sido extraídos. Para confirmármelo me mostró la placenta y, como si yo supiera algo, me señaló unas partes que denominó cotiledones como prueba de que todo estaba fuera. No obstante me dijo que en cuanto la madre se repusiera debíamos visitar a un ginecólogo en Lima por seguridad.

Para acompañarle hasta el bote en el que regresaba bajé con él hasta el puerto del Nieva, pero antes de embarcar lo invité a él y a su motorista a una cerveza en uno de los establecimientos del pueblo. Entre trago y trago me hizo saber que no era ginecólogo sino pediatra y que además era la primera vez en su vida que extraía una placenta, pero que no me lo había dicho antes porque necesitaba mi autorización para intervenir

y si no se la hubiera dado, María Teresa no la hubiera contado. Una vez más le agradecí su ayuda, ponderé el talante con el que había actuado y le di infinitas gracias por haberme engañado, porque no estaba muy seguro de que en aquellas circunstancias yo le hubiera autorizado a intervenir.

Nuestra actividad continuaba pero el conflicto con los jesuitas seguía creciendo y aunque estábamos todos implicados, la intervención más directa recayó sobre Vallado, por razones obvias, Perico, Emilio y Daniel. Omito los detalles porque entiendo que Emilio, que vivió los hechos en primera persona y sabe escribir infinitamente mejor que yo, los contará con mayor precisión. Además, lo relatará con mucha más gracia.

Afortunadamente Rafaelito se criaba estupendamente, salvo algún contratiempo puntual, convirtiéndose en el juguete de todos y estando siempre presente entre nosotros. Compartía incluso nuestras tertulias nocturnas que acabábamos cantando a los compases de la guitarra de Perico, eso sí, profundamente dormido en la cuna-jaula de que disponía para preservarlo de los mosquitos y otros insectos. Cada día, al atardecer, Chinita lo recogía en nuestra casa y una vez bañado y repeinado se lo llevaba de paseo a las casas aguarunas limítrofes, generalmente a la de Quiaco, nuestro apu, donde le hacían toda clase de carantoñas. A los aguarunas les llamaba poderosamente la atención su piel tan blanca por lo que le llamaban majás. Según nos aseguró la China, las primeras palabras que pronunció eran en aguaruna.

Cuando tenía unos seis meses, mis suegros y mi madre viajaron a Lima para conocerlo. A mi padre, que padecía una enfermedad coronaria, el médico no le dejó realizar tan largo viaje. Además de pasar unos días muy agradables y familiares, nuestros padres se mostraron muy interesados en conocer de primera mano lo que estaba sucediendo con los jesuitas. Así intentaron ponerse en contacto con ellos, entre otros, con el por aquel entonces obispo auxiliar de Lima,

monseñor Bambarén, que además de jesuita había bautizado a nuestro hijo en Yampits. Como el encuentro no se pudo establecer, fuimos a entrevistarnos con otro jesuita, el padre Garín. El recibimiento fue frío y aun cuando nuestros padres le inquirieron para que explicara los motivos del conflicto, no dio ninguna razón convincente. Como mayor argumento se refirió a un incidente que se había producido en esos días con la intención de mostrar que nuestro comportamiento no era correcto. El incidente en cuestión sucedió en el Nieva, cuando Ana se iba a subir a un bote fue empujada por un hermano lego jesuita y no la dejó embarcar. Ana por la noche le contó el suceso por radio a Perico y este, a sabiendas de que todas las emisoras le estaban escuchando, proclamó una advertencia colectiva: *“al que toque a mi mujer le corto los huevos uno a uno”*. Garín, dirigiéndose a mi suegro le dijo, *“como usted comprenderá eso no se puede decir”*, a lo que este respondió, *“lleva usted razón, eso no se dice, se hace”*. Y ahí terminó la entrevista.

Nuestros padres no alcanzaban a comprender la actitud de los jesuitas, cuyo único objetivo era expulsarnos de la selva valiéndose de todas sus influencias, entre otras, solicitando a las autoridades que no permitieran que nos llegaran suministros, ilegalizándonos como residentes en Perú al retirarnos el estatus que hasta entonces teníamos, acusándonos de guerrilleros y logrando que nos retiraran la financiación para los proyectos y para nuestra propia subsistencia.

Regresados a España siguieron en su empeño de intermediar por nosotros. Se cartearon con los monseñores Hornedo, Bambarén y Schmitz, pero solo recibieron palabras de cortesía como respuesta a sus demandas de información. Incluso mi madre, profundamente religiosa y caritativa, que formaba parte de Manos Unidas de Málaga, intentó mediar para que revocaran la decisión de retirarnos la financiación. Al no conseguirlo se dio de baja de la asociación. Es más, cuando regresamos a España un año después y habiéndoles retirado

a Juan Posadilla, unos pocos meses antes, la beca de trece mil pesetas mensuales que le había sido concedida por el Instituto Español de Emigración, de la que habíamos vivido todos en Yampits hasta que los jesuitas se enteraron de su existencia, mi padre y yo solicitamos una entrevista con el entonces director general, Antonio García Rodríguez Acosta al que conocía por haber sido gobernador civil de Málaga. Después de varias horas de espera en la antesala de su despacho nos recibió el subdirector Gómez de la Serna que nos transmitió que la decisión era irrevocable. Afortunadamente para aquel entonces la financiación del DAM había mejorado por otros cauces.

En Yampits el conflicto también tuvo consecuencias, no solo económicas sino también humanas. Algunos miembros del grupo lo abandonaron por obediencia debida, como Gene, Luis y Daniel, y otros por decisión propia, como Clara, a causa de lo cual el equipo sanitario quedó descabezado y María Teresa tuvo que asumir toda la responsabilidad en un momento en el que, dada la confianza adquirida, llegaban un gran número de enfermos todos los días. Tuvimos que aliviarla de la carga del cuidado de Rafaelito y además auxiliarla en algunas labores del dispensario.

Como tenía suficiente experiencia y soltura en el diagnóstico y tratamiento de las enfermedades más comunes de la zona, como eran las respiratorias, las gastrointestinales, las parasitosis, la uta, etc., y además se le daba muy bien la cirugía menor para desinfectar y cerrar heridas, las tareas médicas no se resintieron en demasía, pero sus conocimientos y responsabilidad la hacían sentirse desbordada en casos no tan habituales. Los demás la animábamos diciéndole que era la mejor sanitaria de la que disponíamos.

Una tarde, ya anocheciendo, llegó una familia con un niño de unos diez años en estado grave al que le había picado una víbora en un glúteo. No sabían qué clase de víbora había

sido ni tampoco fueron capaces de capturarla. El niño presentaba hinchazón en el muslo correspondiente a la picadura. María Teresa lo ingresó en la cama que estaba disponible en el dispensario. De entrada le inyectó varias veces alrededor de la picadura con suero antiofídico de amplio espectro del que disponía para estos casos. El cuadro seguía empeorando, presentando fiebre muy alta, el edema se extendía por todo el miembro inferior que llegó a hincharse hasta alcanzar un tamaño unas tres veces mayor que el otro miembro que permanecía normal. Sangraba por la boca, ojos y mucosas y entró en un estado comatoso. Acto seguido le dispuso una vía intravenosa y mediante suero volvió a suministrarle más antiofídico, así como vitamina K y antipiréticos. Durante toda la noche permaneció al lado del enfermo siguiendo el protocolo que describía un libro del instituto Butantán que yo le iba leyendo una y otra vez. Por la mañana el enfermo había dejado de sangrar y tenía episodios en los que la fiebre remitía. Parecía que mejoraba pero su estado seguía siendo muy grave. Tan solo después de quince días de tratamiento intensivo empezó a notarse que la hinchazón le iba remitiendo y que la fiebre desaparecía. La total recuperación no la alcanzó hasta un mes después de la fecha de su ingreso y aun así se le notaba una ligera cojera.

Un día nos llegó la noticia de que aquella misma mañana vendría a Yampits un destacamento militar para expulsarnos. Como siempre, los aguarunas eran los primeros en enterarse. A los pocos minutos apareció un nutrido grupo en actitud belicosa que nos dijo que estaba allí para defendernos. A la angustia de la noticia se unió la preocupación que nos causaba la actitud de los aguarunas, por lo que lo primero que hicimos fue intentar que depusieran su postura. Les hicimos entender que si la decisión de las autoridades era la de expulsarnos nosotros teníamos que aceptarla y que oponernos, nosotros o ellos, no iba a convencerlos y lo único que se iba a conseguir era complicar la situación, tanto para ellos como para nosotros.

Comprendieron nuestros argumentos y abandonaron su disposición, aunque permanecieron en Yampits, declarándonos que estaban allí para no permitir que nos marcháramos ya que éramos la luz de su pueblo y que nuestra ayuda era imprescindible para lograr su organización. Fueron las palabras más bonitas y alentadoras que jamás habíamos oído, sobre todo porque todavía a esas alturas no estábamos convencidos de que los aguarunas hubieran entendido que el verdadero objetivo de nuestro trabajo era conseguir una organización fuerte y estable para su pueblo.

Pronto el ruido de un motor rompió el encanto y nos dirigimos al puerto para recibir a los visitantes. Justo en el momento en que llegamos el deslizador atracó, pero solo venían un oficial y un soldado que hacía de motorista. El oficial, que portaba en sus manos dos ó tres paquetes de azúcar y un bote de leche, se bajó rápidamente y entregándonos los presentes, nos dijo: *“Me envía el comandante de Imaza para decirles que ha recibido órdenes superiores de que a partir de hoy no deje pasar ningún bote que lleve suministros para ustedes. Que cumplirá dicha orden, aunque no la comparte y en muestra*

de su solidaridad les envía lo que tenía en su despensa: estos paquetes de azúcar y la leche para el bebe”.

Más adelante recibimos a una comisión de Sinamos, auspiciada por Jaime Llosa, que nos allanó el camino para nuestra legalización como Asociación Desarrollo Alto Marañón. A partir de entonces recibimos sendas visitas de representantes de Cáritas Internacional y más tarde de Ofam que nos abrieron los cauces para la financiación de nuestros proyectos.

Todas las penurias, angustias y alegrías que hemos compartido crearon unos lazos afectivos que no sé cómo explicar, pero que son más profundo que la mejor de las amistades. A veces pienso que llegamos a formar un solo cuerpo y sin duda un solo espíritu que sigue vivo y que hemos transmitido a nuestros hijos. El trabajo de Perico, cuya trayectoria hemos seguido siempre, ha supuesto la prolongación y realización de los sueños con los que empezamos hace tantos años. Su pérdida es la pérdida de una parte de ese espíritu común y la pérdida de una parte muy importante de nosotros mismos. ○

La experiencia del grupo DAM 1971-1980

María Victoria Antón

Entonces no nos llamábamos cooperantes, ni recuerdo que se utilizaran términos como ecología, interculturalidad, codesarrollo, derechos de los pueblos indígenas. Eso vendría muchos años después, aunque estuvo en el ADN del Grupo Desarrollo Alto Marañón (DAM), o al menos en la cabeza de Perico, desde el primer momento.

Él fue la primera persona que vi desde la ventanilla del Búfalo o Hércules que nos llevaba de Lima hasta el Marañón, y donde el piloto tocaba la bocina para que retiraran a las vacas que pastaban en la hierba de una precaria pista de aterrizaje. Hasta entonces no sabía que los aviones tuvieran bocina, ni bancos a los lados en lugar de asientos, con tubitos de goma que colgaban del techo, por los que supuestamente se aspiraba oxígeno al sobrevolar los Andes.

Al lado de Perico, Ana, que embarcaría en el mismo avión para ir a Lima a dar a luz a Yankún, con Yannúa en brazos. Recuerdo la pregunta de Perico tras despedir a la familia.

— ¿Qué te parece todo esto? ¿Te lo imaginabas así?

No me lo había imaginado nunca. De forma incomprensible aquella selva, donde había planeado pasar un largo trecho de mi vida, nunca me la había imaginado. Había estudiado me-

dicina tropical, había trabajado en diferentes hospitales para tener una amplia experiencia como enfermera, pero nunca me había imaginado aquel lugar.

Antes de contestarle, vi a través de unos árboles el río Marañón, y en aquel instante, se borraron los ríos que conocí alguna vez, ríos de ciudades, ríos con puentes, ríos civilizados. El Marañón era un mar, una corriente que bajaba cargada de árboles o de islas, de balsas o de canoas minúsculas. Aquel río, en cuya orilla viví casi tres años, significó mi lugar de trabajo, donde pasaría los mejores momentos, y también los más trágicos, para los que no estaba preparada.

Regresé con Perico a recoger mi maleta y descubrí que tampoco aquello que descargaban del avión tenía nada que ver con los aeropuertos que conocía. Aquel lugar se parecía más las estaciones de mi infancia. En los aviones de la selva se llevan gallinas, y cestos. Paquetes hechos con telas, y maletas forradas con sábanas blancas y mensajes escritos con bolígrafo. “Cortesía de Lupita”, “a la atención de Doña Sinforosa Chiroque”, o “A mi tío el Cholo Ramírez” y cosas así.

Yo llevaba maleta, había llegado a Lima quince días antes, y en ella portaba todo lo que necesitaba para mi vida futura, y con ella subí por primera vez en mi vida al bote, un barco lar-

go con motor fuera de borda, donde me recibiría la sonrisa de Felipe, Felipón. Allí, Perico y yo iniciamos una conversación, que no se interrumpió en las nueve horas que duró el viaje, y que se ha prolongado por más de cuarenta años.

Perico me preguntó sobre la situación que había dejado en España, de la que había salido hacía tres años, y donde agonizaba una dictadura que había hecho huir a demasiados hijos. Conservo un recuerdo imborrable de ese viaje por el río, aquel primer día en la selva, aquellas nueve horas, sentada en el borde del bote. Él me contaba los trabajos que llevaban a cabo, no solo en salud, que era mi campo, y yo le escuchaba intentando que no se percatara que era una chica de ciudad, que no entendía nada de gallinas, y menos de gallinetas de Guinea, ni de chancheras, y no sabía cómo crecían los plátanos. Nueve horas de bote dieron para mucho para revisar los libros que traía en la maleta, para buscar amigos comunes hasta encontrar al menos un par de ellos y para fraguar despacito una amistad que nos convertiría en hermanos para siempre.

Yampits recibió a una enfermera deseosa de trabajar, y ella encontró un equipo de amigos con los que compartir el día a día. Y allí, no antes, descubrí qué era el Grupo DAM y el excepcional proyecto en el que me habían invitado a embarcarme. A veces no era capaz de entender lo que Perico nos decía, pero poco a poco fui descifrando, entendiendo y compartiendo, no solo la metodología, sino la esencia del proyecto.

Lo que sigue en cursiva es tomado del original del Documento "Proyecto DAM (Desarrollo Alto Marañón). Memoria de actividades y programas. (1971-1989)":

El DAM, formado por un equipo multiprofesional, integrado mayoritariamente por españoles, lleva a cabo en la zona un Plan Integral de Desarrollo que tiene

como idea matriz que la aguarunía, el pueblo indígena de la zona del Alto Marañón, pueda ser desarrollada y "colonizada" por los propios aguarunas, habiendo recibido la necesaria capacitación concientizadora.

Dentro de ese Plan Integral, el DAM llevó a cabo proyectos forestales, agropecuarios, de comercialización, y un proyecto de Capacitación de Promotores de Salud Indígena.

A partir de esa idea central los planteamientos del DAM resultan, cuando está a punto de cumplirse medio siglo de su nacimiento, extraordinariamente avanzados, pioneros de cambios en el trabajo para el desarrollo, y un modelo a seguir:

Un proyecto de desarrollo de los pueblos amazónicos debe dar una respuesta objetiva al planteamiento del uso de la selva en beneficio de la sociedad nacional. Independientemente de lo cierto o erróneo de este punto de vista y de las finalidades con que ha sido difundido, es preciso ofrecer alternativas a la política amazónica. Obviar este aspecto equivale a justificar cualquier tratamiento agresivo por parte del capitalismo interno y/o externo hacia las poblaciones y los recursos selváticos. Estas alternativas deben de ser de conocimiento oficial a fin de orientar las acciones gubernamentales. Pero, también, deben ser conocidas críticamente por las organizaciones nativas para dar consistencia a sus posiciones ante los planes nacionales.

A veces me he preguntado si Perico fue un visionario. No lo sé. Pero estoy segura es que compartía la cosmovisión del pueblo Awajun, la mirada más allá en el tiempo y también en el espacio. Por eso todos le consideraron un waimaku (término que define al que ha alcanzado la visión) que entendió a los pueblos indígenas porque les supo escuchar, supo ver



Mariví Antón, enfermera del DAM, con un grupo de mujeres y niñas de la comunidad

más allá de lo evidente, entendió los sueños, les reconoció su saber y agradeció que le dejaran compartirlo.

Las premisas del Proyecto marcaron la base sobre la que se desarrollaría. Cualquier acción debe tener un carácter integral.

Con estas premisas es fácil entender el Equipo Móvil que cada semana recorría las comunidades y, desde un plantea-

miento de mejora y cuidado la salud con revisiones, vacunas, campañas de información y educación para la salud, se integraba sin dificultad programas agrícolas para la mejora de la alimentación, cultivos y nuevas especies de aves, al igual que talleres comunales de costura, artesanía para posibilitar ingresos mínimos, y un intenso trabajo con líderes, maestros, mujeres artesanas. Todo esto fue creando el germen de lo que más tarde sería el Consejo Aguaruna.

Tanto los objetivos como los métodos concretos de trabajo vendrán dictados por los hechos; no existe ningún tipo de modelo preconcebido.

Primera etapa: AUTONOMÍA que suponía, entre otros objetivos, solucionar los problemas concretos planteados para la supervivencia del grupo aguaruna, a través de acciones colectivas y autogestionarias.

Segunda etapa: UNIÓN con objetivos como: poner en relación la problemática de las distintas comunidades y de los distintos ríos, a fin de que surjan organizaciones de un nivel cada vez más amplio.

Tercera etapa: ASEGURAR LA CONTINUIDAD DE LAS ACCIONES, con objetivos como: asesorar en la elaboración de reglamentos y manuales de funcionamiento como elementos de continuidad.

Uno de los hitos del Grupo DAM, que le hizo diferente a muchas otras iniciativas, fue planear su extinción desde su nacimiento. Planearla, y llevarla a cabo.

El rol de los técnicos foráneos estará limitado, en cada etapa, a las funciones, exclusivamente técnicas, que aún no hayan sido asumidas por la población. El objetivo final de la Asociación es llegar a ser innecesaria en el periodo más breve posible (o en el que señalen las comunidades). El proyecto, conceptualmente, es un proyecto a largo plazo que conducirán las comunidades nativas. El proyecto DAM, en tanto que proyecto de una institución no autónoma, se limitará a apoyar técnicamente la puesta en marcha de ese proyecto más amplio.

El día 12 de Julio de 1980, en Asamblea de Representantes de la Central de Empresas y Servicios del

Río Cenepa, el Grupo DAM dio por concluidos sus trabajos de campo y su participación institucional en el proyecto de acuerdo al tenor del texto del convenio suscrito.

Y desde esa mirada de un proyecto a largo plazo en el que el DAM aportaba los aspectos técnicos, y cuya continuidad quedaba en manos de las comunidades indígenas, fueron fundamentales las líneas de trabajo de capacitación.

Captación y entrenamiento de Promotores de Salud, de mujeres para realizar una eficaz política de salud materno-infantil. Acciones con los Núcleos Educativos de la región, tanto para los programas de adultos como para los escolarizados, de modo que se llegase a un general conocimiento sobre el estado actual de salud, sus causas y sus vías de solución. Preparación de materiales didácticos para el Servicio Médico Fluvial y de cartillas didácticas para uso del profesorado, y de Manuales de Salud adecuados a la zona para uso de los promotores.

Si tenemos en cuenta que el análisis que se hizo corresponde al inicio de los años setenta, no podemos por menos que reconocer a los fundadores del DAM, al Sanedrín como les llamamos, a los que escribieron el proyecto y naturalmente a Perico, una capacidad de análisis de la problemática y síntesis de las posibles acciones a seguir.

El DAM considera que la problemática con que hoy se enfrentan las Minorías Étnicas debe contemplar, por lo menos, los siguientes aspectos:

Situación de los grupos tribales dentro del contexto nacional: una opción política

El análisis de la problemática de las Minorías Étnicas, tal es el caso de la Aguarunía, no puede aislarse del contexto de la Sociedad Nacional con la que forman un todo inter-actuante. La historia actual de la Amazonía es consecuencia directa de su participación en el proceso de expansión capitalista.

Cualquier acción de desarrollo de los grupos nativos deberá considerar que tiene sus límites en el contexto nacional, y en los condicionamientos impuestos por el capitalismo internacional. Como meta de cualquier proyecto se debe contemplar una opción política que defina la participación de esos grupos en la sociedad nacional y en los cambios que en ella deben producirse.

Problemática a corto plazo: un modelo de desarrollo. Sea cual fuera la opción que se tome a largo plazo, es imprescindible considerar la urgencia de soluciones concretas a los problemas que enfrentan actualmente los grupos nativos de la selva. Las minorías étnicas tienen hoy amenazada la supervivencia. Es preciso por ello establecer estrategias eficaces para poner solución a corto plazo a los problemas más apremiantes. Es preciso, así mismo, poner atención en la determinación de las prioridades y de los métodos más adecuados a este fin.

Los grupos étnicos en cuanto a etnias: un punto de vista cultural.

Una vez aclarado que la contradicción principal es de orden político y económico y, por tanto, similar a la

que afecta a las grandes mayorías del Perú, se debe tener presente que los pueblos amazónicos tienen particularidades culturales y que debe ser desde ellas que se elabore el modelo de desarrollo.

Las expectativas nacionales respecto a la selva: una alternativa de política amazónica

La afirmación, muy generalizada, que considera a la selva como una posibilidad de riqueza ilimitada, es demagógica y peligrosa desde muchos puntos de vista, dada la fragilidad de los ecosistemas selváticos.

Sin embargo, e independientemente de lo cierto o erróneo de este punto de vista y de las finalidades con que ha sido difundido, un proyecto de desarrollo de los pueblos amazónicos debe dar una respuesta objetiva al planteamiento del uso de la selva en beneficio de la sociedad nacional. Es preciso ofrecer alternativas a la política amazónica. Obviar este aspecto equivale a justificar cualquier tratamiento agresivo por parte del capitalismo interno y/o externo hacia las poblaciones y los recursos selváticos. Estas alternativas deben de ser de conocimiento oficial a fin de orientar las acciones gubernamentales. Pero, también, deben ser conocidas críticamente por las organizaciones nativas para dar consistencia a sus posiciones ante los planes nacionales.

El Grupo DAM nunca idealizó la cultura aguaruna, ni cayó en la simplificación del buen indígena. Al inicio, decía que términos como “interculturalidad” no formaban parte del vocabulario del DAM o al menos yo no los escuché. Sin embargo, ese encuentro intercultural productivo, respetuoso, basado, ¿por qué no?, en la diferencia, se vivía no solo en el trabajo, sino en el día a día.

Porque ¡claro que éramos diferentes! Ellos eran los que poseían los conocimientos de su universo, y nosotros aportábamos la capacitación en aspectos nuevos que ellos adecuaban a su mundo. Y cuando caíamos en el error de olvidarnos de esto, ellos nos lo recordaban. Personalmente tuve la suerte inmensa de entablar amistad con Chinita desde el día en que nos conocimos, amistad que fue generando en un cariño que, junto con el de Perico, fue un regalo que me ha dado la vida. Y Chinita no tuvo problema alguno para hacerme ver más de una vez que la lección aprendida en Europa sobre Educación para la Salud, como un mensaje de los que saben a los que ignoran, allí no servía. Y que no se trabajaba *para*, sino *con*, y cuando lo entendí y lo hice mío, el reconocimiento del saber del otro fue mutuo.

Para mí, ese encuentro “intercultural”, base fundamental del Proyecto DAM, marcaría mi vida y la enriquecería. Entablamos una relación de vecindad con los habitantes de la comunidad de Mamayaque y de los otras comunidades y ríos, que se tradujo en trabajar juntos, y también en caminar en la tarde por la trocha para visitar a mi amiga Chavela, la hija del apu Kiak, estar con ella, ir con los niños hasta el río, compartir el agua de colonia que había traído de España, aceptar la yuca asada que me ofrecía, como algo tan natural como la convivencia con los compañeros.

Podría seguir recordando y escribiendo sobre la experiencia del DAM, aportando información sobre lo que fue, pero quisiera compartir el encargo que me hizo Perico, en el año 2012.

En uno de sus viajes a España, trajo en mano el documento original: “Proyecto DAM (Desarrollo Alto Marañón). Memoria de actividades y programas. (1971-1989)”. Estaba mecanografiado y necesitaba que lo informatizásemos para que estuviera al alcance de cada uno de los miembros del DAM.

Una vez cumplido el encargo, antes de distribuirlo, Perico quería revisar algunos datos económicos porque estaba muy interesado en destacar que el monto total general del Proyecto DAM, durante sus diez años de vida, había sido de 15'812,242.S/. = 4.855.000 \$, = 4323.000 €. Consideraba que la gestión económica del Proyecto, los exiguos gastos, fue un elemento más que lo hizo diferente a otros.

Si Perico no pudo hacer esas correcciones, que posiblemente solo él sabría hacerlas, yo, como depositaria del documento lo pongo a disposición, primeramente, de los miembros del DAM y luego de todos lo que estuvieran interesados en leerlo.

Y por último quisiera compartir un “efecto DAM”.

Habían pasado casi 40 años cuando, como miembro del del Instituto Universitario de Investigación sobre Migraciones, Etnicidad y Desarrollo Social (IMEDES), de la Universidad Autónoma de Madrid, el 19 de noviembre de 2013, en una reunión del Grupo SALUD - IMEDES, el director del Instituto propuso lo siguiente: Organizar un grupo de trabajo y programar una Jornada bajo el título “A propósito del DAM cuarenta años después”.

No sé si las casualidades existen, ni sé por qué Carlos Giménez, Director del Instituto, amigo y compañero de Perico, lo planteó. Pero los miembros del IMEDES que llevaban a cabo diferentes Proyectos de Desarrollo aceptaron la idea. Comenzamos a planificar el trabajo en base a las siguientes pautas:

Génesis del DAM. Etapas. Las personas y los equipos. Dificultades, logros, resultados, impactos.

Reflexiones y propuestas actuales Los pueblos indígenas y sus derechos.

La territorialidad. Acuerdos internacionales. Políticas públicas. La cooperación. El Interculturalismo. Movilización, negociación, mediación.

Perico acudió a la reunión del 9 de junio de 2014. Lo que vino después nos tuvo pendientes de su salud hasta el final. No volvimos a reunirnos. Espero que podamos realizar la Jornada, porque estoy segura que el Proyecto DAM será objeto de estudio como un modelo a seguir en los proyectos de cooperación de ahora en adelante.

Para terminar este capítulo que surgió para recordar a Perico, su vida, su trabajo, su generosidad y dedicación a los derechos de los pueblos indígenas, no puedo cerrarlo sin nombrar a otros amigos y compañeros del DAM que también se fueron.

Juan Posadilla, que pereció en el río Marañón, y del que Perico escribió desde Madrid, “unos mueren por morirse no más, otros por algo”.

Mi querida Ana López, creadora, junto con Chinita, de los talleres de costura y de tantas otras iniciativas, de la que conservo innumerables recuerdos.

Javier Vallado, que siendo jesuita en la selva vio la necesidad de reclutar profesionales, no misioneros, y en 1971 se llevó a los que conformarían el DAM.

Concha Zaraqondegui, la cabeza práctica a la hora de implementar las viviendas, la que nos acogía en su casa de Lima y resolvía todo tipo de problemas burocráticos.

Pedro Dapena, con quien no tuve ocasión de trabajar en el DAM, pero al que conocí, cuando yo trabajaba en otros proyectos en Lambayeque, y del que no me cansaba de escuchar a Perico infinidad de anécdotas.

Todos ellos se fueron, todos ellos están con nosotros. ○

Hermano Perico

Guillermo Ozonas

Apuntes sobre el trabajo en salud del DAM

Hermano Perico, en la década de 1970 llegamos juntos a penetrar en lo más profundo del ser humano, del awajún, en la intimidad de la selva amazónica. Trabajamos codo con codo para hermanarnos con ellos y auparles a integrarse y ocupar su puesto en la sociedad nacional peruana. Ahora, además de ser ciudadanos peruanos de pleno derecho, han sido también reconocidos internacionalmente desde Oslo, en 1991, donde se les concedió el Premio Goldman para el Medio Ambiente por su esfuerzo en aliarse no solamente entre ellos, sino también con otros pueblos indígenas nacionales y de otros países para preservar sus derechos humanos.

Los integrantes del equipo, del Grupo DAM, estamos orgullosos de haber participado contigo en esta bonita tarea. Estés donde estés, nada ni nadie podrá separarnos.

Cuando llego a Yampits me encuentro con un dispensario médico que está constituido por la fusión de dos de las casitas de madera del campamento.

En él hay material sanitario diverso, como esfigmomanómetro, estetoscopio, pinzas, tijeras, jeringas de vidrio y agujas hipodérmicas de acero. Hay también un instrumental de dentista completo, o sea todas esas cosas extrañas y brillantes para sacar muelas. Hay también algún libro de primeros auxilios y de práctica médica elemental, así como algún otro de parasitología y animales venenosos.

Me da pánico ver el instrumental de dentista. En primer lugar me resulta totalmente extraño, pues nunca antes había visto algo semejante (yo tengo la dentadura perfecta y jamás he tenido que visitar a estos colegas lejanos que son los dentistas). Luego pienso que si me decido a emplearlo no tendré más remedio que ponerme a estudiar concienzudamente lo necesario de odontología en detrimento de otras cosas más necesarias. La gran cantidad de dentaduras desastrosas que ya voy viendo me deja bien claro que si emprendo esta vía no me quedará prácticamente tiempo para otra dedicación, por lo que desecho la opción y decido enterrar el instrumental. Claro que no lo sepulto bajo tierra, sino que lo sumerjo en glicerina

(pues hay algunas garrafas en el laboratorio) dentro de una batea para que no se oxide, ya que se estaba empezando a picar de óxido, y así, si posteriormente viniera otro médico más aventado que yo, podría hacer uso de él sin problemas.

Al principio tengo de ayudante a un buen muchacho, Arias Konchikui de la comunidad de Wawaím. Ya se había iniciado en el área de salud con mi antecesora Clara Ferris, la “doctora”, por tanto estaba preparado para este cometido. Por desgracia no tuve oportunidad de disfrutar mucho de su ayuda pues murió víctima de la rabia, cuando nos asoló la epidemia tras la gran inundación. Ya lo contaré más adelante. A mi antecesora Clara, los aguaruna la llamaban “doctora”, por tanto, y siguiendo su lógica, a mí me llaman “doctoro”. Tengo que acostumbrarme a este apelativo.

El dispensario es pequeño, la farmacia exigua, el laboratorio es improvisado. Decido, pues, llegar a construir un hospitalito con capacidad suficiente y de manejo holgado, con un anexo dotado de literas por si hace falta mantener algún enfermo en observación o bajo tratamiento prolongado.

Redacto pues el proyecto y lo presentamos a OXFAM, una institución inglesa de apoyo al Tercer Mundo. Es aprobado y nos remiten el importe del presupuesto, poniéndonos manos a la obra. Pongo como condición que su instalación quede junto a la ribera del río con fácil acceso para los enfermos usuarios.

La Asamblea de Comunidades del río Cenepa decide su ubicación definitiva, que queda fijada un poco más río arriba de Yampits, lugar que tiene el inconveniente de estar en la pendiente de una loma, lo que supone un arduo trabajo de desmonte para allanarlo, en cuya tarea participan equipos de todas las comunidades, turnándose semanalmente. Una vez

preparado el terreno se hace cargo de la dirección de obra Javier Vallado,¹ siguiendo mis planos.

Para su construcción se basa Javier en la técnica seguida anteriormente en otras construcciones con muy buen resultado: horcones de *shungo*² hincados en el suelo que sostienen todo el entramado, rellenándolos entre uno y otro de hormigón mediante un encofrado hasta la altura de un metro. A partir de ahí hacia arriba las paredes se siguen con tablores horizontales, solapados, dejando una ventana en cada testero, protegida con tela mosquitera. Cielo raso constituido con palos de balsa, y luego la techumbre de planchas de calamina. El cielo raso de balsa resulta un magnífico aislante del calor irradiado de la calamina calentada por el sol. El piso se hace de hormigón terminado con una capa superficial bruñida y con un tinte de color, fácil de limpiar. Feli³ hace visillos de gasa y cortinas de color rojo para las ventanas.

Sala de espera, consultorio, cuartito de guardia por si debo quedarme a dormir, farmacia, laboratorio y un anexo de seis cubículos para hipotéticos enfermos con sus familias. Algo apartado construyen también una casa de estilo aguaruna para que los familiares de los pacientes puedan cocinar a su antojo.

-
- 1 Javier Vallado. Misionero jesuita que trabajó en la misión de Chriyacu, a orillas del río del mismo nombre, un afluente del Marañón. Fue él quien tuvo la iniciativa de integrar a jóvenes profesionales al trabajo de la misión. Con tal motivo viajó a España para realizar una convocatoria. Algunos años más tarde dejaría los hábitos. Murió en España hace algunos años.
 - 2 Así llaman los aguaruna al corazón o médula del tronco de unos árboles cuya densidad es tanta que se hunden en el agua en vez de flotar, que son por tanto muy difíciles de trabajar pues rebotan en él las herramientas de corte y, por ello también, no se pudren ni se los comen las termitas. [Del quechua *sunqu*, corazón. NdE]
 - 3 Felicitas Marcos Barrado. Ayudante técnico sanitario. España.

Para destruir los residuos dispongo un cilindro al que le practico varios agujeros laterales, dentro del cual les prendo fuego tras haberlos rociado con keroseno.

Mi nuevo ayudante, Tomás, es hijo de Quiaco, nuestro amigo y vecino. Él me traduce e interpreta las dolencias de los que acuden al dispensario.

La atención de enfermos en el dispensario de Yampits no sirve para mucho puesto que la resolución de un caso aislado no lleva a ninguna parte, se pierde en la inmensidad. Hay que asistir al enfermo de nuevo en una no demasiado lejana ocasión, aquejado exactamente de la misma dolencia, pues no se alcanza a averiguar la patología de base. Cuando estoy asistiendo a alguien me digo para mis adentros: “éste dentro de nada estará de retorno aquí exactamente igual que ahora”. De ello me voy dando cuenta a medida que me familiarizo con el ambiente, con la gente, con esta forma de vida. Se van repitiendo con una asombrosa y regular frecuencia los mismos personajes con las mismas patologías. Mi trabajo es como hacer rayas sobre el agua.

Decido averiguar la posible causa de este fenómeno. Me decido pues a registrar enfermo por enfermo, fichándolos debidamente. Esto resulta ser otra tarea, pues los aguaruna no tienen nombre fijo. Adoptan el nombre que más les gusta. O teniendo uno, aprovechan la ocasión propicia para cambiarlo por otro, a su conveniencia. Para abrirles una ficha opto por el sistema ya relativamente extendido entre los cristianizados de mantener su actual nombre propio, fuera el que fuera, seguido del nombre de su padre (o de su abuelo, según) como apellido. Los hombres mayores tienen un solo nombre, como: *Chijiáp, Chingún, Chuítam, Chuité, Dawa, Jiúkam, Kaikát, Kántuash, Kapió, Kiák, Kinín, Konchíkui, Kujikát, Kuyachí, Mashián, Mashingás, Pijúshkum, Pujúpat, Séjekam, Shimbukát, Táish, Tsamajén, Táki, Úgkum, Uwíte, Wajajái, Wisúm.*

Son personajes singulares, únicos. Su nombre sirve actualmente de apellido a sus hijos y nietos. En cambio el nombre de las mujeres se van perdiendo, pues las jóvenes van adoptando nombres “cristianos” y el suyo propio no permanece como primer apellido, sino como segundo. Por ejemplo: *Indéi, Atiniá, Dusíjik, Yanúwa, Inshípish, Tátse, Tsapík, Yunuík, Tsunkinúwa.*

Es raro que se repitan varias personas con el mismo nombre, por lo menos en el entorno. De repetirse el nombre, le añado algún detalle como el de su procedencia o cualquiera otro que particularice su identificación. Los jóvenes adoptan sistemáticamente un nombre foráneo, por lo general extraído del santoral cristiano vigente (Antonio, Vicente, Felipe, Andrés), pero no es rara la procedencia de la Biblia (David, Absalón, Salomón, Moisés, Adonías, etc.), de la mitología grecolatina (Ulises, Diógenes, Arquelao, etc.), de la tecnología moderna (Helicóptero, Evinrude) o de cualquier otra procedencia, siempre que les guste por su sonoridad (Caraputa) o les atraiga por algún hecho concreto, como el recuerdo de algún personaje relevante que haya pasado por la zona (Capitan-sánchez).

Procuró ir recabando el mayor número de datos exploratorios posible, para poder así estar en condiciones de sacar, con un mínimo de racionalidad, las conclusiones pertinentes, apoyándome básicamente en las observaciones clínicas que voy confeccionado. Al disponer ya de un buen número de ellas, no recuerdo exactamente la cantidad, observo que el grupo de enfermedades que se dan con un mayor porcentaje corresponden a trastornos digestivos, seguidos a corta distancia por los respiratorios. En menor cuantía se dan luego las enfermedades de la *dúwap* (piel), los traumatismos, las picaduras de serpiente y otros, así en orden decreciente.

Veó que hay también muchos casos de anemia sobreañadidos a todas las otras patologías. En los pocos hemogramas

que llegó a hacer Mariví⁴ ya se veían predominar las anemias microcíticas. Y es tal el grado de deterioro producido por la anemia que algunos pacientes llegan a cuatro patas al dispensario pues no se tienen apenas en pie. En estos enfermos la piel pálida y terrosa se les descama y el pelo, frágil y descolorido, les da un aire extraño, como de “gringo”.

El síntoma más molesto que les produce la anemia no es la fatiga y el cansancio fácil, sino las fuertes pulsaciones que se notan especialmente en la región abdominal, producido por el latido aórtico, y que ellos llaman *tikatín*. Esta anemia sólo podía ser en mi opinión de naturaleza ferropénica,⁵ hemorrágica⁶ o ambas.

Me inclino por pensar en ambas causas a la vez al llegar a comprobar la gran cantidad de parásitos intestinales por los que están infestados, puesto que, aparte de producir considerables y continuas hemorragias digestivas por ataque directo de la mucosa intestinal, interfieren además en los normales procesos de absorción del hierro.

Por entonces el padre de María Teresa⁷ nos había mandado ya un microscopio, la joya más preciada que pudiera yo desear. Decido como exploración prioritaria el examen microscópico de heces, no solamente a los enfermos con síntomas digestivos sino también a todos los demás, cualquiera que fuera su dolencia a fin de tomarlos como controles. Desarrollo y pongo en práctica técnicas de identificación de parásitos, en fresco, en lugol, con hematoxilina.... Esto me lleva un gran esfuerzo, puesto que en mi vida había yo ni siquiera imaginado dedicarme a una actividad semejante. Tengo que estudiar desde el principio no sólo las técnicas pertinentes de laboratorio sino la patología parasitaria. Me resulta enormemente

gratificante puesto que los resultados son fructíferos y me siento completamente recompensado. Ya me veo, pues, dedicado casi en exclusividad a la coprología.

En relación a este tema del examen de heces me ocurre un hecho que hubiera podido llegar a altos niveles de conflictividad. Podría haber sido incluso la causa de alguna desgracia personal mía, ser motivo de mi expulsión de la zona o incluso hacer fracasar la labor del grupo DAM entre los guaruna.

Un día vienen unos emisarios conminándome a seguirles, pues mi presencia es reclamada en una asamblea de la Comunidad.

Se hallan todos los padres de familia reunidos, enzarzados en viva discusión que se acalla al entrar yo en la escena. Están debatiendo el tema único del orden del día consistente en la incomprensible, y para ellos sumamente vejatoria, manía que estaba yo teniendo de exigirles una muestra de sus heces cuando acuden a la consulta. Están indignados, algunos incluso visiblemente exaltados. Nunca hubiera yo sospechado que fuera tan denigrante para ellos mostrar un poco de sus heces.

Me veo obligado a dar una lección como si me encontrara en un aula. Con lenguaje sencillo y cortas frases, traducidas inmediatamente por Tomás, voy desvelando el misterio. Les cuento la existencia de los parásitos intestinales (ellos conocían bien los más grandes, los *Áscaris*, *námpi* como les llaman), mencionándoles que he descubierto otros muchos, más pequeños, que no se ven a simple vista y que se precisa el microscopio para, aumentando su tamaño, poder verlos e identificarlos, requisito indispensable para elegir el purgante (así llaman a la medicina que los expulsa) adecuado y curarles. Sudo tinta, pero lo que podría haber sido una catástrofe se troca en un éxito tan rotundo que a partir de entonces, cualquiera que sea la dolencia que les trae al consultorio, vie-

4 María Victoria Antón. Ayudante Técnico Sanitario. España.

5 Carencia o falta de suficiente hierro en la sangre.

6 Por pérdida continuada de sangre.

7 María Teresa Barreda. Ayudante Técnico Sanitario. España.

ne cada uno con su correspondiente paquetito de heces sin el menor recato que me entregan antes de saber yo la causa de su consulta.

A partir de entonces empiezo a ver ingentes cantidades de huevos de *Ascaris lumbricoides*, de *Strongiloides stercolaris*, *Trichuris trichiura*, *Necator americanus* (gusanos nematelmintos parásitos del intestino), quistes de *Entamoeba histolytica*, de *Giardia lamblia* y otros que pasan a serme extremadamente familiares. Me atrevo también a raspar la piel de los alrededores del ano y depositar el resultado sobre el portaobjetos: hay puñados de huevos de oxiuros.

Llego a simplificar esta técnica sencillamente pegando un pedacito de cinta de papel adhesiva transparente en las inmediaciones del ano, de forma que al retirarla viene con toda una colección de huevos adheridos a ella. Pegándola a continuación sobre el portaobjetos puedo contemplar a mis anchas toda la cosecha e incluso hacer un recuento.

Voy anotando muestra por muestra los hallazgos y su densidad por campo. Me confecciono una estadística por la cual se me pone de relieve, en toda su crudeza, la elevada prevalencia de la parasitosis intestinal. Prácticamente no hay nadie que no esté infestado, poco o mucho, casi todos mucho. Y algunos, muchísimo. Alguien me trae su muestra de heces en la que no se ve otra cosa que un amasijo de huevos, sin apenas residuos fecales. Es dramático.

Así como voy examinando las heces de mis pacientes al microscopio se me revela otra dimensión de la vida, vida dentro de la vida. Todo un mundo animal, con gran diversidad de especies, viviendo embutido dentro de otro. Un submundo biológico.

Aprendo a identificar con soltura los huevos de los *tricocéfalos* (*Trichuris trichiura*, Linneo, 1771) semejantes a un ba-

rril o a un limón, con triple cubierta, la más externa de ellas intensamente coloreada de ocre (¿bilis?), con dos claras y bulbosas prominencias, una en cada extremo.

Estos gusanos viven en el intestino ciego, o en la última porción del íleon, o en el mismo apéndice. Son de color rojizo y tienen las tres quintas partes anteriores de su cuerpo finísimo como un pelo, de ahí le viene su nombre de trico (pelo) cefalo (cabeza). Miden cerca de 5 centímetros de longitud, pero normalmente no se les puede ver directamente en las heces puesto que viven como quien dice incrustados en la mucosa del intestino, de la que se alimentan. Solamente en casos de intensísima parasitación aparecen en las heces gusanos enteros, como pelitos rojizos. Entonces por este detalle yo deduzco la gravedad del caso.

Cada hembra de este gusano pone según dicen los expertos una media de 5.000 a 7.000 huevos diariamente, que al ser expulsados por el enfermo en su defecación quedan incorporados al suelo sobre el que defeca.

La humedad y el calor hacen que se desarrolle el embrión en su interior y, pasados unos catorce días, si de cualquier forma han llegado a la boca y son tragados por alguien, eclosionan en el intestino delgado al disolverse sus cubiertas, y queda así libre la larva que se incrusta en las criptas intestinales donde vive y se alimenta.

Los niños son las víctimas más propicias por andar arrastrándose por el suelo, sobre todo si es en lugares más frecuentados por ellos, como en los entornos de las escuelas, pues los contaminan con sus propias defecaciones. Estos niños tienen indefectiblemente el abdomen globuloso, que ya denota desde lejos su estado de parasitación.

Suelen lesionar el intestino produciendo prolongadas disenterías y anemias recalcitrantes, con enteritis regional inclu-

so apendicitis; pero también y quizás más los síntomas son de tipo tóxico, a manera de una intoxicación general, como nerviosismo, inquietud, insomnio, anorexia, urticaria inexplicada... etc.

El diagnóstico es claro y definitivo al observar los huevos, inconfundibles, o incluso el gusano entero, en las heces. Para combatirlo dispongo de Mintezol (R) (Tiabendazol), Tiabendazol -un potente vermífugo- que deben tomar en dosis diarias de unos 25 mg por kg de peso por lo menos durante quince días.

A veces al deshacer el paquetito que traen primorosamente confeccionado con una hoja, conteniendo la muestra de heces, veo ya unos gusanitos blancos de no más de un milímetro moviéndose entre ella. Son los *strongiloides* (*Strongiloides stercoralis*, Bavay, 1876).

Estos gusanitos son las larvas del parásito, que completan su crecimiento una vez depositadas en el suelo. Son muy activos de forma que al ponerse en contacto con la piel de alguien la atraviesan fácilmente llegando hasta un vaso sanguíneo en el que se introducen.

Por el torrente sanguíneo llegan hasta los pulmones. Allá, atraídos por el oxígeno del aire que hay en los alvéolos pulmonares, atraviesan la pared del vaso sanguíneo y se abren paso hacia los alvéolos, cuya pared atraviesan y penetran en el espacio alveolar. Ascienden luego por los bronquiolos, después por los bronquios y finalmente por la tráquea hasta la faringe, donde son deglutidos hacia el intestino.

Durante todo este camino han ido experimentando un proceso de maduración, de forma que a su paso por el árbol respiratorio normalmente ya son lo suficientemente adultos como para aparearse. Así, cuando llegan al intestino, las hembras ya están poniendo huevos, varias docenas por día, de los que

salen larvas que son expulsadas con las heces y empieza de nuevo el ciclo.

Los gusanos adultos se quedan en los tramos altos del intestino (el duodeno y primer tercio del yeyuno). A veces se dan casos de autoinfección, atravesando las larvas directamente la mucosa intestinal, pasando al torrente circulatorio y regresando a través del aparato respiratorio de nuevo al intestino. Este tipo de parasitación es más frecuente encontrarla en adultos que no en niños.

Entre otras lesiones produce un intenso prurito en el lugar de la piel por donde penetraron, a veces con una pequeña hemorragia local, muy pequeña, petequiral, y una intensa urticaria generalizada, bronquitis rebeldes con tos especialmente nocturna, diarreas con mucosidad, anemia, deshidratación, caquexia (delgadez extrema) e incluso llegan hasta la muerte del enfermo.

Al ver una persistente diarrea con moco y dolor en epigastrio hay que pensar en este tipo de parasitosis. Si en sangre la eosinofilia (elevado porcentaje de Eosinófilos en la sangre) es llamativa y además se pueden ver larvas en las heces, el diagnóstico ya es seguro. El tiabendazol es también el remedio de elección, en dosis más fuertes de 50 mg por kg de peso y por dos días seguidos.

Sin embargo el hallazgo más frecuente que encuentro casi siempre bajo el microscopio al examinar las heces es el de unos huevos elípticos, de unas pocas micras de tamaño, claros, lípidos, transparentes como el cristal, bi o tetranucleados, según el grado de evolución; a veces hay ya una larva retorciéndose en el interior del huevo, que en algunas ocasiones hasta veo eclosionar: son huevos de un *anquilostoma*, una uncinaria, típica de América, que la vienen llamando *Necator americanus*, un gusano de entre 7 y 11 milímetros de

longitud que vive también parasitando en las primeras porciones del intestino delgado de la gente.

Tiene en su boca unas piezas como lancetas con las que va perforando la mucosa intestinal hasta topar con un vaso sanguíneo, que rompe y sorbe la sangre que de él mana y de la que se alimenta. Se calcula en 0.6 ml de sangre y día la que consume cada gusano. Segrega una especie de saliva anticoagulante que impide se restañe la hemorragia para así ir alimentándose hasta saciarse. Es tal el poder anticoagulante de esta secreción que una vez abandonado el lugar sigue manando sangre ininterrumpidamente de la herida producida.

Las hembras ponen unos 9.000 huevos por día, que son depositados en el suelo con las heces del enfermo al defecar. Al poco tiempo eclosionan, naciendo de ellos una larva que reptar y busca lugares prominentes donde esperar el paso de un futuro huésped al que se pega a la piel. Casi siempre es en el pie, eligiendo de preferencia el espacio interdigital.

Allí perfora la piel ocasionando un intenso prurito, sensación de quemadura, edema, eritema. Busca y alcanza un pequeño vaso sanguíneo en el que penetra. Por el torrente circulatorio venoso llega, igual que los tricocéfalos, a los pulmones, atraviesa a los alvéolos pulmonares produciendo pequeñas hemorragias (neumonitis atípica), asciende por el árbol bronquial, llega a la faringe y allí es deglutido hacia el aparato digestivo, quedándose en el duodeno donde se reinicia el ciclo.

Es tal la sangre que se pierde a causa de este parásito que el principal trastorno que produce es una anemia hipocroma microcítica,⁸ con una gran falta de hierro. Los enfermos llegan a tener el cabello seco, sin vida, descolorido. Los niños hasta

parecen “gringos”, de rubios que se vuelven. Se les produce también un edema en la cara, hinchándoseles los ojos. El abdomen también se pone globoso. Con todo ello adquieren estos niños un aspecto inconfundible, con su mirada lánguida y triste, a causa de las escasas fuerzas de que disponen.

Se les disminuyen también las secreciones hormonales, y se les retrasa la pubertad. Parece un cuadro grave (y lo es), como de enfermo avanzado, con los riñones destrozados, nefrótico. Un desastre.

Para tratarlos administro tiabendazol tres días seguidos, repitiendo de nuevo a los quince días. Tengo que tratar concomitantemente la anemia con sulfato o gluconato ferroso.

Este gusano parásito, según dicen los entendidos, no parecía encontrarse en América hasta que fue importado de África con la llegada de los esclavos negros. En el bosque húmedo tropical del Amazonas parece haber encontrado el clima ideal donde desarrollarse y expandirse de forma que ha llegado a ser el auténtico terror y la principal causa de morbilidad y mortalidad entre la población humana selvícola.

Fue bautizado por los científicos como *Necator* (matador) americano. Los infestados manifiestan una dolencia conocida en América como “pereza” o “anemia tropical”.

Viendo todo este panorama comprendo sin ninguna duda, y así lo decido firmemente, que lo realmente útil para vencer este enorme reto que se ofrece ante mí no es otra cosa que la educación sanitaria: que vean ellos mismos con sus propios ojos la dimensión del problema, que comprendan sin lugar a ninguna duda cómo se transmiten los parásitos y finalmente cómo pueden evitar la transmisión de los mismos de una forma sencilla: con el uso de letrinas.

8 La anemia *hipocroma microcítica* se caracteriza por escasos glóbulos rojos, pequeños y pálidos, debido a factores carenciales, especialmente de hierro.

Ya tengo ante mí la ineludible tarea de organizar y llevar a cabo, en serio, un programa de educación sanitaria, de inculcar nociones básicas de higiene al mayor número posible de personas, por una parte. Y de otra, de forma simultánea, debo organizar un plan para que el mayor número de gente llegara a usar letrinas.

Entonces empiezo a estudiar concienzudamente sobre qué tipos de letrinas se adaptarían más a su idiosincrasia, que no contaminen la superficie del suelo, ni las aguas superficiales ni subterráneas, que no permitan el acceso de insectos ni otros bichos a las excretas, que no precisen una manipulación, que no desprendan olores ni resulten demasiado desagradables y, sobre todo, que sean factibles.

Tengo que hacer algo para estar en condiciones de poder ofrecerles la posibilidad de disponer de letrinas adecuadas. Para ello me ilustro en las publicaciones de la Organización Mundial de la Salud, que de ello sabe un rato largo. Tras un proceso de evaluación de los medios disponibles, opto por el sistema de letrina en pozo excavado para las familias, y el sistema de pozo anegado con filtro de arena para las escuelas.

La abertura de la letrina, tanto de unas como de otras, queda cubierta con una losa a la turca, de modo que el usuario en posición naturalmente agachada pueda colocar los pies sobre unos resaltes que los mantenga resguardados. El orificio de la losa, en forma de ojo de cerradura, es lo suficientemente amplio para evacuar a gusto pero no tanto como para que se cuele por él un niño dentro. Redacto el proyecto y me pongo manos a la obra.

Empiezo por fabricar en madera el molde para la losa turca, de la que el modelo WHO 7137 me parece ideal, pues tiene unas medidas de 1 m^2 y 7 cm de espesor, y precisa sólo para su fabricación una bolsa de cemento, ocho varillas de hierro para la armadura, y ripio, del que hay más que suficiente en

el río. El costo viene a salir por unos cien soles, prácticamente asequible para cualquiera.

Esta losa de cemento armado es lo suficientemente sólida y resistente para aguantar el peso del aguaruna más pesado y para persistir largamente en aquel clima. Una vez hecho el molde, me pongo a fabricar varias losas de prueba y para que me queden de muestra para poder ofrecérsela al primero que se atreva a usarlas. Funcionan. Lo peor es el transporte, pues entre su peso y su tamaño es imposible llevarlas en una canoa. Pero en el bote empezamos a repartirlas.

Para las escuelas, lugar de intensa infestación por la gran concentración de niños que defecan en los alrededores, adopto un sistema híbrido entre pozo anegado y fosa séptica, a efectos prácticos de construcción, con eliminación del efluente a través de un filtro de arena. Bien entendido que los alumnos de promotor de salud participan activamente en todo el proyecto, a fin de que nada de ello les sea ajeno. Luego se le entrega al maestro un plano de la instalación para que sepa bien dónde y cómo quedan los elementos enterrados.

La instalación queda cubierta por una caseta o garita cuyas paredes de caña brava olean convenientemente el interior del reducto sin permitir la visión del interior y dejar a salvo la intimidad del usuario. La filtración a su través de luz natural es suficiente, y el acceso en zig-zag evita el uso de una puerta. La cubierta queda resuelta con una plancha de calamina inclinada.

Otra dolencia muy común, especialmente entre los niños, es un fuerte picor en los pies, tobillos y piernas. Examinándoles estas regiones se observan en la piel unas excoriaciones debidas al rascado, entre las que se distinguen ronchas, pápulas y pústulas. Con la punta de una aguja, o de una espina, como hacen los aguaruna habitualmente, se puede descubrir dentro de la pápula un bichito rojizo de apenas un milímetro



El grupo DAM en Yampits

de tamaño. Es lo que ellos llaman un *isango*. Este animáculo resulta ser la larva hexápoda de un arácnido, un ácaro trombidoideo vulgarmente conocido como garrapatilla roja (*Trombicula alfreddugesi*).

Estos bichos ponen sus huevos en el suelo, en las hierbas o arbustos bajos, de los que nace la larva antes mencionada. Las larvas, muy activas, persiguen a pequeños roedores, pájaros, serpientes, sapos, etc. y se fijan en su piel, de la que se alimentan. También lo hacen en otros animales más grandes

y, por supuesto, en los humanos, sobre todo en los niños, que habitualmente se arrastran por el suelo.

En los humanos tienen preferencia por el folículo piloso, en el que clavan su aparato chupador para alimentarse. La lesión que causan al clavarlo y el efecto irritante de su saliva producen una intensa reacción inflamatoria local, responsable de la pápula rojiza y pruriginosa que nosotros vemos y en cuyo interior se encuentra el bicho. Estas pápulas llegan a formar extensas ronchas por la extravasación de la sangre, e incluso se infectan acabando en pústulas llenas de pus.

Entre los dedos o en las plantas de los pies se ven con frecuencia grandes acúmulos de estas pústulas, difíciles de distinguir a veces de otras afecciones como sarnas y tiñas. Las lesiones alcanzan también cotas más altas, viéndose también en las ingles, escroto, cintura y hasta en las mamas. Un desastre.

Estos bichos suelen ser vectores de virus y rickettsias que, al ser inoculados a los humanos, producen enfermedades de curso febril. En algunos casos son de suma gravedad, como se ha demostrado en otras partes del mundo, como la fiebre llamada *tsutsugamushi* en las riberas de los océanos Índico y Pacífico, cuya mortalidad llegó a alcanzar el 60 %. Es posible que las fiebres que nosotros apellidábamos como “masculinas” por haberlas sufrido especialmente los hombres de Yampits fueran contagiadas por este vector.

Una vez bien alimentada la larva cae al suelo en el que sigue su metamorfosis primero en ninfocrisálida, luego en ninfa, después en imagocrisálida y por fin como ácaro adulto, dispuesto a poner más huevos de los que nacen larvas hexápodos, y vuelta a empezar. Alrededor de 55 días suele tardar el ciclo completo.

Aparte de sacarse los *isangos* uno a uno del interior de la pápula, como hacen los aguaruna en sus ratos de ocio, se obtiene mejor resultado aplicando alcanfor fenolado, DDT con polvos de talco o, mejor aún, gammexano sobre la región de la piel afectada.

Hay algunos individuos que me vienen con la piel tan dañada que no sé por dónde empezar, pues su superficie es todo un compendio de escoriaciones, ronchas, pápulas, pústulas, costras y, muchas de estas lesiones las encuentro ya colonizadas hasta por larvas de dípteros.

Es frecuente que se me presente alguien con una mano inflada, como un guante de boxeo, rendido por el dolor. Son abscesos palmares, con la mano entera rellena de pus por la infección de una herida. Les hago una incisión con el bisturí en el punto que me parece más adecuado, a veces dos, y dejo manar el pus, que sale como la leche condensada. Para que se termine de evacuar les dejo dentro un drenaje que voy retirando poco a poco en los siguientes días. Al absceso le llaman chupo.⁹

Una noche cerrada se presenta en mi casita Alfredo Wisúm y me dice que por favor vaya a su casa pues tiene un grave problema. Que una noche así vengan a por mí, aduciendo un grave problema entiendo la extrema importancia del caso, por lo que me levanto sin dudar y vamos para allá.

Alfredo vive en la banda opuesta, río arriba, una vuelta nomás. Nos metemos en su canoa. Yo me veo obligado a *tanganear*¹⁰ para que Alfredo, como experto, pueda *poppear* y dirigir la embarcación. Manejar la tangana no es ninguna broma de día, pues hay que saber dónde y cómo se afianza sobre el fondo del río. De noche, la dificultad se ve elevada al infinito, y más en noche cerrada.

Para mantener mis manos libres sujeto la linterna metida en la boca, y con ella intento iluminar la orilla del río, para tener una referencia de por dónde vamos. Me caigo varias veces al agua al resbalarse la tangana al hacer fuerza contra el fondo del río. Pocas veces he maldecido mi profesión, pero ahora lo hago fuerte y repetidamente. Mojado como una sopa llegamos a la casa de Wisum y encuentro a Úgkum Kántuash que está fiambre, bien muerto. Me cuenta Alfredo que había llegado aquella tarde a su casa muy cansado y con mucha

9 Del quechua *chupu*, tumor. [NdE]

10 Pértiga con la que, apoyándose en el fondo del río, empujan la canoa contra corriente. [Del quech. *tanqa*, empujar. NdE]

sed, tras haber estado todo el día *mitayando*¹¹ (cazando). Le dio masato bastante, que tragó con avidez. Se puso malo. Se puso peor. Se murió. Wisúm estaba asustado, pues temía ser acusado como autor de aquella muerte.

El cadáver de Úgkum está sentado recostado contra un horcón de la casa. Cuando voy a examinarle y cambiar su postura, se desprende un líquido oscuro, negro, brillante, maloliente, por su ano. Comprendo entonces inmediatamente que se trata de una melena¹² y tranquilizo a Alfredo diciéndole que la causa de su muerte habrá sido sin duda alguna aquella hemorragia digestiva. Recojo una muestra para analizarla a la mañana siguiente en el laboratorio.

Encuentro efectivamente lo que me temía: todo lo que se me ofrece a la vista bajo el objetivo del microscopio son huevos del anquilostoma *Necator americanus*, una pura masa de huevos con apenas algún resto de fibra de yuca. Muchos de ellos están larvados, retorciéndose la larva dentro del perímetro elíptico de su cáscara. Alguna larva navega ya libre por entre todo aquello. Se lo muestro a Tomás, mi ayudante, para que no se le olvidara nunca aquel espectáculo.

Le explico a Tomás que la infestación de tanto parásito debía haber producido una herida sangrante en el duodeno de aquel hombre, provocándole una fatal hemorragia (causa de su insaciable sed), que le llevó hasta la muerte.

Para ilustrárselo cojo un trapo, lo doblo en varios pliegues entre los que dejo un bastoncillo, y echo encima un chorrito de ácido sulfúrico, lo que provoca inmediatamente un agujero en el trapo dejando el bastoncillo al descubierto.

“¡Mira!”, le digo, “estos parásitos han hecho una herida en su estómago. El jugo del estómago, que es un ácido semejante a este líquido que acabo de echar sobre el trapo, actuando en la herida descubierta ha alcanzado una vena y la ha destruido. Entonces ha manado la sangre produciéndose una hemorragia que, al no haberse podido cerrar, ha llegado a acabar con su vida”.

Esta misma explicación es la que expone luego Tomás con sus propias palabras y expresiones ante la asamblea de la comunidad, reunida para deliberar si aquella muerte era o no era de causa que se pudiera inculpar a alguien. El éxito obtenido con su demostración (le dejé un frasquito con un poco de ácido sulfúrico) deja libre al pobre *Wisúm*.

Viene de vez en cuando alguno que le ha picado la “víbora”. Vienen con el miedo plasmado en su rostro y se dejan hacer cualquier cosa, lo que sea, con una entrega total, tal es el pánico que les causa. Primero examino la zona donde presumiblemente ha sido picado. Suele estar tumefacta, hinchada. En el centro de la región afectada, casi siempre la pantorrilla, se pueden distinguir dos puntitos sangrantes, correspondientes a la picada de los colmillos venenosos. Por la distancia entre ambos puedo colegir cuál debía ser el tamaño de la serpiente y, en consecuencia, la importancia del accidente. Muchas veces sin embargo no encuentro la señal de los dos puntitos, sino toda una ristra doble de pequeños puntos, signo indiscutible de haber sido mordido por una culebra no venenosa, en cuyo caso los despacho con un simple analgésico.

Al asegurarme del carácter venenoso del causante, les instilo una gota de suero antiofídico en la conjuntiva, debajo del párpado, para chequear su sensibilidad, ya que es un suero heterólogo.¹³ Si no se produce ninguna reacción tengo la se-

11 Del quechua *mit'a*, turno de trabajo, peón. Se emplea para referirse al hecho de ir a cazar. [NdE]

12 Hemorragia digestiva alta, con sangre digerida, negra como el alquitrán.

13 Procedente de otra especie animal, en este caso, del caballo.

guridad de que tolerará perfectamente el suero y se lo puedo inyectar en vena sin temor a un choque anafiláctico.¹⁴

Les inyecto una, dos, tres o cuatro ampollas, dependiendo del tamaño e importancia de la serpiente. La mitad de la dosis se la pongo intravenosa, la otra mitad intramuscular. Suelo tratar también con gluconato de calcio, cortisona, dipirona y un antibiótico a fin de controlar al mismo tiempo la reacción alérgica, el dolor y la infección. No se muere ninguno de los tratados, cuando lo habitual es que fallezcan irremisiblemente entre espantosos dolores.

Hay unos mosquitos, los flebótomos, que parecen vivir y reproducirse en las copas de los árboles, en las pequeñas colecciones de agua de lluvia que se acumulan en los huecos de las hojas y de las inflorescencias.

Al tener que abrir una chacra, la tala de los árboles hace que el calvero practicado quede infestado de estos pequeños mosquitos entre la maleza y ramaje acumulado en el suelo, por lo que no es raro que los hombres participantes se vean atacados por sus picaduras.

Muchas especies de estos flebótomos (*P. migonei*, *P. whitmani*, *P. pessôai*, etc.) se han demostrado vectores de un terrible microbio protozoario, un tripanosoma identificado como *Leishmania braziliensis*, que lo adquieren al chupar la sangre de los monos (se ha comprobado en macacos, perros, gatos, ratas y otros roedores silvestres) y otros pequeños mamíferos arborícolas que son los reservorios naturales de este tripanosoma.

La molesta picadura suele ocurrir en el tercio inferior de la pierna donde llega a formarse una gran úlcera que los aguaruna llaman *kúchap*. Es una úlcera trazada como a compás,

grande de unos 5 cm. de diámetro, perfectamente redonda, de bordes nítidos, fondo liso y sonrosado cubierto parcialmente de un exudado purulento. Es indolora, de forma que se puede rascar su fondo sin que el afectado se queje. Extendiendo este exudado y teñido con la técnica de Wright, se observan al microscopio con objetivo de inmersión una gran cantidad de macrófagos llenos de unos corpúsculos ovoideos. Son las *leishmanias*. El diagnóstico está así hecho.

Otras veces al examinar el exudado de estas úlceras veo, en lugar de *leishmanias*, otros corpúsculos extracelulares, libres, como granos de trigo. Estas úlceras son de etiología distinta, son las llamadas úlceras tropicales, que se curan perfectamente con penicilina.

Pero no siempre es tan sencillo, pues muchas de estas úlceras se encuentran llenas de pus y de materia putrefacta, entre la que pululan larvas de insectos dípteros, lo que hace su diagnóstico un poco complicado.

Un día, espontáneamente, esta *kúchap* empieza a resolverse y llega a cicatrizar. Parece que se ha curado. Pero al cabo de varios meses el afectado empieza a sentir una especie como de coriza, de molestia en las fosas nasales, que se vuelve crónica, mejora, empeora, va y viene pero a la larga progresa, se hace más presente y llega a ser verdaderamente molestia. Se llega a ver que no es un catarro. Llega un momento que se le observa el tabique nasal perforado. La destrucción avanza, asomándose al exterior, dando a la nariz un aspecto de pico de loro. Posteriormente va desarrollándose en su interior una granulomatosis que transforma la mucosa y todas las fosas nasales en una especie de frambuesa, dificultando el paso del aire y, por tanto, la respiración.

La enfermedad avanza afectando la rinofaringe, dando una voz gangosa. Sigue avanzando y alcanza la faringe. Ahí la deglución llega a ser dificultosa. La muerte no está lejos, tanto

14 Reacción alérgica tan intensa que la tensión arterial cae a cero.

por asfixia como por inanición, pues no pueden ni respirar ni alimentarse correctamente. Esta es la enfermedad llamada *búshu* por los aguaruna, que en Perú llaman vulgarmente Uta, es decir, la Espundia. Es una *leishmaniasis mucocutánea*.

El único tratamiento digno de consideración que nos ofrece la Medicina son las sales de antimonio. Repodral^(R) es sido el más conocido, aunque un laboratorio francés, Rhône-Poulenc, fabrica actualmente un preparado de esta composición, el Glucantime^(R) o antimonio de metil-glucamina.

El tratamiento es penoso pues se recomienda inyectar una ampolla intramuscular diaria los dos primeros días, dos ampollas el tercero y luego cuatro ampollas diarias hasta completar los 17 días de tratamiento. Realmente parecen remitir parcialmente, pero al cabo de algunos meses vuelven igual o peor que antes.

A nuestro buen amigo y compañero Juan Posadilla¹⁵ le descubrimos un día una buena úlcera en un tobillo, un *kúchap* lleno, además, de larvas de mosca. Tiene leishmaniosis en el exudado, o sea que el diagnóstico no ofrece dudas. El tío no había dicho nada a nadie y se lo estaba curando como podía, él solito. Menuda regañina le echa Emilio Serrano¹⁶ mientras le saca las larvas una a una. Le inyectamos el tratamiento completo de Glucantime y la úlcera parece remitir “ad integrum”.

La atención de enfermos, la resolución de casos puntuales de salud, tiene que ser forzosamente el esfuerzo prioritario en mi papel de médico al frente del departamento de Salud del Proyecto DAM.

15 Juan Posadillas. Ingeniero Agrícola. España. Murió ahogado en el Marañón, el 25 de julio de 1975.

16 Emilio Serrano. Ingeniero Agrónomo. España. Actualmente jubilado, colabora *ad-honorem* con el Programa de Formación de Maestros Bilingües de Aidesep, en Iquitos, al que dedica varios meses al año.

Y no puede ser de otra manera porque ésta es la demanda de los aguaruna y, por tanto, no les podemos decepcionar. Porque ¿de qué le sirve, por ejemplo, a Tatakúra Pijúshkum que le estuviéramos hablando de letrinas, de aguas potables o desinfecciones del suelo, cuando él lo que necesita es poder respirar y poder tragar, tan afectado como se encuentra por el *búshu*?. O a Isidro Kujikát ¿qué le importan tantas monsergas, cuando su *uchijí*, su hijito, tiene la barriga hinchada y no se le para la diarrea fea y maloliente?

La acción de asistir a un enfermo es, pues, imprescindible dado el carácter de urgencia de los problemas de salud, por encima de cualquier otra consideración. Incluso las acciones sobre otras áreas de trabajo del Proyecto se ven afectadas y supeditadas, por extensión, a las del médico.

Sin embargo, enfocándolo bajo el objetivo de la razón, no debía de ser ésta la actuación prioritaria, como he dicho antes, pues el tema de fondo en materia de salud no es otro que la falta de **higiene**, y para combatirlo nada mejor que la **educación sanitaria**. Por ello, sin dejar de asistir a los enfermos del día, empezamos a desarrollar y poner en práctica unos cursos de promotores de salud, siguiendo las directrices de nuestro Proyecto de Desarrollo Integral, tratando con ello de conseguir para ellos también una autonomía en el campo sanitario.

En nuestra opinión era posible adiestrar a algunos nativos en los conocimientos médico-sanitarios imprescindibles para diagnosticar, tratar y, sobre todo, prevenir las enfermedades y problemas de salud más habituales entre ellos.

La idea del curso de sanitarios la basamos pues en capacitar a un grupo reducido, constituido por uno o dos jóvenes de cada comunidad, no más de doce a la vez, durante un año, y por módulos de no más de una semana al mes.

Los jóvenes participantes deben ser elegidos por su propia comunidad, a fin de que ésta no pierda el control sobre sus integrantes. Los candidatos desde luego deben estar interesados en el tema de la salud, ser lo suficientemente avispados y dominar mínimamente el español para aprovechar al máximo la enseñanza. Siendo reducido el grupo ésta puede llegar a un nivel prácticamente personal y obtener en consecuencia un mayor rendimiento, teniendo en cuenta la dificultad idiomática y la carencia de conocimientos básicos suficientes.

El motivo de no prolongar por más de una semana los módulos es para no sustraer al alumno demasiado tiempo de su familia, ya que, siendo la mayoría de ellos padres de familia con sus responsabilidades, deben poder atender sus necesidades sociofamiliares, cazar, pescar, etc.

Los que habitan en comunidades río arriba acuden por sus propios medios, aunque sea bajando en balsa. Los que viven río abajo son recogidos por el bote. Al finalizar, la operación se hace al revés: los de abajo se lanzan en las balsitas que han usado los de arriba, y estos son acompañados por el bote río arriba.

El curso lo impartimos entre todos, repartiéndonos las materias: Pilar¹⁷ les enseña Castellano, Geografía e Historia; Perico García Contabilidad y Gestión de Empresa; Feli los cuidados de enfermería, las técnicas de administración de medicamentos, la práctica de curas y la atención de los niños; yo les hablo de medicina.

Estructuro mi enseñanza médica por capítulos, considerando en cada capítulo un aparato del cuerpo humano. Tratamos el cuerpo humano desglosado en aparatos, estudiando en primer lugar cómo está constituido, cómo lo forman sus componentes, es decir la anatomía. Por ejemplo el aparato

locomotor está formado por los huesos, como el entramado de la casa, que sostiene todo el cuerpo que, como es móvil y no estático, sus diferentes secciones deben poder moverse unas sobre otras mediante las articulaciones gracias a la fuerza que sobre ellas ejercen los músculos, que forman la carne, mediante los tendones, que actúan como cuerdas, etc. etc. Una vez asentado bien el concepto estructural del aparato en cuestión y resueltas sus dudas y preguntas capciosas pasamos a tratar de cómo funciona, es decir, la fisiología, en todas sus posibles formas, y procurando traer a colación ejemplos prácticos. A continuación pasábamos a exponer las diferentes formas de cómo se puede estropear, es decir, la patología propiamente dicha, con exposición de las enfermedades más comunes que se les pueden presentar, para acabar proponiendo las soluciones o remedios que disponemos para ello, o sea, la terapéutica, o aplicación de los remedios.

Es admirable el interés que demuestran en aprenderlo todo. Tienen una avidez de conocimiento rayana en la obsesión. Y pocas veces me he encontrado en situaciones tan gratificantes al constatar el elevado grado de comprensión de estas gentes por conceptos tan nuevos para ellos, pues hay que entretenerse en disquisiciones físico-químicas sobre presión, temperatura, elasticidad, dureza, oxidación, ósmosis, etc. etc. Las clases son amenizadas con preguntas insólitas que conllevan siempre su carga de ironía, típicamente de los aguaruna.

Feli ilustra muy bien las lecciones con sus dibujos aclaratorios y muy didácticos. Y cuando uno de los alumnos de la comunidad de Wawaim consigue un bastidor de serigrafía de unos extranjeros, aprovechamos esta técnica para mejorar las ilustraciones.

Pero no estamos satisfechos con este programa, que consideramos incompleto. Tomamos la firme decisión de incluir una asignatura de medicina tradicional aguaruna a fin de

17 Pilar Herranz. Profesora de Educación General Básica. España.



En el bote yendo a la boda de Feli y Guillermo a la guarnición Chávez Valdivia. De izquierda a derecha: Ana López Fernández (con pañuelo en la cabeza), Felipe Shimbukat (motorista), Emilio Serrano Calderón (con sombrero blanco) y María Cristina García Velicia. Detrás hacia la derecha, Juan Posadilla Santos y dos alemanes que estaban de paso. En el extremo derecho, Perico con la guitarra y abajo en el centro, Quiaco.

aprovechar al máximo el bagaje cultural de que disponen y evitar así que se pierda. Para ello contratamos a un *muúnta* (personaje relevante), que dejamos sea elegido por ellos mismos, el cual les adiestra en los secretos de su medicina ancestral.

Para alojarlos habilitamos el antiguo dispensario de Yampits disponiendo en él suficientes literas para todos. Ellos mismos se cocinan a su gusto. Es admirable el interés y diligencia que demuestran, acuden con puntualidad a la cita, cumplen con sus deberes y prácticas.

Cada uno de ellos en su comunidad actúa luego de promotor de salud, es decir, divulga sus conocimientos en materia de higiene y prevención al resto de componentes de su comunidad; emprende acciones sanitarias como desparasitación y desinsectación de casas, gallineros, etc.; promueve la habilitación y acondicionamiento de caminos, letrinas, traídas de aguas; administra el botiquín comunal; participa en las campañas de vacunación, etc. etc.

Resulta tan intenso el curso que temen “loquearse”. Aparte de las “lecciones” impartidas, “viven” el ejercicio de la Medi-

cina junto a mí, especialmente Tomás, que me sigue como la sombra al cuerpo.

Al final del curso emprendemos un viaje con todos ellos a la costa y a Lima, a manera de viaje fin de carrera, con la finalidad de que acaben ilustrándose en la práctica.

Llevan varios días sin poder dormir de la emoción. Al iniciar el viaje, todos metidos en el bote, el motor no arranca (creo que Felipón lo hace a propósito), reinando un silencio sepulcral, todos con el corazón en un puño.

En Chiclayo aprovechamos para ir a la playa al encuentro con el mar y para que lo prueben. Tan insólito es para ellos la gran extensión de agua, inimaginable en su mundo, como el hecho de que sea salada, pues la sal es un bien tan escaso en la selva que constituye un auténtico tesoro. Todos, sin excepción, van a probar el agua, incrédulos. Preguntan: “¿Dónde está la banda?” (la otra orilla del río), “¿de noche dónde paran los barcos para dormir?”, y así.

Alguien por la calle nos grita: “¡Ahí van Jesucristo y los doce apóstoles!”. Es que yo, con el pelo largo en abundante melena y barba florida, voy seguido por todos estos muchachos formados en fila india.

Visitamos el Hospital de Chiclayo, que aunque no será gran cosa les permite hacerse una idea de la complejidad que puede llegar a alcanzar la atención sanitaria. En Lima visitamos el aeropuerto, donde pueden ver con sus propios ojos y de cerca un “chorro», como llaman ellos a los jets que sobrevuelan la selva a gran altura y de los que solamente ven la estela. Vamos también al puerto del Callao donde contemplan los grandes barcos. Creo huelga relatar el asombro y admiración al contemplar aquellas grandes moles flotando en el mar.

Una visita que les resulta interesantísima es a unos laboratorios farmacéuticos donde pueden ver la penicilina G, por ellos tan admirada, en auténticas montañas de polvo blanco, y comprobar cómo es envasada en los frasquitos que tan bien conocen, alineados en series interminables dispuestos en largas cadenas que los dirigen de unas a otras máquinas.

Vamos finalmente al museo etnológico. Ahí se me desperdigan, lo que me produce una cierta congoja, aunque sé que no se atreven a salir solos del recinto. Un gran alboroto llama mi atención en un sector del museo donde se exponían una buena colección de vasijas antropomorfas de la cultura Chimú. Allí están todos arremolinados ante una de las vitrinas, partidos de la risa, señalando impudicamente una de las vasijas. “¡Mira Shajján!, ¡ahístá Shajján!, ¡mira ve!, ¿no le ves?”. Efectivamente, la vasija que están señalando es el vivo retrato de Shajján, un aguaruna del río Cenepa.

Vamos también a visitar *Villa El Salvador*. Michel Azcueta y Javier Lou habían iniciado sobre el año 69/70 una arriesgada labor entre los inmigrantes que, procedentes de la sierra, cholitos les llaman en Perú a los serranos (quechuas), se iban instalando sobre la arena del desierto en las afueras de Lima. Con un leve e improvisado cerco de estera a su alrededor a manera de casa y sus cuatro bultos, iban formando ya un conjunto humano de apreciables dimensiones, por lo que Michel y Javier decidieron ir a echarles una mano. Su ayuda llegó a ser definitiva para organizarse, dotarse de servicios, y hasta llegar a atraer la atención mundial, pues en apenas una década aquel incipiente y desordenado núcleo se habrá convertido en una ciudad de más de medio millón de habitantes admirablemente organizada. Por su reconocido mérito les será concedido el premio Príncipe de Asturias a la Cooperación.

Pues allá vamos con el objeto de que vean y experimenten de primera mano y en directo, en su cruda realidad, lo que es la supervivencia precaria, desesperada, sin apenas perspectivas de éxito. Michel y Javier les ponen en contacto con un grupo de jóvenes aproximadamente de su edad con el que de inmediato conectan, conversan, juegan, comen, ríen, todo en admirable armonía.

Es tan gratificante la experiencia entre la selva y el desierto que proponemos establecer un sistema de intercambio entre ellos, de forma que les devuelvan la visita en la selva, como así se llega a hacer.

Todas estas vivencias, desde la enseñanza misma que se les imparte hasta este contacto íntimo con otros nativos de distinta procedencia, son más que suficientes para abrirles los ojos a un nuevo mundo, más ancho, más complejo, necesario e imprescindible contar con él en los tiempos que vivimos, que les sirve para ser más conscientes de lo suyo, ser más solidarios con ellos mismos pues les permite verse mejor como pueblo homogéneo, como familia, ante aquella gran diversidad de gentes tan distintas. Es decir que les esta experiencia les supone no sólo un factor de cohesión entre ellos mismos, dándoles conciencia de pueblo, sino que les hace solidarios con el mundo exterior, los *apáchi* que ellos siempre habían llamado. ○

El DAM en la tierra de los MAM

Trazos de la vida con Perico

Emilio Serrano Calderón

En memoria de Perico y los que volaron antes que él a la Celeste All Stars: Juan Posadilla, Ana López, Concha Zaracondegui, Pedro Dapena y Javier Vallado, compañeros del DAM

Dedicado a Chinita y a Malena

El proyecto de Desarrollo del Alto Maraón (D.A.M.) [...] causó daños irreparables en nuestros contactos con las Comunidades.

Las peores sospechas se confirmaron pronto. Parecía ya desde el principio que venían a hacer un trabajo más del tipo de agitación política que aquel para el que habían sido contratados.

José M. Guallart, misionero S.J.
El Vicariato de San Francisco Javier del Maraón. 50 años de una misión jesuita. 1997 (Cap. VII)

Primera noticia del DAM y una mención sucinta a los MAM

Estos papeles en memoria de Perico aluden sobre todo a los tiempos de la vida que compartimos en el Alto Maraón, entre 1971 y 1974, ambos incluidos. Ese es el territorio principal de los Aguarunas, ahora denominados Awajún, y también el espacio -entonces- donde actuaban los MAM, los malignos del Alto Maraón, el colectivo humano más infame con el que me he topado de cerca.

Su acoso y persecución, su terca obsesión por expulsarnos de nuestras casas, de nuestra tierra, nuestros trabajos y nuestra gente, nos produjo serios dolores inmerecidos y en ocasiones el crudo temor a ser privados de todo ello por la fuerza de la sinrazón. Pero nuestra resistencia fue coral, lo que ayudó mucho a salvarnos, y aunque parezca petulancia,

también fue heroica, dada la asimetría de las fuerzas en liza y la enorme maldad de nuestro perseguidor.

Entre 1971 y 1974 el DAM tuvo una composición fluctuante y en la selva nunca sumamos más de diez personas. Al menos durante ese periodo, ningún miembro del DAM, salvo el motorista awajún Felipe Shimbukat, que también vivía en Yampits, percibió salario alguno ni ninguna otra modalidad de retribución económica.

No podría imaginar ni contar mi vida durante los años más felices de mi existencia, que fueron a la vez los más pobres y hambrientos, sin asociarla y entrelazarla con la vida de Perico.

Perico y yo pertenecemos al DAM desde su arranque. Netos miembros del DAM. En la primavera de 1970 participamos en la fundación del grupo en Madrid, y junto a un puñadito de compañeros fuimos la primera generación que se instaló en Yampits, la tierra de “la paloma montaraz”, una loma discreta dentro del territorio de la comunidad de Mamayake, sobre la margen izquierda del río Cenepa, cercada por el agua y por la selva poco intervenida. Llegué al Perú en febrero de 1971, con 23 años y recién casado, y pisé por primera vez la Amazonía apenas concluyó en Lima el trámite cargante de legalizar nuestra presencia en el país. Perico, casi un año mayor que yo, asomó por Yampits mes y medio después. Aterrizó en Ciro Alegría, en la selva del Marañón, mientras yo aguardaba su llegada durante dos días chorreando sudor en el aeródromo de la Hacienda Valor, cerca de Bagua, donde las iguanas correteaban desamparadas por la pista terrosa en busca de sombras y unas cabras pastaban las parcas briznas de hierba del secarral. Mi llegada por adelantado es una de las contadas ventajas que he tomado a Perico en esta vida y muchas veces me ufané de ello hablando con él en broma. Ni Perico ni yo habíamos visto nativos amazónicos antes de entonces y yo los vi primero.

En Yampits estuvo mi casa durante cuatro años, los años del exclusivo arroz perpetuo, y también la casa de Perico, que al igual que yo se saturó de arroz a palo seco. Yampits fue la primera casa de mi vida y también la de Perico. Hasta entonces habíamos vivido en el hogar de nuestros padres. Nuestras viviendas, separadas por treinta metros escasos por un barranco enmalezado, eran dos cubículos de tabloneros machihembrados con 16 metros cuadrados de planta, techados con planchas onduladas de aluminio y con grandes vanos de anjeo. Yampits es el Alto Marañón, que ahora hace parte de la provincia de Condorcanqui, un nombre de sustancia quechua donde las lenguas maternas de sus pobladores son idiomas del tronco jívaro: el awajún, extendido y mayoritario, y el wampís, hablado en el medio y alto río Santiago.

Javier Vallado, jesuita cuarentón de piel aceitunada, enjuto, pelucón y rebelde, nos reclutó en España. Alguien me contó que un tipo extraño buscaba un ingeniero agrónomo para laborar en la Reforma Agraria de Chile, donde Allende gobernaba. Mi informante no supo precisar más, y yo, que no estaba interesado ni en Chile ni en sus reformas y que vivía satisfecho con mi buen trabajo, quise averiguar datos más concretos sobre esa oferta por si alguno de mis colegas se animaba a colaborar con la digna tarea. En busca de la fuente originaria conocí a Javier. El asunto de marras no era el que me habían contado días antes sino un trabajo muy peculiar en el norte de la Amazonía del Perú con los aborígenes descendientes de los reductores de cabezas -ojo al impacto del dato-, ya amansados y tranquilos. En la primera sesión y en otras posteriores, Vallado me describió una selva bucólica con indígenas idílicos, unos misioneros receptivos, amables y solidarios (con nosotros) que esperaban anhelantes la llegada de los dinámicos jóvenes profesionales del DAM (como se había bautizado al grupo en ciernes) a los que permitirían trabajar en su zona sin inmiscuirse, más unos comerciantes rapaces que esquilaban a los indígenas y unos militares prepotentes y xenófobos que hacían la vida imposible a los

nativos, a los que podríamos redimir no sin esfuerzos. Pero para eso éramos jóvenes. También había colonos mestizos, por ende muy malos.

Don Jesús Gastón, que era un metatarzán madrileño cincuentón con un toque de Vittorio de Sica, pero más bajo, y un empecatado fumador de *Winston* de contrabando, fue el socio idóneo de Vallado en el embaucamiento de la tropa juvenil, el perfecto complemento del trucaje, pues tenía el aire del confiable tío patermo que jamás nos podría timar. Con el tiempo pensé que ninguno de los dos sabía de lo que hablaba, ni siquiera para engañarnos.

El encantamiento funcionó y renuncié a mi buen trabajo bien pagado. En diciembre de 1970 María Cristina se casó conmigo y después de nuestro primer viaje de novios en autoestop para visitar a Juan Posadilla en Lousignan, junto a Poitiers, y de una segunda ronda nupcial por el norte y el oeste de Marruecos, de Tetuán a Marraquech, volamos hacia el Perú.

Cuando comprobé enseguida que la selva de Vallado y de Gastón era mentira, ya estaba en la selva y no podía volver. Tampoco quise. Los MAM contribuyeron muchísimo a reafirmar mi decisión de permanecer allí gracias a su obstinación en expulsarnos. Javier nos había embaucado de medio a medio y un día le recriminé que nos hubiera llevado engañados al Alto Marañón donde casi nada era tal como nos había contado antes del viaje: como le tuve mucho aprecio, ese ha sido el reproche más agradecido que jamás he dedicado a nadie. Javier me sonrió con la mueca de bandido que a otros intimidaba.

Perico también creyó que vinimos al Perú engañados y, como yo y casi todos los miembros del DAM, decidió quedarse en Yampits hasta que sintiera la gana de marcharse, por voluntad propia o por motivos de salud, si los hubiera. Y se ha quedado hasta siempre.

El día de Nochebuena de 1972 nació Yannúa en el Hospital del Niño de Lima y en febrero de 1973 nació Tsamajén en el Carrión de Bellavista (Callao). En abril de 1974 nació Yankún también en Lima, y cuatro meses después lo hizo Sántiak en la misma sección de beneficencia que su hermano. Yanúa y Yankún son los dos primeros hijos de Perico, y Tsamajén y Sántiak los dos primeros míos. Desde 1974, además de amigos, Perico y yo fuimos compadres.

Los tres bautizos de Kíak Puánchi

En la década de 1940, los jesuitas retornaron a la selva de los awajún tras casi dos siglos de ausencia y se asentaron en la bocana del Nieva, donde refundaron la misión de antaño. Años después abrieron una nueva sucursal en el río Chiriaco y otra más en el Santiago.

La primera generación de misioneros redivivos irrumpió en la *Jibaría* con mucho ardor pastoral y se lanzó a evangelizar infieles por los ríos y las trochas del Alto Marañón. El jesuita Martín Cuesta, afincado en San Ignacio (Cajamarca), fue el más activo de todos y además nos ha hecho el favor de relatar sus peripecias en el libro *Entre el Cóndor y el Marañón*. Hay trechos del texto que merecen la lectura de cualquiera. Cuenta el paladín en sus memorias que, acompañado por un guía nativo, prodigó misas y rosarios en latín destinados a quienes no entendían siquiera el castellano, bautizó aguarunas a mansalva dispensándolos del catecumenado previo, disolvió matrimonios polígamos y casó por lo católico a los recién monogamizados, obligando a los varones a decidir sobre la marcha: a esta la repudio y con esa otra me caso, dejando al menos a una de ellas compuesta y sin novio y tal vez cargada de hijos despadrados. Así es como el porfiado sacerdote capturó un cosechón de ovejas y corderos para el redil de la Iglesia Romana, ganados para la grey con sudores y sacramentos. Años más tarde, indígenas y mestizos conocedores

de los lugares por donde anduvo Martín Cuesta, me contaron que apenas esfumado su rastro se recompusieron los matrimonios que el porfiado cristianador había desbaratado.

Con esta manera de pescar almas a bulto no es de extrañar que el veterano Kíak Puanchi, jefe de respeto de la comunidad de Mamayake, un varón tradicional, un clásico de su nación, se bautizara tres veces en la fe católica. A saber: una en el Alto Comaina a cargo del mentado Martín Cuesta, otra con motivo de un paseo al Nangariza (en la selva de Ecuador, al lado norte del Cóndor) donde visitaba a unos parientes cuando unos salesianos misioneros con los shuar, en turné bautizadora, le vertieron el agua bendita en el colodrillo, y la tercera en Mamayake (en la década de los 60, cuando ya se había mudado desde las cabeceras para vivir en la orilla de un río navegable) donde el jesuita Gonzalo Puerta, jefe de la misión del Nieva, condicionó la apertura de una escuela en ese lugar al bautismo masivo de todos sus habitantes, y el buen hombre se volvió a sacramentar por el futuro educativo de su gente. A Kíak su clonación bautismal no le incordia-ba la conciencia y un día me preguntó si el ser cristiano por partida triple le reportaría alguna ventaja. Entonces me contó socarrón que en uno de sus tres bautismos le endilgaron el nombre civilizado de José Quiaco Capitán Sánchez, en honor del militar que apadrinó la ceremonia. No he logrado saber cómo contabilizan estos tripletes en las estadísticas vaticanas de Propaganda Fide.

Cuando el DAM entró a la selva, las proezas apostólicas de los curas pioneros eran historia lejana que casi nadie recordaba. En el Alto Marañón cesó el apostolado y estaban de capa caída. Así lo reconoce un jesuita veterano: *Se dejó de bautizar en masa e indiscriminadamente. Pero desgraciadamente, se cayó en el extremo opuesto, pues al abandonar los bautismos aún con preparación, casi se dejó de bautizar* (Guallart S.J. *El Vicariato de San Francisco Javier del Marañón. 50 años de una misión jesuita.* 1997). Durante el se-

mestre escolar que permanecí en la misión de Chiriaco como profesor del Agropecuario, en 1971, no vi a ningún indígena dentro del templo anexo al colegio, o viceversa. Tampoco en la cuenca del Cenepa tuve noticia de ninguna ceremonia católica ni de actos de culto con participación de los indígenas, mientras las celebraciones de la rama evangelista del cristianismo se prodigaban entre los pobladores autóctonos, incluso en comunidades con escuelas del sistema misional católico. No supe que nadie se sacramentara en ese tiempo: no hubo bautismos ni bodas ni primeras comuniones ni extremaunciones que protagonizaran los awajún.

En vista del fiasco de la evangelización en todos los niveles, lo mismo con indígenas que con mestizos, antes de 1971 la misión había renunciado al proselitismo. La actividad misional típica y distintiva -la cristianización de infieles- no existía y los MAM desorientados se cuestionaban cuál era allí su papel si su oficio religioso, su justificación doctrinal y la razón por la que vinieron a la selva desde Europa se habían cuarteado o desvanecido. Para gestionar un aserradero, comandar una vaquería, gerenciar una cooperativa sin socios, administrar el sistema educativo del Estado, y etcétera, de poco servían su largo tránsito por el seminario y su carrera sacerdotal. Tales oficios, y otros no religiosos que ellos se atrevían a desempeñar, los podían ejercer de un modo mejor profesionales capacitados para ello y sin vocación eclesial, y la prueba de que hubo gente dispuesta a hacerlo la ofreció el DAM en la tierra de los MAM. En medio de esta crisis, a los clérigos de la misión sólo les unía el propósito de mantener intacto el poder del Vicariato en sus dominios y de administrar los negocios de la Compañía.

Así se puede entender la precaria condición anímica de los MAM, la fofa convicción espiritual del clero en la selva, desfondado y dividido. De hecho, los dos mayores iconos de la modernidad sacerdotal en el Vicariato, cuando el DAM llegó, desertaron pronto del jesuitismo para desposarse y emigrar

fuera de allí con sus mujeres. El jesuita Guallart lo lamenta en su texto apologético: *Con motivo de aquello* [de la disputa entre el DAM y el Vicariato], *tres de los religiosos que trabajaban con el grupo abandonaron su vocación y/o el sacerdocio. Y otros tres lo hicieron también con escándalo y diversión de los nativos, sobre todo de los que eran evangelistas. Resultado: Un daño irreparable para Misión* (Guallart, Op. cit.). El DAM nunca hizo un adarme por incitar o alentar las fugas “escandalosas” del par de jesuitas modélicos, que fueron persecutores refinados y enemigos sañudos de nuestro grupo, y con los que no manteníamos trato personal alguno. Tampoco éramos evangelistas, y por ello sus desertiones no nos divirtieron.

El fracaso de los MAM en la captación de nuevos cristianos y su incapacidad para mantener la fidelidad de los antiguos eran palmarios. Nunca supimos que hubiera aguarunas o huambisas, hembras o varones, que profesaran en alguna orden religiosa. No encontré a ningún indígena ni mestizo capaz de mencionar un solo caso. De las férvidas travesías del padre Martín Cuesta ya no quedaban rastros, frutos ni recuerdos.

En 1971 la misión estaba desmoralizada por su pésima cosecha de almas. Su debacle espiritual se explica también por la aversión que los MAM provocaban en los estamentos institucionales de la región, más el rechazo de la sociedad local, incluyendo a muchos indígenas y a casi todos los mestizos. La gente de la selva detestaba su arrogancia permanente y el abuso del poder, soportados por su privilegiada relación con la casta política anterior el régimen de Velasco Alvarado, y repudiaba los contrastes evidentes entre sus postulados morales, y sus proclamas, con su modo de vida: eran los más poderosos de la región y los más ricos, bastante más ricos que cualquiera de sus habitantes.

Despojada de su función pastoral por voluntad propia o por orden superior, cuando llegamos al Alto Marañón la misión del Vicariato era un remedo desfasado del sistema colonial:

una versión extemporánea de las antiguas encomiendas. El Vicariato era la potencia económica del territorio; el principal empresario y empleador por cuenta propia o por cuenta del Estado. Regentaba más de la mitad del sistema de escuelas primarias (el resto lo gestionaba el ILV). Recibía y gastaba cuantiosos fondos públicos, incluyendo los salarios del magisterio. Podía nombrar maestros y destituirlos, incluso cobraba salarios de profesores despedidos y difuntos. Era dueño del mayor aserradero de la zona, el propietario de una cooperativa de comercialización y de consumo que no contaba con asociados entre la población ni consejo de administración ni órganos de vigilancia, una cooperativa donde los MAM copaban la directiva: era la cooperativa de la misión. El hato de cebúes y la finca ganadera del río Nieva eran también propiedad eclesial: no había otra vacada mayor que aquella. En Chiriaco guardaban y manejaban un camioncito nuevo (incautado al DAM). Suya era la única red de radioemisoras civiles y gestionaban, hasta nuestra llegada, los únicos puestos de salud para la población civil. Tenían el poder y medios para mantenerlo.

Todo eso era suyo, y los indígenas también. Pertenecían al Vicariato. “Esos son mis indios”, nos dijo así como suena el obispo de Jaén, el jefe mayor de los MAM del Vicariato, cuando en 1971 justificó su oposición a nuestra presencia en sus dominios. Y para documentar lo dicho puso en nuestras manos una copia del decreto del presidente de la República, general Odría, donde otorgaba a los jesuitas el poder de tutelar y decidir sobre las tierras del Alto Marañón con sus selváticos, por el bien del país y de la fe. Entonces no existía, ni enunciado ni esbozado, el “Derecho de Consulta”.

Si lo sé, no vengo

Cuando a comienzos del 1971 el DAM se instaló en el río Cenepa, el ambiente misional presentaba este semblante:

- Entre los eclesiásticos prevalecía un ambiente de desaliento moral porque la misión ya no evangelizaba y los MAM padecían el desconcierto sobre su presente y su porvenir.
- Los curas más veteranos (los viejos evangelizadores) no deseaban la llegada de un grupo laico, no misionero, y más si se instalaba en un territorio lejos del control inmediato de la misión.
- El mayor afán de la misión jesuita se concentraba en la gestión de sus intereses materiales, en la administración de bienes y servicios no espirituales.
- En el seno de la misión existía un porfiado enfrentamiento entre dos de los jesuitas más conspicuos: Javier Vallado y un MAM antropólogo. Ambos trataron a la vez, y cada uno por su cuenta, de organizar dos grupos de profesionales laicos para ocuparlos en el desarrollo de los indígenas, sin implicarlos en las actividades misioneras. Vallado los buscó y los encontró en España mientras el MAM rival lanzaba sus redes en USA. Vallado lo consiguió primero y el obispo de Jaén suspendió la variante gringa. Con el DAM sería bastante.

De modo que al pisar por vez primera el Alto Marañón ya éramos el grupo de Vallado sin saber que Vallado era el jesuita díscolo que se llevaba remal con todos sus correligionarios por discordias anteriores a nuestra llegada, algo que tampoco supimos hasta pisar la selva. Parece, por tanto, que a los ojos de los MAM reuníamos muchos méritos, aun sin habernos conocido antes, para ser recibidos con animadversión. Cómo esperar otra cosa... Y al punto empezaron a desvelarse dos de las piezas claves de nuestra desventurada relación con el Vicariato: que el Vicariato consintió nuestra venida para que fuésemos sus empleados y que estábamos inmersos en una

guerra abierta entre dos jesuitas notables y con toda la misión enfrentada con el nuestro, su enemigo interior, su carcoma.

Nuestro primer encuentro con los MAM fue premonitorio. Desde Lima viajamos por tierra hasta la misión jesuita de Chiriaco, en ruta luego fluvial hacia el río Cenepa. Embarrados desde la nuca al tobillo porque nos empozamos en un atolladero en Shusunga, llegamos a la misión en una noche que me pareció tenebrosa y desalentadora, con una recepción a juego con el ambiente. Allí se destaparon las primeras hostilidades por parte de los MAM, su primer directo al plexo. Tras el intercambio de nombres y unos vasos de limonada fría, sin concedernos la gracia de algún gesto afectuoso por ser el primer encuentro, los MAM nos explicaron que veníamos a trabajar para la misión, para administrar algunos de sus bienes materiales en relación con los indígenas. Lo expresaron sin disimulo. Ya que estábamos allí, contra su voluntad y su gusto, que al menos sirviéramos para mejorar la eficiencia de sus negocios... a su servicio.

Nosotros, en una palabra, seríamos en adelante la sucursal laica del Vicariato Apostólico en el río Cenepa, donde la entidad religiosa no estaba presente, y nuestro papel sería el de empleados de la misión cuyo jefe superior era el obispo de Jaén. Y para marcar su jerarquía sobre los enfangados advenedizos comenzaron exigiendo la entrega de las herramientas y los medicamentos, varios cajones grandes que los pioneros del DAM y sus amigos solidarios habían acopiado en España durante meses de trabajo: para los MAM eran propiedad de la misión. De ahí en adelante ellos dispondrían de la totalidad y ya recibiríamos nuestra cuota. En esa reunión, tan inesperada como incómoda, Clara Ferrís, la doctora de nuestro grupo, se engalló y se opuso de manera terminante, arrogándose el papel de repartidora de los fármacos tras tasar las necesidades sanitarias de la población que el DAM iba a atender en la cuenca del Cenepa, donde antes de nuestra llegada nunca hubo servicios de salud para los aguarunas.

Clara era, entonces, la única médica civil en todo el Alto Marañón.

Según la descripción ilusa que Vallado me hizo de la selva aguaruna antes de conocerla, pensé que iba a encontrar en la misión a unos curtidos propagadores de la fe, tan típicos que incluso los imaginé con sotana raída, salacot y una cruz de madera colgando de una rústica soguilla sobre el pecho, como el Padre Damián de Molokai o el Fray Junípero de California, y lo que vi fue un par de veteranos vestidos de civil, desmoralizados y sin evangelizar, es decir, desubicados. También ellos estaban presentes en la reunión de bienvenida.

De la primera entrevista con los MAM salimos algo contusos, sabiendo el destino que el Vicariato nos reservaba, pero con la firme determinación de que ninguno de nosotros habíamos venido desde España para trabajar de esa manera. Eso era inaceptable y en eso estábamos todos de acuerdo, al margen de las creencias de cada uno. Así lo hicimos saber, y desde el primer momento quedó claro que no éramos los jóvenes sumisos que los MAM hubieran deseado, que su diseño no coincidía con nuestra postura indócil. Y a partir de aquí, apenas desembarcados en la selva, comenzó el distanciamiento hacia la ruptura, que ocurrió algo más tarde.

En marzo de 1971 el DAM se instaló en Yampits, donde Vallado y otros voluntarios ya habían construido nuestras casas, un pequeño dispensario de 32 metros cuadrados y una grandiosa maloca sin paredes para alojar a los awajún de visita o en tránsito. La casona fue también nuestro primer comedor y el almacén de herramientas y de acopio para la naciente cooperativa del Cenepa. En los primeros tiempos de Yampits el fuego del hogar eran tres palos concurrentes donde se cocinaba el arroz persecutorio y desolado de todos los almuerzos y las cenas, aquel arroz que me llevaba a imaginar el tiempo mítico de los *aénts*, el tiempo de las penurias, cuando los aguarunas primigenios sólo comían palo de balsa hasta

que Nugkui les enseñó la agricultura. Muy pronto cuatro de los varones del grupo nos trasladamos a la misión de Chiriaco para laborar como profesores en el colegio agropecuario del Vicariato y propusimos un cambio relevante en el sistema de enseñanza.

En 1971 los diez alumnos del último año pasaron la primera mitad del curso en el centro de estudios del Chiriaco, siguiendo las enseñanzas formales, y la otra mitad actuando como extensionistas por parejas en varias comunidades de la cuenca del Cenepa, con nuestra asistencia permanente sobre el terreno. Cada mes se reunían en Yampits para analizar y valorar sus experiencias y recibían clases formales según el plan de estudios. La experiencia fue exitosa. En esta aventura educativa nos acompañó hasta el final del año escolar el profesor y amigo Never Tuesta. Los MAM más veteranos aceptaron de mala gana esta modalidad pedagógica y al terminar el curso la suprimieron, a la par que prescindieron de los profesores del DAM aunque no de nuestros sueldos, que siguieron cobrando bajo cuerda. Al menos durante 1971 los gestores de la misión se embolsaron, sin que nosotros lo supiéramos, las mensualidades que el Ministerio de Educación abonaba por nosotros como profesores titulados y jamás vimos un centavo de aquellos pagos. Uno de los MAM de la vieja guardia, al valorar de manera muy negativa la experiencia innovadora, me dijo enfadado y enfático que el objeto del instituto agropecuario de la misión católica era “formar la clase media aguaruna”. La decisión misional fue un paso decisivo en la ruptura con el DAM y no volvimos a cooperar con el colegio del Vicariato.

En abril de 1971, en nuestra primera visita a Santa María de Nieva, donde la misión acumulaba casi todas sus posesiones materiales, los MAM nos mostraron el aserradero, la vaquería y su cooperativa. El aserradero y el hato ganadero procedían de donaciones de entidades católicas extranjeras, y creo que también el capital fundacional de la cooperativa,

que acumulaba serias irregularidades y algunas ilegalidades en su funcionamiento, previas a nuestra llegada y desveladas mediante las cartas que un misionero seglar español dirigió al sacerdote jefe de la misión. Ante los mismos inmuebles, semovientes y el negocio comercial, las miradas del DAM y las de los MAM fueron muy divergentes. Para nosotros se trataba de bienes mal gestionados, con amplio margen para la mejora y, ante todo, transferibles de hecho y de derecho a los verdaderos destinatarios de las donaciones: los awajún del territorio. Cualquier intervención nuestra se orientaría en esa dirección irrenunciable y la propiedad pasaría a los indígenas cuando se crearan organizaciones capaces de administrarlos. Trabajaríamos en ello. Si los MAM aceptaban en bloque la propuesta, el DAM asumiría la tarea de ocuparse de su buen funcionamiento: para ello contaba con un ingeniero agrónomo zootecnista, un ingeniero forestal y expertos en cooperativas. Gabriel Toval, ingeniero de montes diseñó un plan de inventarios forestales y de reforestación, a la par que la transferencia progresiva del aserradero a una empresa asociativa que incorporase en la propiedad y en la gestión a los beneficiarios nominales de la donación. Yo sugerí un plan para difundir la cría de reses a partir del hato misional, con la entrega de vaquillas preñadas y el retorno de dos por una a partir del tercer año para ampliar el circuito. Luego aprendí que promover la ganadería bovina entre los nativos de aquella selva hubiera sido un soberano disparate ambiental, y tal vez económico, y me alegré de no haber cometido tamaño error y me alegré de que los MAM despreciaran mi propuesta, aunque no fue por esa razón. Podía habérselo explicado entonces a los MAM vaqueros pero ya no nos comunicábamos ni su soberbia lo habría permitido.

La visión y la versión de los MAM eran la antítesis: la propiedad del obispo era intocable y la gestión se la reservaban en exclusiva, aunque admitían nuestra asistencia técnica en calidad de subordinados. Para eso no hemos venido de España, replicamos sin matices. Esta fue la esencia y la raíz

de nuestro enfrentamiento. Las vías de colaboración entre el DAM y el Vicariato quedaron clausuradas.

Enemigos descartables

Para el DAM supuso una contrariedad porque ya existía un camino andado, aunque fuera mal andado, y para la misión significó la derrota de sus expectativas acerca de nosotros. Y como los MAM pensaron que nuestra intención era desbaratar sus negocios, transfiriendo a los indígenas las donaciones que el obispo recibió para “sus indígenas”, de ser unos simples indóciles e incómodos fuimos ascendidos a la categoría de peligrosos. En realidad nunca pretendimos desbaratar nada, porque ante la imposibilidad de trasladar esos bienes a los indígenas por la negativa del Vicariato, nos apartamos de sus negocios pues todos ellos, salvo la gestión del sistema educativo del Estado, a la que eramos ajenos aunque no insensibles, quedaban demasiado lejos de nosotros: las vacas, su cooperativa y su aserradero estaban en otro río distante. En su primera etapa, el DAM decidió confinarse en la cuenca del Cenepa y sus afluentes para empezar de cero. Mientras viví en la selva, nuestro espacio de intervención no tuvo áreas geográficas coincidentes con las zonas de actividad de la misión. La población de entonces en nuestra área de influencia se aproximaba a las 6.000 personas y había trabajo de sobra. Yampits distaba tres horas y media de Santa María de Nieva, navegando a favor de la corriente y en bote con motor fuera borda (y casi el doble en pequepeque) y a una jornada de surcada de Chiriaco. Quedábamos lejos de los puestos misionales y, por ello, lejos del trato personal con sus ocupantes. Yampits estaba en un río donde no había filiales del Vicariato católico, un ancho territorio sin curas ni monjas, y no competimos por desalojar a los MAM de sus dominios ni para ganar espacios de influencia fuera de la cuenca del Cenepa. Los MAM no lo entendieron así, y para julio de 1971 el corolarío clerical de nuestras decréptas relaciones fue que ya no

éramos útiles a la misión ni había posibilidad de serlo y, como allí no pintábamos nada, resultábamos un ingrato estorbo que debían erradicar. Había que extirpar el chupo pernicioso antes de que pudiera degenerar en cáncer. Y se aplicaron a ello con el ardor apostólico de antaño, el que habían abandonado por mandato o por dejadez. Nuestra incómoda presencia despertó al tigre dormido, fue un incentivo que animó su languidez, los envalentonó y convirtieron la disputa con el DAM en su cruzada contemporánea cuyo remate triunfal consistía en echarnos de su selva y del Perú tras constatar que no podrían domesticarnos.

Para entendernos, el conflicto entre los MAM y el DAM fue un estado permanente, incesante, durante los dos primeros años de nuestra vida en la selva y conoció temporadas, momentos y situaciones de alta intensidad. Nuestra desavenencia nunca tuvo raíces ni razones espirituales, religiosas o morales, y si los MAM hubieran planteado la liza por motivos éticos la habrían perdido muy pronto. No llegamos a la selva con la intención de enfrentarnos a la Iglesia ni a su tropa. De hecho el DAM primigenio contuvo tres jesuitas de pura cepa: dos sacerdotes consagrados y un novicio. Llegamos al Alto Marañón con la idea de juntar esfuerzos (donde fuera viable) en beneficio de los indígenas a los que nunca habíamos visto. Salimos de España predispuestos para ello. Del primer cuatrienio del DAM, el de los pioneros, no recuerdo que en Yampits mantuviéramos conversaciones sobre religión, aunque sí menudeaban sobre la Iglesia Católica en la selva y menos sobre la Iglesia Evangélica, que también operaba en el Alto Marañón. Entre nosotros no debatimos acerca de esas creencias trascendentes, sobre las que en el DAM había disponible una rica diversidad de opiniones y vivencias.

Nunca los MAM ni sus priores definieron nuestra pugna en términos de doctrina o de espiritualidad. Ni siquiera para su consumo interno. Esto revela, aunque resulta paradójico, que el motivo real de la disputa no estaba fundado en querellas

ideológicas, en posiciones heréticas o en ofensas de nuestro grupo a los principios que condujeron a los MAM hasta la selva: su vocación religiosa y el seguimiento imperioso de la fe que profesaban. Ahí no había almas en juego ni en peligro. El peligro era más terrenal: consistía en el temor del Vicariato a perder parte de su poder y de sus bienes, a ceder porciones de su dominio social, político y económico sobre las tierras y las gentes del Alto Marañón, hasta entonces no cuestionado en público. El DAM no afectaba a sus intereses espirituales sino a los materiales.

Conviene apuntar que la Compañía de Jesús y los MAM fueron mucho más tolerantes con sus colegas que desertaron de la misión porque perdieron la fe o “por el amor de una mujer”, es decir, porque traicionaron sus principios, que con los curas del DAM que cuestionaron a la misión por su apego a los asuntos materiales, es decir, con gente que estaba más cercana a las esencias, a la pobreza evangélica. En esta línea de conducta una de las rabietas más sobresalientes de los MAM fue la agresión impía contra dos de los jesuitas que formaban parte del DAM original, fieles a la doctrina de su congregación y ortodoxos en las creencias y en su comportamiento, que recibieron de palabra y por carta explícitas amenazas de excomunión si continuaban vinculados al DAM: esta era su gravísima falta, merecedora del anatema. La carta hostil aludía a una “constitución” de la Compañía de Jesús, citada por su numeral. Las amenazas calaron en ambos, que, asustados por aquello en que creían creer, regresaron a España en julio de 1972 y apenas pisaron tierra segura se desenrolaron de la Compañía.

En la escala creciente de la aversión, del nivel de los insolentes e incómodos ascendimos al escalafón de los peligrosos y de peligrosos a enemigos y ya en la cima nos doctoraron de enemigos descartables. Así es como los MAM nos trataron, aplicando dos estrategias básicas: el bloqueo y los intentos de expulsión de sus dominios. En este último campo el Vica-

riato poseía cierta experiencia. Antes de probarlo con el DAM lo había ensayado con éxito en 1971 con varios seminaristas llegados de España que cuestionaron su inescrupulosa gestión en la falsa cooperativa cafetera de Jaén de Cajamarca, cuyo presidente y mandamás era un jesuita español y no un productor de café. Por orden del obispo, aquellos jóvenes aspirantes al curato fueron expulsados de Jaén sin contemplaciones y conducidos por la PIP hasta a Lima, donde al llegar los soltaron sin cargos. Ese era su poder real -sobre el moral- y lo temíamos.

La estrategia del bloqueo fue multifacética y barredora: nos quitaron de todo, y todo. Desde la perspectiva de la formalidad, el DAM primigenio era un apéndice del Vicariato. Nuestra legalidad estaba sumida en su estructura. Para vivir y trabajar en el Perú necesitábamos la cobertura que nos proporcionó al llegar. Eso nos puso maniatados en sus manos y significó, para empezar, que el DAM originario no tenía cuentas bancarias propias, ni podía registrar bienes a su nombre, ni siquiera disponer de un apartado de correos. Nuestra separación del Vicariato, decidida de forma unilateral por el Vicariato y formalizada por la ruptura de los contratos de trabajo por los que nunca cobramos, no se resolvió a la manera de los divorcios bien avenidos ni siquiera de los peleados en los juzgados: nos quedamos sin blanca. Los MAM confiscaron nuestro camioncito cero kilómetros, que recibimos como donación solidaria de una vizcaina excepcional para que el DAM lo utilizara en provecho de las cooperativas aguarunas y las comunidades del Cenepa: después de su primer viaje, el que nos trasladó de Lima a la selva, dejó de pertenecernos. También perdimos todas las cuentas bancarias (y su contenido) donde se depositaban los fondos específicos del DAM, los que habíamos recibido de entidades eclesiales y laicas para los fines y proyectos del grupo, y con la influencia y las censuras del Vicariato, se cegaron todas las fuentes de financiación con que contábamos, y de yapa nos cortaron -he aquí un buen detalle- el acceso al apartado de correos de

Jaén de Cajamarca donde recibíamos las cartas familiares y amistosas. Como efecto, durante más de seis meses estuvimos sin recibir ninguna y esa carencia nos causó demasiado sufrimiento. Fineza misional.

Durante la segunda mitad de 1971 y la primera de 1972 nuestra situación económica fue crítica. El despojo financiero tuvo una repercusión inmediata y grave en nuestra forma de vida y en nuestro trabajo con los awajún. Sin dinero para abastecernos de lo más elemental, sufrimos un fuerte declive en nuestro ya austero consumo personal y llegamos a pasar hambre de verdad, hambre crónica y agobiante durante los meses más crudos del asedio. También padecimos serios recortes en la provisión de combustible, lo que constriñó nuestra movilidad fluvial por debajo de los mínimos. Los militares de Imacita, la potente guarnición a la entrada terrestre de la selva aguaruna, recibieron instrucciones categóricas de los MAM para que no permitieran el paso de suministros para el DAM y el bloqueo contó con su respaldo. Y por si esto les pareciera un perjuicio escaso, los MAM presionaron a los camioneros que comunicaban Chiclayo con Chiriaco para que no admitieran carga del DAM, incluyendo a las cosechas de las comunidades del río Cenepa y al abastecimiento de las cooperativas. El señor Iglesias, nuestro transportista habitual, se achantó durante una temporada y nos lo hizo saber avergonzado: los MAM eran usuarios importantes de sus servicios y no quería perder a esa clientela. Pero Perico encontró un sustituto chiclayano, Tiberio, con quien trabó gran amistad y un compadrazgo.

Los MAM vetaron al DAM la venta de productos de su aserradero en Nieva. Impidieron que sus empleados vendieran listones y tablones de madera con los que queríamos construir varios gallineros en el tiempo de la eclosión de estos proyectos. No había otro lugar donde adquirirlos. Y no contentos con cerrar el suministro, ampliaron la sanción a todos los lugareños del Cenepa, por si a título personal compraban

de tapadillo madera para el DAM. Medidas como esa, que sólo perjudicaron a los nativos, paralizaron algunos de nuestros trabajos en las comunidades. No obstante, un jefecillo de los MAM del Nieva hizo saber a los pobladores del Cenepa que si pedían por escrito nuestra expulsión, y la lograban, llovería de los cielos madera para todos. Medidas de esta clase pueden parecer minucias pero la suma de unas cuantas de esta índole satura las cotas del acorralamiento y agota. Lo cierto es que estuvimos el borde del abismo pero no dimos el paso al frente.

A los MAM no les bastaba con procurarnos el mayor dolor posible en la selva, que nunca alcanzó el nivel de sus aspiraciones, consistentes en nuestra rendición y el abandono, y decidieron *socializar el sufrimiento* enviando cartas a algunos de nuestros padres, en general personas creyentes y piadosas, e incluso -atribuyéndose el papel de mensajeros del desastre- visitándolos en España, para relatar con morbo el padecimiento de sus vástagos en una tierra salvaje. En la versión catastrófica que suministraban a nuestros familiares, éramos una pobre gente inocente, embaucados en España y conducidos con engaño hasta la selva por un cura renegado al que iban a expulsar de la Compañía por indeseable. El relato exorbitante de las privaciones, junto a algunas vergonzosas invenciones, hizo sufrir a quienes las escuchaban a miles de kilómetros de quienes las padecían y en el DAM se recibieron misivas implorantes de padres angustiados que pedían el retorno inmediato de sus hijos a un hogar donde les esperaban las comodidades que la selva y el jesuita desalmado les hurtaban. Los MAM mensajeros omitieron contar que de algunas de las más severas y sentidas privaciones, la del dinero para subsistir en primer lugar, ellos eran los causantes. La embestida política de los MAM, simultánea con el bloqueo en la selva, mantuvo su frente principal en Lima. La ruptura de relaciones con la misión quitó al DAM el piso legal que amparaba su presencia y su trabajo en el país: convirtió nuestra estancia en el Perú en algo, si no por completo ilegal, cuando menos irregular. Los jefes españoles de la Compañía en el

Perú, jaleados por su tropa del campo, advirtieron enseguida al Ministerio del Interior que el Vicariato, nuestro empleador nominal, había roto su vínculo laboral con el DAM y que, sin contrato, nuestra situación en el país era ilegal y, en consecuencia, lo procedente era nuestra salida inmediata de la selva y luego la deportación. Sin la legalidad formal, nuestro nuevo estatus era el de extranjeros en situación irregular con fines confusos -"agitación política", dicho por Guallart S.J.- en una zona delicada de la frontera con Ecuador. Así fuimos presentados ante el gobierno peruano, que reaccionó con preocupación y nos sometió a intensas pesquisas: su compromiso con los MAM era que si encontraba motivos suficientes, nos sacaba sin contemplaciones del Alto Marañón.

A fines de 1971 Perico y yo viajamos de Jaén a Chiriaco, camino del Cenepa, en la que fue solo por unos días la camioneta del DAM. La conducía uno de los 7MAM. Sentados en el asiento de atrás, apachurrados por la carga que no se debía mojar y dando brincos de rana loca por la carretera destapada, mientras yo pugnaba por no vomitar, mi compañero abrió con dismulo un sobre con documentos dirigidos desde la sede del obispo a las misiones de la selva. Entre las cartas selladas, que quedaron intactas, Perico encontró unas cuartillas dobladas escritas a mano con subrayados en rojo. Era el plan detallado donde los superiores de los MAM transmitían a sus destacamentos selvático la estrategia que habían diseñado para nuestra persecución, que conducía sin remedio a la expulsión. Era una joya de la maldad planificada. Puro maquiavelismo del barroco vaticano, pero también demasiado grosero. Mientras yo inclinaba mi cuerpo hacia adelante para ocultar la maniobra del inédito espía madrileño, Perico transcribió en unas hojas de bloc todo el texto que la Compañía había maquinado y madurado para quitarnos del mapa. En Yampits lo comentamos despacito con inmensa repelencia y tiempo después Perico lo llevó a Lima para entregarlo a los dirigentes del Sinamos proclives a nuestra razón. El descubrimiento fue providencial: contribuyó mucho al desprestigio

moral de sus autores y destinatarios y en la misma medida sirvió para acrecentar y consolidar nuestro prestigio. Y ayudó mucho a quedarnos.

Entre las medidas de ese diseño pérfido, destinadas a quienes debían ejecutarlas en la selva, constaban, lo recuerdo bien, la siembra a voleo de noticias infames (robo en la cooperativa, abandono súbito de la asistencia médica, fraude en las transacciones comerciales) adjudicadas al DAM en conjunto y algunos de sus miembros en particular, y la provocación de un incidente, ante testigos, que motivara la réplica violenta (vale decir un bofetón o un estacazo) de alguno de nosotros para denunciarnos por agresión y mandarnos apresar por la guardia civil del puesto de Nieva o por los soldados del Cenepa. La violencia física contra los siervos de Dios nos quitaría toda la razón, concluían los estrategas, y serviría de argumento fatal para que, presionada por los MAM, la autoridad peruana nos sacara detenidos de la selva como medida cautelar. Después no podríamos regresar.

Sin pobreza, castidad ni obediencia

De Perico aprendí, sin que él actuara de maestro, que es sano y posible servir a los demás sin el respaldo divino de una recompensa en la ultratumba, sin elevar los esfuerzos y las penas del trabajo solidario con los necesitados a la categoría de inversiones rentables para la vida eterna. Sin esperar gratificaciones postmortem. Esta enseñanza, suscrita con su ejemplo, ha marcado el resto de mi vida. En el fragor del conflicto, uno de los MAM, que nos tenían -sin argumentos suficientes- por descreídos contumaces y aun por ateos e iconoclastas militantes, un tosco chaparrito de rango secundario responsable de la vaquería del Vicariato en el río Nieva, se burló de nosotros. Para su mentalidad cerril, nuestro comportamiento le parecía inexplicable, una impostura en un grupo de jóvenes no misioneros ni misionales, y un día nos espetó

con sorna: “No sé cómo podeis vivir y trabajar aquí, si no habeis hecho votos de pobreza, de castidad y de obediencia [al Papa que está en Roma]”. Omito detallar nuestra respuesta, que aludía al incumplimiento manifiesto del trío de compromisos perpetuos que los MAM habían contraído con la Iglesia o con su Compañía. Eso se percibía a simple vista, y algunos de sus pecados más ocultos también los conocía alguna gente en el Alto Maraón.

La majadería de ese MAM me retrotrajo a los años finales de mi bachillerato, donde mi profesor de filosofía, el “Gorilón”, enunció una teoría sobre la estupidez humana que desde entonces llevo tallada en mi mente y que ayuda a descifrar algunas muertes de gente notoria en apariencia inexplicables. Según el “Gorilón”, cada ser humano nace con un cupo limitado de estupideces asignadas y cuando lo gasta se muere. Cuando las sandeces son de grueso calibre, la máxima tolerancia se reduce a tres disparos: nuestra naturaleza no es capaz de soportar una mayor emisión de tonterías y estalla. Y citaba como ejemplo irrefutable el caso del general Patton, héroe del ejército estadounidense en la Segunda Guerra Mundial. Este militar, al poner el pie en Normandía tras el masivo desembarco aliado, proclamó con mucha solemnidad ante su estado mayor mirando hacia el Atlántico y, al parecer, con los brazos en jarra: *¡Qué buen general del ejército americano hubiera sido Julio César!*, y a los pocos días murió de repente mientras gozaba de espléndida salud. Tamaña mentecatez desbordó su cupo y su abuso le condujo al féretro. Evocando esa doctrina, temí que el burdo vaquero guipuzcoano que quiso burlarse de nosotros falleciera pronto. Por suerte no sucedió.

Con lanzas

Dando por hecho que con su poderío local y sus contactos con el poder político nacional nos iban a expulsar pronto de

nuestro caserío y de la selva, los MAM decidieron confiscar los medicamentos que el DAM guardaba en el dispensario de Yampits para atender a la gente de la cuenca del Cenepa y de algunas comunidades próximas del Marañón. En 1972, el jefe MAM de la sucursal del Nieva, un curita moderno que apareció varias veces en los medios como prototipo del misionero de nuevo cuño –entrevistas y reportajes con fotos ejerciendo su oficio con estilo actualizado- y que pronto colgó los hábitos para vivir con su secretaria, cayó sin preaviso en Yampits para exigir la entrega de los fármacos y de todo el modesto equipo sanitario conseguido por nosotros en España y en Perú. Su impertinente pretensión y la manera de exigirnos nos supieron a bravata y a insulto. Convocamos al jefe Kíak y a otros notables de Mamayake para que presenciaran nuestra áspera conversación. La doctora Clara Ferrís plantó cara al intruso, se negó a la entrega y le recordó que los medicamentos habían curado y salvado la vida a gente que de otra forma hubiera muerto, entre ellos algunos mordidos por víboras. Y aseguró que seguiríamos prestando asistencia a los aguarunas de nuestro medio. La respuesta del MAM merece el honor de figurar en la antología de las infamias: “Antes de que viniérais al Cenepa, aquí ya moría gente y así seguirá ocurriendo. No sois imprescindibles. Cuando os marchéis, el Vicariato seguirá en la zona y nos instalaremos aquí algún día”. Y nos advirtió que si persistíamos en la resistencia, podrían llamar al ejército para que nos sacara. Como conocíamos el guión preparado por los MAM con la estrategia de nuestra expulsión, moderamos a regañadientes el contenido y los modales de la respuesta para evitar un incidente del que esperaban su martirio para martirizarnos.

Advertidos por los presentes, los varones de Mamayake, con lanzas y escopetas, hicieron guardia por una temporada en el puerto de Yampits para impedir la confiscación. Durante semanas vivimos desvelados, angustiados, pensando que nos iban a sacar por la fuerza los militares enviados por los MAM y desde entonces duermo mal. Pero los MAM no aparecieron.

Por un puñado de dólares

A comienzos de 1972 las relaciones entre el DAM y los MAM ya estaban rotas, la reconciliación era inimaginable y la colaboración imposible e indeseable. Se había rebasado el punto de no retorno. En la primera semana de enero el Vicariato nos citó a una reunión en su sucursal de Chiriaco que definieron como decisiva. Sin saber qué se trataba, presumimos que insistirían en nuestra salida. Temimos una encerrona. Por el DAM asistimos Perico y yo, y por el Vicariato varios MAM, incluyendo al jefe de esa misión, que representaba al obispo de Jaén en el evento. La reunión fue inolvidable, bronca y espantosa. Abominable. El delegado de monseñor nos conminó a que abandonáramos el Cenepa de inmediato. Como argumento de primera plana, a manera de pasabocas, recalcó la ilegalidad de nuestra situación tras la denuncia del contrato con que el Vicariato de San Javier del Marañón nos ofreció cobertura legal en el Perú para trabajar en la selva. Y admitió, en alarde soberano de cinismo, que los MAM nos habían sometido a un bloqueo riguroso que nos dejó sin un centavo y que, según sus noticias, sabía que pasábamos bastantes privaciones en el Cenepa, incluso hambre. Sin comentario. De postre nos advirtió, de un modo que no dejó lugar a dudas, que en último término podían recurrir a los militares para que nos desalojaran de Yampits por la fuerza... por la suya, como es obvio. Su gestualidad era el del lobo que si quiere se come unas ovejas y si se le antoja destripa al resto del rebaño.

- Si la misión nos hubiera pagado lo que convino, no pasaríamos necesidades, replicamos, sin saber aún que los MAM se habían embolsado el dinero de nuestros salarios de docentes durante el curso 1971, abonados a nuestro nombre por el Ministerio de Educación del Perú.

El MAM de la voz cantante deseaba este momento: esperaba que mentáramos al dinero para lanzarnos a la cara una respuesta contundente urdida de antemano, dando por he-

cho que nuestro enojo se debía a sus impagos: una réplica aplanadora. Con guiño victorioso, el MAM se calzó las gafas, abrió una libreta y, mientras anotaba una cifra muy larga en media cuartilla en blanco, proclamó en el tono triunfante de quien tiene la última palabra:

- Estoy autorizado para ofrecerles, con toda garantía, veinte mil dólares que el Vicariato ingresará en la cuenta corriente que nos indique cada uno de vosotros, ca-da u-no, si abandonais el Perú antes de veinte días -y nos tendió la hoja escrita con un número de cuenta del Banco Español de Crédito en Madrid donde ya estaba depositado el dinero destinado a nuestra compra-. Cuarenta mil por pareja. Pero si tardais un mes en irnos, lo rebajamos a diez mil dólares por persona. Además os vamos a proporcionar los pasajes de avión.

No pude escuchar más. Miré a Perico y me levanté de la silla electrizado. Grité furioso a toda la audiencia:

- Yo no he venido al Perú por plata y no me iré por plata, por mucha que me ofrezcan.

Me sentí tan ofendido e insultado que agarré un pesado objeto de madera decidido a estampárselo en la cabeza al vicario mientras le dedicaba algún insulto. Percibí rostros despavoridos mientras alzaba las manos para asestar el golpe, pero la voz asustada de Perico me contuvo.

- No hagás eso porque entonces sí que nos echan.

Y nos fuimos de allí renegando pero limpios.

Perico me recordó que un arrebato de esa índole, como respuesta a una provocación misional tan zafia y agraviosa, ya estaba previsto y calculado como un recurso extremo en su estrategia para quitarnos de la selva. Así estaba anotado en

el plan que destapó durante uno de nuestros viajes entre Jaén y Chiriaco.

Aquella reunión clausuró para siempre el trato directo entre el DAM y los MAM en el Alto Marañón, excepto alguna intrusión del supervisor de las escuelas misionales en su tránsito infrecuente por nuestra comunidad. Salvo estas visiones fugaces, jamás volví a ver a ninguno de los MAM en el Perú ni volví a pisar sus predios.

La reunión del montón de dólares suministró a los concurrentes dos atinadas conclusiones. Los MAM supieron que no teníamos intención de retirarnos de nuestro hogar en el río Cenepa, y nosotros confirmamos que los MAM estaban resueltos a emplear toda su artillería para expulsarnos, usando munición de cualquier clase y desprovistos de escrúpulos sobre la ilegalidad de sus acciones.

Establecidas las posiciones, es decir, nuestras respectivas determinaciones, a partir de ese momento el escenario principal para luchar por nuestra permanencia se trasladó a la capital del Perú y también lo hicieron los miembros del DAM mejor calificados para la tarea de lograr nuestra supervivencia legal y económica en el Alto Marañón. Daniel Martínez, instalado a tiempo completo en Lima, era buen conocedor en carne propia de las tortuosidades clericales y de su astucia para influir en el poder institucional. Para lidiar con la crispación del Vicariato era más frío y cínico que cualquiera de nosotros y ambas virtudes fueron ventajas de calidad en el ambiente nebuloso de la controversia en los despachos. La presencia de Javier Vallado, el jesuita creador del DAM, irritaba sobremedida a sus correligionarios: los conocía tanto como los detestaba y toreaba bien sus trapacerías. Fue el más vehemente del grupito de Lima y en ocasiones hubo que frenarlo y pedirle que tomara alguna distancia de la primera línea. Perico, abogado, aportó la visión legal del conflicto y sobre todo la perspectiva legal de las soluciones que podían

favorecernos. Además, por su carácter, despertaba simpatías personales que nos sirvieron muchísimo. Los demás miembros del grupo permanecemos en la selva.

Desde entonces Perico pasó temporadas, a veces largas, en Lima trabajando con razón y con pasión en tres frentes vitales para el DAM: el logro de una personería jurídica que nos devolviera a la legalidad y el derecho a seguir en el Perú; las negociaciones con el régimen velasquista (sobre todo con Sinamos) para neutralizar el embate clerical, y la constitución legal de la cooperativa aguaruna del Cenepa.

Durante las ausencias de Perico de Yampits las comunicaciones entre la selva y la capital eran escasas y muy dificultosas. Sólo unos pocos minutos en una sola conexión radial por semana y no en todas. Además nuestra radioemisora pertenecía a la red misional y las conversaciones eran captadas por los MAM. Pero al regreso de Perico o de Javier al Cenepa, los tomábamos por asalto y los desplumábamos de todas las noticias que ansiábamos escuchar, desde las de mayor enjundia para el grupo hasta las de pequeño calibre, las anecdóticas. Solicitábamos con avidez noticias y detalles sobre las caídas y tropiezos de los MAM cuando atacaban al DAM ante las instituciones peruanas: su arrogancia truncada, los apuros y los malos tragos de sus delegados, la banalidad de sus argumentos, los deslices de prepotencia, las meteduras de pata, la extinción de sus malos humos, los errores tácticos, las bravatas imprudentes o ridículas, las mentiras pilladas, la venalidad de sus argumentos, las trampas preparadas por los funcionarios del Estado donde caían de bruces, la humillación de su insolencia, las amenazas que se tragarón, los batacazos intelectuales. La descripción de Perico sobre aquellas reuniones indigestas donde los MAM no eran los propietarios de la razón ni del discurso, ni siquiera los convocantes, sino unos convocados sin privilegios para que justificaran su arbitrariedad y sus atropellos, nos sonaba a música celestial porque significaba el reconocimiento externo de nuestra

razón y la flagelación dialéctica de los que pensaron utilizar al Estado con la intención de machacarnos. Entonces Perico nos complacía y se explayaba en el relato y nosotros pedíamos repetición, porque deseábamos oír de nuevo la narración de los goles de nuestro equipo, hazme el favor.

Con las fuerzas mermadas y el equipaje desvalijado, nuestra derrota ante los MAM era cuestión de tiempo. No rendición sino derrota. Nuestra capacidad de resistencia material iba menguando. Por razones comprensibles, a veces de fuerza mayor, a mediados de 1972 el DAM había visto partir a siete de sus miembros pioneros y sólo uno llegó en su reemplazo. Los demás nos conjuramos para quedarnos en Yampits hasta que nos sacaran por la fuerza. La decisión contó con la simpatía de nuestros vecinos de Mamayake, gente de carácter indómito, quienes llegaron a habilitar algunas trochas en el bosque para que escapáramos a escondites seguros si los militares venían a capturarnos.

Ante la acometida arrolladora de los MAM en el Alto Marañón y en la retaguardia, las perspectivas del DAM eran oscuras porque con nuestros recursos diezmos se agotaba nuestro aguante. La perspicacia de nuestro trío en la capital, más la ayuda invaluable de un puñado de peruanos muy solidarios, incluyendo a un obispo jesuita, y algún golpe de fortuna, junto a la sensación de que estábamos próximos a la derrota por acogotamiento, alentaron a nuestros compañeros a buscar el amparo del aparato del Estado entre los sectores más comprometidos y sociales del velasquismo, que anidaban sobre todo en el Sinamos. Fue una decisión inteligente y acertada recurrir a la ayuda del Estado, acudir a la ley como respaldo y aprovechar la simpatía que despertó nuestra causa en ambientes del régimen que repudiaban la prepotencia de la Compañía y el jesuitismo de la facción más conservadora del poder.

Desde una posición en el inicio desconfiada e impertinente, porque sólo manejaba la información de la parte eclesial, el Sinamos transitó hacia la neutralidad y luego al apoyo decidido en nuestra pretensión de seguir trabajando donde estábamos, sin más. A los funcionarios del gobierno les pareció una causa justa pero necesitaban que además fuera legal. El gran acierto de Perico fue sustentar también la lucha por nuestra persistencia en la ley y lo consiguió con una tenacidad y una constancia admirables. Ser legales nos salvó. A mediados de 1972 Perico registró al DAM como “asociación privada de desarrollo” sin fines de lucro con domicilio societario en Lima: una organización peruana, una de las primeras no eclesásticas ni gubernamentales ni filiales de multinacionales en la selva del Perú. Teníamos personería jurídica, éramos legales. Perico elaboró los estatutos. Nuestra independencia del Vicariato no sólo era real -lo era desde hacía tiempo- sino también legal. Eso nos permitía abrir cuentas bancarias a nombre del DAM, captar recursos y administrarlos sin la intermediación de los MAM. También valía para celebrar acuerdos con otras entidades, para presentarnos en sociedad... para ser libres y liberados del miedo a la expulsión.

En el campo institucional, en nuestra relación con el régimen velasquista, las gestiones fueron largas y muy dificultosas. En su época de mayor intensidad duraron casi un año con vaivenes al principio desalentadores. El gobierno nacionalista recelaba de los extranjeros y fuimos sometidos a un escrutinio tan meticuloso por todos los flancos que más bien parecía biopsia. La visita de un grupo muy numeroso y multidisciplinario de funcionarios públicos al Alto Marañón, algunos con la mochila bien cargada de recelo, enviados a propósito por el jefe del Sinamos, acabó por disipar la desconfianza institucional y ganamos el apoyo de un sector poderoso y activista del gobierno. El Vicariato fracasó en su pretensión de convertir lo que en el DAM ofendía a los MAM en peligroso para el gobierno y, por elevación, para el país. El conjunto de los MAM fue perdiendo poder y cualquier autoridad moral.

En el tercer frente, Perico logró legalizar a la cooperativa de los aguarunas del Cenepa, fiel como ninguna a la ortodoxia de los principios pero heterodoxa en sus formas. Perico supo explicar las razones por las que las reglas de juego de los selváticos no tienen que ser idénticas a las de los pequeños campesinos de la sierra o de la costa y consiguió formalizar la tolerancia oficial hacia la peculiaridad del caso, con respeto a la cultura awajún y con el aporte de los méritos de su tradición de apoyo mutuo, reparto solidario, liderazgo y control social.

A falta de un registro civil en el Cenepa, donde la población indocumentada constituía la inmensa mayoría, el gobierno reconoció al carné de la cooperativa como documento de identidad provisional para su uso en el Alto Marañón. Perico me pidió que yo fuera el fotógrafo de los carnés y recorrí las comunidades de la cuenca con ese menester. Por la escasez de película, en cada toma entraban tres rostros hieráticos, que era el gesto universal de los aguarunas de antaño cuando se colocaban ante una cámara a sabiendas de que los estaban retratando.

La cooperativa del Cenepa, con todos sus socios y directivos miembros de las comunidades, fue el embrión de la organización indígena Consejo Aguaruna y Huambisa (CAH), de quien nació Aidesep y de ahí brotó la Coica (la plurinacional Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica que afilia a las organizaciones mayores de ocho países). Perico ideó la cooperativa del Cenepa y la secuencia asociativa que vino a continuación y trabajó con ahínco para formar esa cadena, darle vida y consolidarla. Pero yo ya no estaba en Yampits ni en el Perú y no sé contarle.

La legalización del DAM provocó, poco a poco, la recuperación de la confianza de algunos de los donantes primitivos, una confianza reventada por la campaña misional en contra nuestra. El viraje se consolidó cuando recibimos varias visitas en el campo para observar nuestro trabajo y recolectar las opiniones de los pobladores sobre el DAM. Esas visitas con-

tribuyeron mucho a deshacer nuestra mala reputación ante ciertos donantes, que en adelante nos ofrecieron su solidaridad y algún apoyo financiero destinado a los proyectos y a nuestro sostenimiento físico más elemental, jamás a retribuciones personales. Entre los primeros donantes recobrados y alguno de nueva incorporación figuraron, no por casualidad, entidades dependientes o vinculadas a la misma Iglesia que -mediante una de sus congregaciones religiosas más potentes- nos perseguía sañuda en el Alto Marañón.

A fines de 1972, por resignación y no por convicción, aflajó el acoso misional cuando los MAM del campo y sus superiores de la ciudad constataron que en el aparato del Estado no contaban con apoyos suficientes (ni en cantidad ni en fortaleza) para ver cumplidos sus propósitos de expulsión. Ya no podrían sacarnos.

Como efecto de nuestro alejamiento legal de la misión, entablamos relaciones interesantes con sectores de la institucionalidad y de la población local hasta entonces hostiles porque nos asociaron con los MAM. Desde fines de 1971 nuestras relaciones con los militares del Cenepa fueron de buena vecindad y eso benefició a los aguarunas. Gracias a ello, en las guarniciones y en los puestos de control cejaron las detenciones arbitrarias, el rapado de los varones *intáshtin*, la requisita de escopetas y de munición para la caza, y los oficiales y la tropa trataron a los indígenas con un respeto que no siempre les habían dispensado antes.

Por su parte, las comunidades del sistema de escuelas evangélicas, rival del sistema de escuelas misionales, con quienes, durante su primer año en el Cenepa, el DAM no pudo trabajar en proyectos asociativos y productivos porque nos asociaban con la misión, se abrieron a la colaboración y se integraron en condiciones de igualdad con sus vecinas para las tareas productivas y las cooperativas mercantiles. Eso fue motivo de alegría y el DAM nunca las discriminó.

Durante mi vida en el Cenepa, ningún grupo de pobladores, ninguna organización indígena o de los colonos, ninguna autoridad nombrada o electa, se dirigió al gobierno peruano pidiendo la expulsión del DAM o de alguno de sus miembros. Nunca entre 1971 y 1974, y creo que tampoco después. No ocurrió así con la misión del Vicariato y con algunos de sus miembros. El historial de la misión en este campo es muy distinto y no ha concluido. El *Diario Marañón* (Amazonas – Cajamarca) de 25 de septiembre de 2015 publica este titular y la noticia que lo desarrolla, cuyo encabezamiento es el siguiente:

Población indígena expulsada a sacerdotes jesuitas

CONDORCANQUI. En reciente asamblea desarrollada en Santa María de Nieva, provincia de Condorcanqui, región Amazonas desarrollada los días 21 y 22 de septiembre, las 16 federaciones indígenas de las 5 cuencas (ríos), acompañados de 55 Apus de comunidades, tomaron la decisión de exigir el inmediato retiro del Sacerdote Jesuita Carlos Diharce Aguirre, Sacerdote Jesuita Evaristo Odar, la teóloga Brigdit Weiler, así como al señor Ismael Vega; Denunciándolos de estar constantemente organizando eventos para lograr la división del pueblo indígena... [Y sigue].

En 1973 mejoró ligeramente nuestra alimentación: disminuyó la ingesta de arroz inhóspito.

OA9 Nicaragua Radio

Yampits era un paraje hermoso que nunca tuvo agua corriente ni luz eléctrica. Sólo al cabo de un tiempo dispusimos de un generador estrepitoso para encender la radio emisora de vez en cuando. El agua de beber, de cocinar y de bañarnos corría por la quebradita Yampits-éntsa y a veces la tomábamos de los bidones cargados con la lluvia que escurría de nuestros

tejados. En Yampits llovía 310 días al año, bien contados durante el cuatrienio, y 3.600 milímetros. Bajo techo, unos nos alumbramos con la llama lacónica de un quinqué de keroseno y otros encendían velas de parafina. Así leí y escribí mucho durante cuatro años. En la cocina-comedor, de 16 metros cuadrados, disfrutamos de vez en cuando del resplandor de una lámpara de bombeo, una *Coleman* o un *Primus*, pero las polillas y las bandadas irreverentes de hormigas voladoras que nos visitaban con frecuencia, desbarataban las redecillas sutiles donde ardía el petróleo gasificado y retornábamos a las velas. Total, para lo que había de comer...

Perico fue el radio operador estelar del DAM. Antes de la ruptura, la misión nos cedió un radioemisor de cristal fijo que utilizábamos media hora nocturna a la semana para economizar el combustible del motor que lo activaba. Evoco muy bien la estampa circumspecta del ritual donde Perico pregonaba por las ondas, con la machaconería del pájaro carpintero que quiere taladrar un tronco seco, nuestro indicativo en espera de respuesta: OA9 Nicaragua Radio. El 22 de agosto de 1974, pegados al aparato, Perico se enteró, por boca de María Cristina y a la par que yo, de que Sántiak había nacido dos días antes en el hospital de beneficencia del Callao, porque el parto se adelantó sobre lo calculado, y que la madre estaba bien y de vuelta en casa. A la mañana siguiente me puse en marcha para conocer a mi segundo hijo, lo que ocurrió diez días después del alumbramiento: es lo que tardé en llegar a Lima.

Como demostró ante nosotros de manera muy cumplida, Perico sabía escribir un libro entero, profundo, intenso y ameno a partir de un cuaderno rayado en blanco y un lápiz de madera de envoltura amarilla, un clásico Faber Castell, sin enmendar un renglón. Al primer párrafo del tomo seguía el segundo y detrás los demás y el escritor los encadenaba sobre la marcha hasta el punto final del texto acabado y listo. Esa facultad me pareció deslumbrante. Y si era capaz

de escribir un libro de corrido, qué decir de sus informes y de los textos cortos. Bajo una cáscara de apariencia a veces embarullada bullía una mente bien ordenada y precisa, y a la vez nada rígida, salvo para un corto manojito de pensamientos y valores esenciales innegociables, entre los que descolló la defensa convencida y militante del derecho de los indígenas a persistir como pueblo en un territorio suficiente, legalizado por el Estado y protegido en su integridad contra la usurpación del espacio y de los recursos que contiene. Los años del DAM en Yampits fueron para Perico la escuela inicial e iniciática de su inagotable vocación indiófila: tuvimos la suerte azarosa de posarnos allí antes que en ningún otro lugar de América, entre los peliagudos pero extraordinarios awajún, y esa fue nuestra causa para siempre, aunque él la ha vivido con mucha más duración, dedicación e intensidad que yo. En Yampits comenzó a alfabetizarse en la materia, pronto aprendió a interpretarla y a leerla con una lucidez espléndida y supo alumbrarnos en el camino. Yampits fue la escuela preparatoria de una asignatura de la que ha sido un maestro sobresaliente el resto de su vida.

Cuando trabajamos juntos en el bajo Orinoco, en 2006, Perico ya manejaba el *laptop* con soltura. Sabía comunicarse con sus nietas viéndolas por la pantalla, y viceversa, y las mantenía entretenidas retransmitiendo cuchufletas a miles de kilómetros de distancia mientras la madre de las criaturas, en Madrid, atendía otros asuntos. Era un abuelo amoroso. Quien lo ha visto y quien lo vio... Su (relativa) modernización me dejó descreestado.

2.000 o 3.000 puertas

Fascinados por las expresiones de apoyo mutuo y de cooperación entre los awajún del Cenepa, inexistentes en España, creímos de buena fe que los indígenas de aquella selva rezumaban comunismo primitivo sin ser conscientes

de ello y tratamos de aprovechar las ventajas de esta virtud social para aplicarlas a los planes del cambio económico que pactamos con la comunidad: cooperativas de consumo y cooperación para la producción agrícola y la cría de ganado menor.

Los Jíbaros de Perú y del Ecuador poseían una larga tradición de criadores de puercos, para su consumo y para el mercado. La vida en comunidad, que aproximó las viviendas de los selváticos muy por debajo de la distancia racional del poblamiento sostenible, descastó esa costumbre de las aldeas concentradas hasta hacerla casi desaparecer, pero aún quedaban familias de criadores en islas o en lugares apartados donde los cerdos no hozaran los huertos de sus vecinos. En general los chanchos locales eran más bidimensionales que voluminosos, unos bichos jetones y cerdudos, escualícos, anémicos, invadidos de lombrices, poco precoces. En bastantes lugares del Cenepa detectamos demanda por la cría porcina y quisimos atenderla con una modalidad cooperativa.

Para mejorar la cabaña propuse formar un pequeño núcleo reproductor de buena casta o de una raza selecta para repartir su descendencia entre los criadores. En chancheras comunitarias higiénicas y de nueva planta, los comuneros cuidarían los animales por turnos. Diseñamos un sistema de reparto que en pocas generaciones satisfaría a todos los demandantes. Los aguarunas aprobaron la idea y con mucha ilusión y expectativas arrancamos la experiencia en Mamayake, en nuestra comunidad. En Jaén de Cajamarca compré una pareja de Duroc Jersey y la alojamos en una porqueriza primorosa que estrenaron. Nuestros vecinos formaron cuadrillas de cuidadores permanentes y al cabo de un mes la rabia mató a los cerdos.

Aunque asaetearon a varios vampiros chupasangres con disparos de cerbatana, mis vecinos creyeron que los cerdos

habían muerto por el brujero del chamán de Mamayake, resentido porque el jefe de la comunidad le pilló trasladando a hurtadillas a una chancha famélica, enfermiza y plagada de parásitos, hasta la cochiguera de la comunidad para que el verraco la montara, le reprendió y no le permitió seguir adelante.

De nada valió explicar que la rabia la transmiten ciertos murciélagos y que eso no es brujería. En vano: nuestros vecinos concluyeron que mientras el chamán malévolo siguiera vivo no habría otra oportunidad para la cría porcina en nuestra aldea; contra la alevosa arbitrariedad de los brujeros no hay progreso posible. Tras el tropiezo de Mamayake abrimos otros frentes menos conflictivos y en dos comunidades construimos un par de chancheras más. La porqueriza de Aintám se alzaba en la orilla del Cenepa, junto a la cancha de fútbol del poblado y a la vista de cualquiera. A su tiempo una de las dos marranas adultas parió casi una docena de chanchitos de pelaje colorado, como ella. Recibí alborozado ese parto primerizo, como si fuera el parto humano de alguna convecina: qué le vamos a hacer. El porvenir era halagüeño. Visité a la camada varias veces y en una de las ocasiones, mientras Perico impartía un curso para los cooperativistas de la comunidad, encontré que los lechones destetados correteaban a deshora por el campo de fútbol. Eso era indeseable porque los perros o los futbolistas podían maltratar a las promesas porcinas. Reproché a mi amigo ese descuido, pues habíamos acordado mantenerlos encerrados, salvo unas horas, hasta que alcanzaran mayor peso y para ello Perico se había comprometido a construir una puerta de madera. La verdad es que allí estaba colocada la puerta de marras pero con un desajuste que permitía que los lechones se colaran por debajo.

En Yampits Perico fue un carpintero voluntarioso pero pésimo. Con el serrucho y el martillo podía convertir un paralelogramo bien trazado en un trapecoide que no encajaba en

ninguno de los lados del marco. Eso le sucedió en la zahúrda de Aintám y se lo hice notar. Su excusa fue fantástica.

- Joder: de las dos mil o tres mil puertas que he hecho en mi vida esta es la primera que me ha salido mal.

Y se quedó tan pancho. Esta frase desparpajosa consagró a Perico como un exagerador superlativo, que a veces no discriminaba a sus interlocutores ni a sus escuchadores y a algunos los trastornaba porque pensaban, con motivo, que el hablador era un hombre serio de fondo y forma y creían al pie de la letra lo que contaba. No siempre le resultó fácil deshacer esos enredos entre la gente poco conocida.

Perico era un artista de la hipérbole. Bordaba el género y lo convirtió en un arte. Sus hipérbolos eran insuperables. Las cultivó en el mundo ya de por sí hiperbólico de la selva muy lluviosa, en un ambiente propicio para la exuberancia metafórica y la exageración cuantitativa y mi amigo combinó ambas materias primas con maestría y desenvoltura. Sus exageraciones eran proverbiales y a veces sorprendentes, eran a menudo piezas maestras del surrealismo lingüístico.

La habilidad para exagerar sin ofender la importó de Chamberí, su barrio madrileño. Parece que se trataba de una herencia paterna. Cuando nos conocimos en Madrid, me percaté de su pericia magistral apenas me repuse de los primeros sobresaltos que me causaron sus desbordantes exageraciones, que en la selva encontraron un hábitat perfecto para la lujuria verbal. También era un esteta: la hipérbole en sus labios resultaba un subgénero cabal del realismo mágico. La dosificaba lo suficiente para no caer en rutinas que devaluaran su mercancía. Incluso a los que convivíamos con él, sabedores

de que en cualquier momento nos podía asestar una de sus descargas desmedidas, sus hipérbolos nos causaban nuevas sorpresas, encantamiento y a menudo hilaridad.

Además de exagerado, fue un magnífico narrador de realidades y de fantasías ambientales, humanas y místicas y de las mezclas de todas ellas. Si la vida le hubiera permitido llegar donde todos queríamos, de viejo hubiera sido un prodigioso hablador en la plaza de algún pueblo manchego o en el porche de una chinganita del Amazonas, del Chaco, de la Chiquitania o de la Mosquitia, incluso de Santiago de Cuba o de Antioquia, donde florecen los mejores cuentacuentos en lengua castellana. Hubiera sido un excelso narrador de historias de la Amazonía para el goce de los niños en las escuelas y de los adultos reunidos en corrillos bajo las ceibas en el atardecer del trópico.

El verbo de Perico era lujoso y siempre interesante, hasta para hablar de vanidades. No era conciso y eso, para mí, ha sido una buena cualidad porque disfrutaba escuchándolo. Nunca me importó que repitiera sus historias exageradas: al contrario, me gustaba oírse las contar una y otra vez. Uno de mis temas preferidos, que además coincidía con sus gustos, era el relato de los exámenes de algunas asignaturas en las facultades de la universidad madrileña donde se examinó para sí mismo y para otros que no hubieran aprobado sin la suplantación, y también me deleitaba cuando narraba algunas peripecias vitales de su señor padre.

*Mi casa ya no es mi casa
 Mi río ya no es aquél
 Se han llevado hasta el recuerdo
 Entonces a qué volver*

Canción de Eduardo Falú

De vuelta a casa

En diciembre de 1974 el cuarteto que componía mi familia nuclear de entonces salimos de Yampits para España con la intención de regresar a la selva al cabo de unos meses. Como no quise ni supe vivir en mi ciudad natal, nos trasplantamos al campo de la Campana de Oropesa, a un pequeño caserío de porqueros dentro de una de las dehesas más bellas del universo, a doce kilómetros del pueblo más cercano. Allí me telefoneó Generoso García Hurtado, el 26 de julio de 1975, para contarme desgarrado que Juan Manuel Posadilla, mi amigo del alma, compañero de estudios y de profesión, mi compadre, a quien induje y convencí para que viniera a vivir y trabajar a Yampits un año después de mi llegada, se ahogó en el pongo Escurrebraga del río Marañón, en el trayecto entre Imaza y Yampits, cuando viajaba en la embarcación del DAM con carga para las cooperativas aguarunas del Cenepa. Juansito dio su vida para mejorar la de otros. Lloré tres días completos con amargura intensa y juré no volver jamás a la tierra donde fuimos tan pobres y dichosos.

En agosto de 2002 quebranté mi promesa y regresé al Cenepa, casi 28 años después de haber salido con la intención de volver pronto porque creía que allí estaba mi sitio. Rompí mi juramento de 1975 porque mi hijo Tsamajén me pidió que lo llevara hasta su tierra originaria, donde fue recién nacido y vivió hasta los dos años, para saber de dónde procedía y para descifrar -si fuera posible- el motivo que impulsó a su padre a meterse tan joven en la selva, y sobre todo a que-

darse cuatro años entre los awajún. Fue un retorno muy corto de tiempo, apenas una semana, pero muy memorable. Y ahí estuvo Perico, también Chinita, y ambos me guiaron y acompañaron en el periplo, que organizaron con mucho primor y más cariño. Dedicamos un tiempo a contemplar el presente, a ratos a lamentarlo, como corresponde a los viejos añorantes que retornan a la tierra de su juventud, y empleamos mucho más en degustar nuestra melancolía con remembranzas del pasado sobre el suelo donde había transcurrido nuestro mejor pasado. Ahí recibimos un sublime baño de vanidad cuando, en una reunión de comuneros de Mamáyake, las nuevas generaciones nos pidieron que volviéramos a trabajar con ellos para revivir y poner de nuevo en marcha los proyectos de aquel tiempo, cuando las tiendas de consumo de todas las aldeas eran suyas y obtenían beneficios que repartían entre los socios y nadie los estafaba en el precio de las mercaderías, aquel tiempo en que producían cosechas en parcelas comunitarias y el DAM las sacaba a vender fuera de la selva.

La casa grande de dos pisos de madera a la orilla de Yampits-éntsa, que, junto a otros compañeros ausentes, construí con Perico a fines de 1973 o en 1974, seguía en pie y ahí nos hospedamos; del resto del poblado del DAM sólo quedaban indemnes la taza de cerámica del retrete de uso compartido y los muros de cemento de la cocina-comedor, que encoframos y fraguamos a fines de 1971: por impericia y no por estrategia constructiva, esas paredes de hormigón resultaron más consistentes que el muro de Berlín. De lo demás ni rastro.

A la mañana siguiente de mi regreso al Cenepa desembarcamos temprano en el núcleo poblado de Mamayake. Nos recibió una gran tropa de conocidos y de sus descendientes. Mi primera visita en esa jornada fue para Tátse, la segunda mujer del jefe Kiak. Durante mi vida en Yampits había visitado su casa cientos de veces y había tomado otras tantas su masato. Tátse me quiso bastante. En el puerto de Mamayake me dijeron que la viejita sabía de mi llegada y quería saludarme.

Me recibió al borde de su casa. Estaba ciega y se sostenía aferrada a un largo bastón, enhiesta. Ya no vestía el *tarachi* tradicional pero mantenía indelebles los tatuajes de su rostro. Nunca habló castellano y me pidió que le dijera algunas palabras. Tomó mi mano, me escuchó y dijo despacio: “estoy alegre porque has vuelto a tu casa”. Declaro que si en ese instante me fulmina un rayo caído del cielo en mi cogote, hubiera muerto con la sonrisa perpetua de la Gioconda, enmarcada con bigote y barba, y a continuación habría ascendido a la gloria chamuscado pero directo y vertiginoso como un cohete sideral. Y quizás me habrían canonizado para el santoral de los aguarunas, pasando a formar parte de la mitología *aénts* del Alto Marañón para el resto de los siglos. Eso no es lo que ocurrió y regresé al Cenepa a fines de 2012 durante un mes para colaborar con Chinita en sus proyectos con escolares y mujeres. Aunque ya no era lo mismo que en los años del DAM, volví a sentirme en casa.

Desde que Perico y yo nos separamos de cuerpos a fines de 1974, nos hemos encontrado con irregularidad en Perú y en otras latitudes, y hemos trabajado juntos con los warao del caño Manamo, en el curso bajo del Orinoco, en la segunda mitad de 2006, para conseguir la titulación, por vez primera en Venezuela, de territorios para los indígenas de tierra caliente. A lo largo de los años Perico me visitó en Bogotá, en Quito, en las playas de Esmeraldas y también en Extremadura, con paseos muy gustosos por el Alentejo. Disfrutamos mucho de todos esos encuentros tan salpicados en el tiempo. Allí donde yo estuve, mi casa siempre ha sido la suya y siempre he tenido la sensación consolidada de que, tras abrazarnos con ganas, proseguíamos la conversación que habíamos detenido meses o años atrás. Siempre hablábamos de indígenas y, a ser posible, de la gente del Cenepa. Perico era una fuente primaria de noticias, de por sí o porque se abastecía de Chinita, sabedora de que siempre me ha interesado escuchar acerca de los que fueron mis vecinos. El noticiario de esos

encuentros incluía un triste capítulo con el listado, creciente a cada cita, de las bajas de gente conocida.

También el DAM, desde su llegada a la selva en 1971, ha sufrido demasiadas muertes entre sus miembros, y todas demasiado prematuras. Creo que el cuerpo, a partir de la cincuentena, nos ha cobrado con crueldad y en exceso nuestros descuidos y privaciones en aquellos años selváticos.

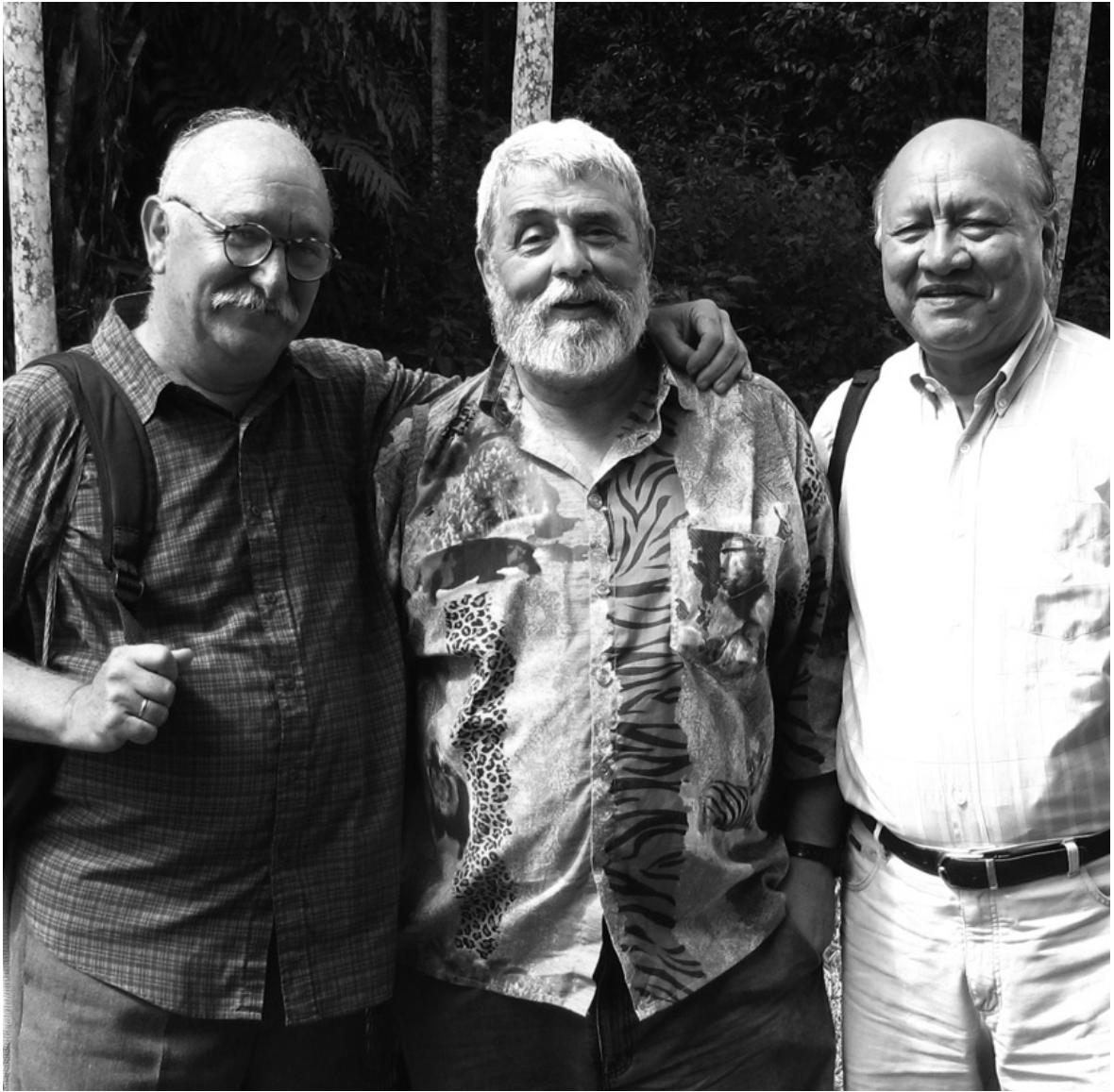
La última vez que vi a Perico fue el 22 de diciembre de 2014, el día antes de mi viaje a Madrid para visitar a mi familia natural. Solos los dos en su casa de Chorrillos, almorzamos una inmortal calderada de frijoles con anexos succulentos que mi amigo guisó en cazuela de barro. Fue una tarde estupenda. Luego conversamos sin discrepar durante horas y me percaté de un bulto en su quijada. Pensé que sería un ganglio inflamado por una infección dental. Me dijo que lo llevaba enquistado desde tres meses atrás. Aunque era bastante aprensivo, tal vez con sobrados fundamentos, detestaba visitar a los médicos si no era arrastrado por Chinita o por Malena. Le dije y le supliqué: “Hazte ver ese bulto porque te afea. Todavía eres bonito y así pierdes seducción. Te lo curan en un dos por tres y listo”.

Durante toda su enfermedad fui un optimista convicto y pertinaz. He sobrevivido a varios asaltos a mi salud con pretensiones mortíferas, que Perico conoció y acompañó en los malos trances, y pensé con fe ciega que lo suyo no podría ser peor de lo que fue lo mío y que mi amigo saldría adelante. Le dije unas cuantas veces que lo necesitaba vivo y coleando y que en julio o a más tardar en agosto nos veríamos en Lima cuando pasara por allí camino de Zungarococha, para charlar gozando de nuevo.

Ahora me siento huérfano.

Zungarococha, octubre de 2015





De izquierda a derecha, Perico, Emilio Serrano y Never Tuesta en el local de Formabiap en Zúngarococha

Perico en la comunidad afrodescendiente Corn River del caribe nicaragüense.

Foto: Claus Kjaerby, 2006



Temas
que interesaron a Perico

Vivir Bien: pensamiento social de la autonomía personal

Luisa Elvira Belaunde¹

En junio de 2009, unos días después del violento desalojo de los manifestantes awajún y wampis en Bagua, entré a tomar un café en una pastelería de Lima. En el baño del establecimiento encontré un afiche que llenaba casi toda la pared. Mostraba tres lindísimas vasijas de cerámica pintadas con diseños geométricos. Al pie del afiche decía:

“La Baguette promoviendo la cultura: Cerámica awajún. Para el pueblo Awajún, el arte que se plasma en diversos objetos de uso en la vida diaria y ceremonial es expresión de una filosofía de vivir bien, shien pujut, lo cual quiere decir vivir en sociedad pero con autonomía personal”.

Me quedé sorprendida. En este lugar inusitado se encontraba el mensaje más claro que había leído sobre el trasfondo cultural de la protesta indígena. Al rechazar los decretos que el gobierno de García había impuesto inconstitucionalmente, en contravención al Convenio 169 de la OIT y la Declaración

sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU, las familias awajún y wampis estaban defendiendo su derecho a poner en práctica los principios del *shien pujut* en y con el territorio habitado por sus ancestros. Las bellas vasijas de la fotografía eran una demostración concreta de la unión entre territorio y pensamiento social efectuada con maestría por manos humanas. Advertí una nota que asignaba la autoría del afiche al Programa de Promoción de la Mujer Awajún de las Comunidades Fronterizas del Cenepa y me acordé que, dos días atrás, había caminado junto a Irma Tuesta y otras lideresas de dicha organización en una marcha de protesta por el centro de la ciudad. Sentí deseos de tomarle fotos al afiche y divulgarlas por todo el país. Desde entonces, he tenido la oportunidad de acercarme al trabajo de Irma Tuesta,² *Chinita*, compañera y esposa de Pedro García Hierro, promotora incansable del arte awajún y de su empeño por continuar ejerciendo una vida plenamente autónoma y social, como pueblo y como personas.

¹ Agradezco a Irma Tuesta y Ángel Soria por su diálogo y enseñanzas, y a Alberto Chirif por su dedicación y gran compañerismo.

² En 2014 acompañé al equipo de investigación sobre cerámica awajún del Ministerio de la Cultura de la Dirección de Patrimonio Inmaterial, conducida por Soledad Mujica, conformado por Daniel Alexander Juárez Ruty (antropólogo) y David Salamanca (cineasta).

Shien pujut en la cerámica

La alfarería, un oficio femenino en gran parte de la Amazonía, puede parecer alejada de la política indígena ejercida mayormente por líderes masculinos; pero como muestra el trabajo de Irma Tuesta, es algo fundamental para el territorio y la vida social awajún. El arte de la cerámica es un don de Nugkui, el espíritu guardián femenino de la tierra que proporciona la arcilla y los alimentos en abundancia cuando se le prodiga los debidos cuidados y respeto. Hacer vasijas de barro es un acto político de afirmación y comunicación con la tierra y de transformación del suelo en recipiente e instrumento de la habitación humana. Sin cerámica no hay con qué cocinar las comidas ni en qué fermentar y servir el masato que alimenta y alegra a los parientes. Tampoco hay nada que ofrecer a los visitantes, amigos y rivales que llegan a la casa para establecer diálogos rituales, organizar actividades y pactar alianzas de guerra y paz. Por eso, tener acceso a yacimientos de arcilla era crucial en el pasado, cuando no había utensilios industriales de cocina. Uno de los factores que determinaba la selección de un lugar adecuado para construir una casa, era la proximidad de minas de arcilla donde cada mujer podía abastecerse de los ingredientes necesarios para quemar las ollas con las que alimentaría a los suyos. Cuando no había yacimientos cercanos, las mujeres recurrían a las minas de sus parientes, de modo que el territorio estaba configurado por redes de caminos femeninos por donde circulaba la arcilla y los demás ingredientes proporcionados por la selva para la cerámica. Hacer vasijas de barro era hacer territorio y hacer parientes, sustentados en y sustentando dicho territorio.

Hasta el día de hoy, las mujeres sienten gran orgullo y placer en alimentar a los demás con la comida y la bebida preparadas y servidas en recipientes hechos con la tierra que Nugkui les da. Dicha herencia no se limita a los materiales y las técnicas, puesto que se extiende a las relaciones sociales que

se entretienen con la tierra, los parientes, mujeres y hombres, y los demás seres del entorno y del cosmos a través de la preparación y el uso diario de ollas, vasijas y tinajas para saciar el hambre y la sed. Una vasija de barro, como bien decía la nota en el afiche, es una manifestación concreta de *shien pujut*, es decir, el resultado de una vida plenamente social con autonomía personal. De muchas maneras, este vivir bien es semejante a la propia cerámica: se trata de algo difícil de lograr, fácil de quebrar y que requiere el respeto de constantes cuidados. Como la alfarería, el buen vivir nace de y a la vez genera el territorio, apelando a sus guardianes espirituales y a sus historias.

Más que un universo de habitación, el territorio en la Amazonía es un multiverso en el que cada tipo de ser cuenta su propia versión de la vida. Habitar el territorio es cohabitar con todas las temporalidades y espacialidades de los seres que se entrelazan para crear el paisaje de día y de noche y, así, unir el cielo al fondo de los ríos a través de los ciclos de la producción y reproducción de la flora y la fauna. Quien no es familiar con la selva, solo siente su sobrecogedor abrazo sin poder distinguir sonoridades, texturas, aromas e imágenes. Pero los pobladores saben lo que en las ciudades desconocemos: que los grandes árboles son casas y que debajo de la tierra y de los ríos existen los guardianes de los conocimientos gracias a los cuales los humanos consiguieron las tecnologías apropiadas para vivir en y con sus bosques. Con sus muchísimas voces e historias, el territorio es un interlocutor en sus diálogos. En las ciudades, insistimos en silenciarlo.

Las historias de la Amazonía, los mitos como solemos llamarlos, no son cuentos de hadas con finales felices. Son historias de luchas. Como hoy, desde los tiempos de los orígenes, siempre hubo seres sordos, ingratos y voraces, ogros con enormes apetitos dispuestos a comérselo todo y no compartir con nadie. Los relatos de los antiguos traen al presente el



recuerdo de los combates, las venganzas y las metamorfosis con las cuales poco a poco la gente de antes se fue haciendo humana y diferenciando entre presas y depredadores y, así, cada ser del cosmos obtuvo sitios propios, sus casas, sus caminos y sus alimentos; y tuvo que aceptar, aunque sea a regañadientes, que todos tienen derecho a vivir y criar a sus hijos. Todos los seres existentes, las plantas, los animales, las piedras y la lluvia, tienen un “otro lado” humano y sus historias nos recuerdan las transformaciones que les sucedieron y que, hasta el día de hoy, continúan aconteciendo.

Los relatos sobre el origen de la arcilla, contados por los narradores awajún, wampis y los demás pueblos de la familia lingüística Jíbaro nos brindan pistas para comprender la complejidad social y tecnológica de la alfarería. Las versiones registradas en el siglo XX llamaron tanto la atención del antropólogo Claude Lévi-Strauss (1985), que les dedicó un libro entero intitulado “La Alfarera Celosa”. Según este autor, la cerámica es una técnica manual de imprimir forma a la materia informe asociada a los celos, porque las técnicas culturales de extracción de la arcilla, moldeado, secado, quemar y pintado requieren total dedicación y secreto por parte de las mujeres, inclusive dietas y abstinencia sexual. Si ellas quiebran el complejo protocolo de relaciones con el espíritu guardián de la tierra, las piezas también se quiebran a la hora de quemarlas. Conversando con las mujeres awajún, sin embargo, entendí que el énfasis sobre los celos como rasgo distintivo de personalidad de la cerámica y de las ceramistas no debía ocultar el gran relieve que la generosidad tiene para las mujeres cuando hablan sobre la práctica de la alfarería y los usos de las piezas de cerámica.

Las versiones varían, pero la trama central cuenta que Nantu, “Luna”, hizo una casa y una chacra de zapallos para su esposa Aúju, “Ayayamama”. Cuando el tiempo de la cosecha llegó, él mandó a su esposa a recoger y cocinar los frutos. Aúju fue a la chacra, modeló y quemó las ollas de arcilla, co-

cinó los zapallos maduros y se los comió todos abriendo su gran boca, semejante a una vasija. De vuelta a casa, le dijo a su esposo que los zapallos estaban verdes. Esto sucedió varias veces, hasta que Nantu decidió seguirla a la chacra y vio cómo Aúju devoraba todo. Entones, Nantu decidió subir al cielo por una cuerda y Aúju intentó seguirlo, pero la cuerda se rompió. Al estrellarse contra el suelo, su cuerpo repleto de zapallo cocido explotó y su contenido se regó por diferentes lugares que se convirtieron en yacimientos de arcilla.

Como es usual en las historias de los orígenes, los nombres de los personajes involucrados en las acciones míticas prefiguran su transformación en seres existentes en la actualidad. Las narraciones cuentan que Nantu, “Luna”, se convirtió en el astro lunar; Aúju, “Ayaymama”, en el ave ayaymama (*Nyctibius griseus*); y que el antiguo barro que ella usaba de manera egoísta, sin convidarle a nadie los alimentos cocidos en sus ollas, se repartió por la tierra para que todos los que sepan hacerlo puedan usarla. Chuíchuig, el grillo, fue uno de los beneficiados de esta metamorfosis y, desde entonces, sabiamente usa la arcilla para cobijar a sus crías. Las mujeres también accedieron a los yacimientos de arcilla, pero sólo aquellas que saben usarla respetuosamente, evitando el comportamiento desdeñoso, glotón y engañador de Aúju, logran ser exitosas y enorgullecerse de alimentar a los demás con sus comidas y bebidas. Los relatos también muestran el lazo entre quemar las ollas de barro y cocinar alimentos hervidos en dichas ollas. Las ollas y las comidas son hechas gracias al conocimiento femenino del fuego, cuya temperatura crítica depende de la leña y el viento y es difícil de manejar, así como también lo es mantener encendido el deseo y el entendimiento mutuo en la pareja.

El destino grotesco de Aúju, cuya panza repleta explota al caer, es semejante al de las vasijas de arcilla mal hechas que se rajan al ser quemadas. Aúju no solo fue egoísta sino ingrata, ya que Nantu, como buen esposo, le había hecho una

casa y tumbado el monte para prepararle una chacra en la que ella pudiese cosechar y hacer la parte del trabajo que le correspondía. Pero ella no reciprocó sus servicios y le negó el calor de las comidas que él anhelaba. Su destino final, después de quebrarse, fue llorar transformada en ayaymama, eternamente enamorada de Luna, el esposo al que maltrató. Sin embargo, su egoísmo se volvió el fundamento de la autonomía de la mujer responsable y generosa. Desde entonces las técnicas de la cerámica requieren grandes cuidados: cuidados con el esposo y los parientes alrededor y, también, con Nugkui, espíritu guardián de la tierra que brinda la arcilla y cosechas abundantes, con el agua y el fuego que los transforman y con el viento que atiza la candela. Los relatos sugieren, mediante el contraejemplo, los principios sociales de autonomía personal asociados a los géneros que hasta el día de hoy permiten mantener vivas la cooperación y complementariedad en la pareja.

Contrariamente a Aúju, una mujer ceramista es una vasija que no se quiebra; que prepara y contiene los alimentos y no los devora todos, sino que los ofrece generosa y cuidadosamente a los demás, especialmente a su esposo. Es decir, las técnicas de la cerámica son técnicas del amor de la pareja que no niegan las fragilidades de las relaciones de conyugales sino que hacen de la delicadeza un arte del buen vivir. Por eso son sutiles y tienen que ver con los celos. La arcilla “es celosa”, dicen las mujeres. Quiere ser tratada con atención, no le gusta ser despreciada. De igual manera, en las parejas, tanto el hombre como la mujer desean ser tratados con dedicación en retribución a los servicios y los cuidados brindados. Si los servicios no son reciprocados como se espera, la pareja se quiebra y la persona que se siente maltratada se va, así como Nantu se fue; así como los yacimientos de arcilla también se esconden y desaparecen del territorio cuando Nugkui se siente ofendida por los comportamientos humanos.

Vivir bien y desarrollo

¿Pero qué queda de esta vivencia cotidiana de las relaciones ahora que vivir bien ha sido acuñado como un término de la política indígena en interacción con el Estado y ha sido incorporado a la Constitución del Ecuador y de Bolivia? A medida que han proliferado los escritos sobre sus nuevos sentidos, se abren cada vez más dudas sobre su comprensión. ¿O será que, como dice Silvia Rivera Cusicanqui (2010), el buen vivir ha sido coaptado por académicos y activistas políticos para quienes el pensamiento indígena es solo la materia prima sobre la cual elaboran sus argumentos sofisticados? ¿Qué es vivir bien? ¿Hay una sola noción de vivir bien para todos los pueblos indígenas de las Américas o cada pueblo tiene una noción propia y diferente de los demás? ¿Será que las nociones promovidas por los organismos del Estado y las organizaciones no gubernamentales obliteran las nociones y prácticas indígenas? ¿Cómo aplicar este concepto en el trabajo de las organizaciones que acompañan a los pueblos en su reivindicación de derechos?

Uno de los conceptos con pretensiones de carácter global que atraviesan los planteamientos del Estado, dificultando el acercamiento de los políticos a las prácticas de vivir bien indígenas, es ‘desarrollo’. No sólo se supone que todos los seres humanos y las sociedades del mundo tienen al desarrollo como norte para ‘vivir mejor’, sino que no hay otro camino que seguir el camino del desarrollo tal como ha sido definido por el hipercrecimiento industrial. Los tenientes del desarrollo están convencidos de su propio discurso y práctica (tal vez por el miedo que tienen de aceptar sus limitaciones y errores) que no tienen tiempo ni interés para considerar otras maneras de encarar la vida. Las consecuencias, cada vez más presentes en la retórica de los medios de comunicación (calentamiento global, pérdida de biodiversidad, desertificación, producción de basura y acumulación de residuos no degradables y de alto poder contaminante, manipulación genética –experimen-

tos de brujos que no saben qué resultará de sus preparadotes y otras), son objeto de miradas lejanas y enajenadas porque no conducen a producir la modificación de los comportamientos que han generado dichas consecuencias. Tampoco es material para la reflexión el hecho de que los llamados 'planes de desarrollo' den por resultado el incremento de la pobreza de sus supuestos beneficiarios, así como la destrucción de su tejido social y de los conocimientos y prácticas que han realizado a través de los siglos.

Todo parece indicar que los gobiernos desarrollistas no están todavía dispuestos a tomar en serio la determinación de los pueblos indígenas amazónicos a defender su derecho a vivir bien en y con su territorio. Las distorsiones, sin embargo, no vienen solamente de aquellos que no se logran desprender de la idea de desarrollo y se niegan a concebir la idea de que gente con tan pocas posesiones materiales y servicios básicos, y con indicadores de pobreza tan altos, pueda presumir de vivir bien. Muchos malentendidos provienen de las propias personas y organizaciones abocadas a la defensa de los derechos indígenas. Esto fue justamente lo que sucedió a mediados de 2009, en la cuenca del río Pastaza en el norte de la región amazónica del país.

En esa oportunidad un equipo de antropólogos estaba realizando una serie de talleres en comunidades quechuas. El líder del equipo tomó la palabra para dirigirse a un grupo de pobladores. Les explicó que el taller tenía una nueva metodología, que los trabajos sobre desarrollo habían cambiado y que ahora tenían una nueva idea de base que permitía comprender mejor las condiciones y necesidades de la población indígena: "¡Vivir bien!", les dijo ufano, era la nueva idea que ellos les traían para poder establecer juntos sus planes de vida. Acto seguido procedió a explicar a las personas reunidas en qué consistía ese nuevo concepto. Vivir bien, les dijo, era poseer todas las condiciones y servicios necesarios para salir de la pobreza y mejorar los indicadores de calidad de

vida, es decir tener escuela y buenos profesores, tener posta de salud y técnicos enfermeros, tener una entrada de dinero regular, tener medios de transporte, etc. Durante el resto del taller el equipo examinó una larga lista de cosas y servicios que los pobladores deberían tener, y que el Estado y las empresas extractivas que operaban en el lugar no habían cumplido en proporcionarles debidamente.

Al término del taller se planteó una discusión sobre la interpretación que el equipo, que planeaba visitar varias comunidades, había hecho del concepto. Dado que los promotores de los talleres aseguraron haber leído el texto del pensador quichua ecuatoriano Carlos Viteri Gualinga (2002) y estar de acuerdo con su planteamiento, se sugirió que comenzaran el próximo taller preguntándole a la gente de la comunidad qué significaba vivir bien según ellos. Así, se podría recoger sus propios criterios y empezar el trabajo de construcción de un plan de vida desde sus propias percepciones. "¿Qué entienden ustedes por vivir bien?", fue la pregunta que formularon a la gente el día siguiente al iniciar el taller. Contestó un participante que levantó la mano rápidamente:

"Para mí, vivir bien es cuando me levanto temprano en la mañana y converso con mi esposa para ver cómo nos vamos a organizar ese día. También es cuando conversamos en la comunidad."

Era un excelente punto de partida para comenzar a investigar juntos la importancia del diálogo, la organización y los procesos de decisión que permiten articular socialmente las autonomías personales. Pero el líder del equipo no pensaba lo mismo y con ánimo enérgico interpelló a todos: "¿Esto es vivir bien?". Uno de los miembros del equipo comentó en baja voz: "Estamos intentado hacer llegar sus respuestas a donde necesitamos para fines del taller". Luego que el líder del grupo repitiera su pregunta por quinta vez, un joven de la comunidad dijo con cierta timidez: "Vivir bien es tener educación,

tener una posta de salud, tener un empleo”, y siguió con una larga lista de cosas y servicios necesarios. Aliviado de estar de vuelta a terreno conocido, el líder pasó a escribir la lista en un papelógrafo, que fue examinada entre todos.

El azar hizo que me involucrase en el tema de vivir bien en 1988, durante mi trabajo de campo doctoral con los Airo pai (también llamados Secoya), un pueblo de unas 700 personas en total, perteneciente a la familia lingüística Tucano occidental y habitantes de las cuencas de Napo y del Putumayo, en la zona fronteriza entre Colombia, Ecuador y Perú. Cuando terminé mi investigación de campo y regresé a la Universidad de Londres en 1990 para redactar la tesis, nada permitía presagiar el relieve político que la expresión indígena adquiriría (Belaunde 2001).

Vivir bien fue el eje temático de mi estudio. No hubo día durante mi estadía en las comunidades airo pai que no estuviese pautado por su discurso imperativo del buen vivir. Una y otra vez, y en todo tipo de ocasiones, escuchaba a los hombres y a las mujeres decir cosas como: “Hay que vivir como gente” (*pai paiyeje paidi*), “hay que vivir bien” (*deoyerepa pajjě'ě*), “hay que pensar bien” (*deoyerepa cuatsajě'ě*). En lugar de apelar a principios organizativos residenciales jerarquizados, las personas de ambos géneros apelaban espontáneamente a la capacidad de cada cual para generar su bienestar propio y colectivo. El discurso y la práctica de vivir bien comenzaban temprano de madrugada, cuando en cada casa los hombres se despertaban temprano para tomar yoco (*Paullinia yoco*), una bebida emética que, según el pensamiento airo pai, “bota la pereza” y “da consejo”. El yoco, dicen, es como “un padre que da consejo” y que llena de ánimo a sus hijos para que lleven a cabo las labores del día por decisión propia, de manera autónoma y, al mismo tiempo, coordinada con los consejos de sus mayores y de las plantas. Durante el tiempo que los hombres toman yoco, se concentran en silencio, torciendo hilo de chambira (*Astrocaryum chambira*) para hacer hamacas. Por

lo general, después de unas horas, las mujeres y los niños también se despertaban y se sentaban en círculo junto a su padre a tomar yoco y conversar en voz baja. Entonces se contaban sus sueños, tomaban decisiones para el día y el padre y la madre aconsejaban a sus hijos e hijas para que aprendiesen a “pensar bien”.

En la tesis intenté mostrar el lazo inherente entre las nociones airo pai de vivir bien, el uso de la palabra y la crianza de los niños, una relación de enseñanza que es concebida en términos causales: “hacer escuchar”, “hacer pensar”, “hacer comer”, “hacer producir”, “hacer alegrar”. Quien vive bien, “hace crecer” a sus hijos, mujeres y hombres, enseñándoles, por medio del ejemplo y la palabra de consejo, a escuchar, pensar y dialogar y así poder, a su vez, realizar diálogos y trabajos de manera propia, a partir de su propio pensamiento adquirido a lo largo de los años de la crianza y almacenados en su “corazón” (joyó).

El aprendizaje fomenta la autonomía y también la generosidad de las personas así como la complementariedad de la pareja. “Quien sabe hacer, tiene todo lo que necesita y teniendo puede dar a los demás”, me explicaron repetidas veces los hombres y las mujeres airo pai. En cambio quien no fue bien criado, no sabe hacer y no tiene nada para dar. Esto es fuente de conflictos y da origen a que irrumpa la enemistad, que es una posibilidad siempre latente. Con sorprendente claridad, don Cesario, morador de la comunidad de Vencedor Huajoya, me pintó la siguiente situación hipotética para explicarme el raciocinio social tras de la autonomía de las personas de ambos géneros. Supongamos que a una mujer le falte un utensilio de cocina importante, digamos un cernidor. Entonces, ella le va a pedir prestado uno a su vecina para poder cernir la masa del cazabe. La vecina no podrá negarse. Si lo hiciera sería tachada de mezquina. “Allí es donde aparecen los problemas”, enfatizó Cesario. La mujer podría dañar sin querer el cernidor y esto podría encolerizar a la dueña, lo que traería

peleas, acusaciones de brujería y rupturas entre vecinos. Por eso “es mejor que un hombre haga para su mujer todo lo que ella necesita” (Belaunde 2001:140).

En la London School of Economics, donde cursé el doctorado, mi tema de estudio fue recibido con entusiasmo por Joanna Overing, mi supervisora de tesis, y mis colegas, Peter Gow, Cecilia McCallum y Fernando Santos Granero, quienes habían encontrado prácticas semejantes en sus estudios, pero dejó fríos a la gran mayoría de mis colegas. No estaba de moda hablar de gente que colocase tal énfasis en una vida social consistente con una gran autonomía personal. “Tú trabajas con gente feliz” (“*you work with happy people*”), me dijo categóricamente un colega con un gesto de desdén. ¿Cómo podría ser teóricamente innovador investigar un pueblo donde las parejas pasaban horas conversando y educando juntos a sus hijos? Según ellos, las palabras de consejo de los airo pai no pasaban de ser un género retórico sin mayor transcendencia. Lo que se esperaba de nosotros era zambullirnos en el análisis crítico de los conflictos postcoloniales, la dominación de género, las guerras interétnicas lideradas por los hombres, la explotación económica y la pobreza.

Decidida a mantenerme fiel a mi experiencia de campo, argumenté que las prácticas de crianza eran la mejor entrada para comprender la resiliencia histórica del pueblo Airo pai durante cinco siglos de penetración colonial: su fortaleza cultural y lingüística, su sofisticada culinaria, su inconfundible cuidado corporal y afectivo de las personas, su complejísimo manejo agroforestal del ambiente, su riqueza narrativa y artística y su explícito control de la fertilidad. En efecto, la gran mayoría de las parejas airo pai tenían menos de cinco hijos con espaciamientos intergenésicos de tres años o más. Esto era, a su parecer, indispensable para criar a sus hijos adecuadamente e evitar que fueran rabiosos, puesto que, según me explicaron, las parejas con niños seguidos no podían dedicarles toda la

atención que requerían para aprender a “pensar bien” y poder actuar socialmente de manera autónoma como adultos.

Lejos de ser gente ‘naturalmente’ contenta, se trataba de personas finamente conscientes de las consecuencias de sus pensamientos y palabras sobre sus actos y de la necesidad de tener los enemigos correctos. La cuestión clave que las prácticas de crianza encaran es la fragilidad de la existencia social. No sería necesario colocar tanto énfasis en lograr vivir bien si no fuese porque la posibilidad de que la enemistad se apodere de toda la existencia está siempre presente. Criar hijos es la antítesis de hacer enemigos, pero siempre existe la posibilidad de que ellos, o la pareja, o los parientes cercanos, se vuelvan enemigos.

Los Airo pai son grandes guerreros y chamanes ayahuasqueiros, enemigos temidos por los pueblos vecinos y por los europeos del pasado. Sobrevivieron a una historia devastadora de epidemias, intervenciones misioneras y explotación económica. A pesar de los sufrimientos, no presentaban los terribles síntomas de desmoralización personal y colectiva, como alcoholismo, violencia doméstica y abandono de los hijos, que son comunes en muchos poblados mestizos de la selva y, desafortunadamente, cada vez más en las comunidades indígenas y barrios marginales de las ciudades amazónicas. Al contrario, los hombres y las mujeres airo pai mostraban una preocupación constante por deshacerse (a través del uso de plantas, baños y otros medios de rituales) de los sentimientos de “rabia” (*goapëine*). Más que un sentimiento, la rabia era, según su entender, una impulso de aniquilación, un “querer matar – querer morir” (*huasi’i*) que desde la tierna infancia debía de ser modulado por medio de la escucha de las palabras de consejo, el almacenamiento en el corazón de “pensamientos” y la práctica de actividades de higiene y de acompañamiento de los padres en las actividades productivas del día a día.

Los enemigos son “los enrabados” (*pëineque*), seres que desean entre matarse. Vivir bien es saber tener los enemigos correctos, saber dirigir la rabia. Pero el problema de la rabia es que rápidamente puede volverse un afán de auto aniquilación. Según su parecer, la rabia, como las palabras de consejo, tiene un efecto causal: rabiar “hace rabiar” a los demás, inclusive la rabia de los niños pequeños que lloran desconsoladamente tiene el efecto de “hacer rabiar” a sus padres y hacerles perder la paciencia. Igualmente, la rabia de los padres que gritan o golpean a sus hijos tiene por efecto inculcar a los niños el deseo de gritar y golpear a su vez. Los hombres y las mujeres de todas las edades hablaban explícitamente de los efectos de aniquilación expansivos de su propia rabia y sus deseos de venganza, tanto sobre sí mismos como sobre los demás. Esto no quiere decir que no experimentasen conflictos, pero rara vez se dejaban llevar por ellos y los expresaban abiertamente porque temían las dramáticas consecuencias de la rabia, la de los demás y la propia: separación y muerte, ya sea por violencia física o por brujería. Según su visión de su propia historia, las epidemias eran consecuencia de sus poderes de brujería desatados por los conflictos entre personas y familias. Decían que ellos mismos habían sido los causantes de su propio exterminio llevados por su rabia desbordando en venganza y en descontrolados poderes de brujería.

El arte de aconsejar y de escuchar

No cabe duda que uno de los mayores retos de la antropología en la Amazonía indígena es contribuir a dejar de lado el discurso de la pobreza y así fortalecer la comprensión de la filosofía del buen vivir indígena “desde la familia y el espacio local hasta el contexto más amplio de las nacionalidades y sus estructuras de autogobierno”, como plantea Carlos Viteri Gualinga (2002: 5). Analizando los conceptos de *Alli káusai* o *súmac káusai* (vivir bien) entre los kichwas del Ecuador,

este autor indígena muestra que el buen vivir no es cuestión de tener cosas y garantizar servicios del Estado y otros organismos, sino de llegar a acuerdos socialmente. De ahí deberán surgir paradigmas alternativos para los pueblos indígenas y para todos los pobladores de los países amazónicos. Por supuesto que el acceso a servicios de educación, salud y transporte y medios de subsistencia adecuados son derechos básicos de la población indígena, y es necesario garantizar esos derechos para asegurar la calidad de vida y la ciudadanía plena. Pero confundir esos derechos ciudadanos con los conceptos indígenas de vivir bien genera confusión y, sobre todo, invisibiliza una vez más el pensamiento social indígena, su inteligencia y su riqueza para generar iniciativas innovadoras y escapar de los moldes prefabricados que no logran salir de los indicadores de la medición de la pobreza.

Según la pensadora boliviana Silvia Rivera Cusicanqui (2010), para el pueblo aymara, vivir bien significa “hablar como gente y caminar como gente”, y a su vez, “hablar como gente requiere: escuchar antes de hablar; decir cosas que sabes; refrendar lo que dices con tus actos”. Mis recorridos por la etnografía de los Airo Pai, los Awajún y diversos pueblos de la Amazonía que he podido conocer o sobre los cuales he podido leer, me llevan a concordar con su propuesta. La mejor manera de acercarnos a las nociones indígenas del buen vivir es a través de la palabra de consejo, la escucha que sustenta los procesos de crianza y el diálogo que alimenta las relaciones entre personas socialmente autónomas. Se trata de una palabra que nunca se limita a la información lingüística y rebalsa al dominio de la transformación y de la acción: transforma a quien la escucha y lo hace actuar. Quien escucha los consejos, aprende a hacer cosas útiles y quien sabe hacer tiene algo para dar.

Ángel Soria, reconocido líder y educador del pueblo shipibo de larga trayectoria, durante una entrevista concedida en

2010 destacó la importancia de las palabras y las prácticas de consejo para la crianza y el vivir bien indígena. Dice:

El vivir bien mayormente viene de los padres y de los abuelos. Dentro del pueblo shipibo, los hijos nunca crecen solo con su papá o con su mamá. Es costumbre que los nietos deben vivir con su abuelo o con su abuelita. Si es mujercita tiene que estar con su abuelita y los varones con su abuelito, todos en un solo mosquitero. Por eso cuando amanece a las 3 de la mañana con el canto del gallo, ya empiezan a molestar a los abuelos. Ya no te dejan dormir. Viene ya el consejo, la disciplina, la orientación. Ahí está el buen vivir, porque te orienta sobre cómo vas a portarte bien con tu suegro, con tu suegra, cómo vas a responder cuando un enemigo viene contra ti. Ahí te enseñan cómo vas a respetar a la familia y a la gente que no son familia. Una disciplina bien fuerte era en ese tiempo. [...] Si no tienes ese consejo, entonces no vives bien porque te van a mirar mal. No vas a respetar a la gente, a los vecinos, vas a agarrar frutas de los vecinos. Todo eso te orienta a respetar, a no burlarse, a no tocar las cosas ajenas. [...] “Yo voy a sembrar para ti”, le aconseja el abuelo, la abuela. “Algún día, cuando seas grande, vas a trabajar, vas a sembrar para tus hijos, para que tus hijos no vayan a la chacra de otro vecino. No hay que agarrar, no hay que robar. No hay que pedir canoa del vecino. Si queremos ir a pescar tenemos que ir con nuestra propia canoa con nuestra propia flecha y anzuelo, no pedir a nadie.

Este párrafo, un recorte de un relato mucho más extenso, demuestra la importancia de la educación en la formación de niños y niñas y esboza una visión de crianza en la que las enseñanzas de los parientes cercanos, los abuelos que cuentan con una experiencia que los padres aún no tienen, es central junto con el trabajo y el respeto a los demás, que se expresan

no solo como fórmulas de cortesía, sino con el hecho de “no tocar las cosas ajenas”. Vivir bien es vivir criando y siendo criado por los demás, de generación en generación y también entre personas de la misma generación, haciendo cosas útiles y produciendo comida para sí mismo y para los demás. En esto reside la autonomía de la persona social.

El párrafo siguiente se refiere a la erosión de las prácticas indígenas de crianza por la escolarización: ¿cómo la concepción de ‘desarrollo’ actual ha cambiado las condiciones del vivir bien entre las familias shipibo? Dice:

Pero ahora no hay eso. Se está perdiendo. Se pierde este consejo, esta disciplina, esta orientación, cuando ya viene la educación con el colegio. La educación, el colegio más la religión rompieron toda esa costumbre, lo que el pueblo shipibo tenía. Por la escuela, por los colegios, los misioneros, varias sectas religiosas, también la política misma, la misma política. Ya la salida de la comunidad a la ciudad, las costumbres, las malas costumbres que vienen, también todo eso nos hace perder, nos ha hecho perder [...] ¿Cómo vas a vivir bien cuando tú eres mala persona? Nadie te va a mirar bien. Pero si tu invitás: ‘esa persona es una bella persona’, van a decir, porque sabe vivir bien, porque das algo, no agarras nada, no hablas mal de nadie, respetas, no te burlas.

Las palabras de Ángel Soria expresan mejor los cambios relacionales de la actualidad que muchos sesudos análisis sobre el desarrollo, la globalización y sus limitaciones. Al mismo tiempo, nos conducen a reflexionar sobre los aspectos centrales y recurrentes de las concepciones awajún, airo pai y shipibo del vivir bien que hemos mencionado en este artículo. Estos tres pueblos amazónicos tienen marcadas diferencias entre sí, comenzando por la lengua y los estilos de las relaciones sociales; por lo menos, en la manera como dichas

relaciones han sido retratadas por los estudios antropológicos y los medios de comunicación. Mientras los Awajún han sido caracterizados por una exaltación del etos guerrero masculino asociado a la impresionante figura de los grandes hombres *waymaku*, detentores de visiones de poder *Ajútap*; los Airo pai se encuentran en el polo opuesto, calificados como particularmente pacíficos y poco espectaculares, siendo casi desconocidos en el Perú. El tono de las relaciones de género también varía de un pueblo al otro. Mientras las relaciones entre hombres y mujeres awajún son, supuestamente, más jerarquizadas con una mayor subordinación femenina, las de los airo pai son más menos jerarquizadas. Un ambiente insosteniblemente tenso para unos, puede ser habitual y hasta deseable para otros. Sin embargo, para ambos pueblos, a pesar de las diferencias, la idea de que la persona socialmente autónoma es alguien que escucha los consejos de los mayores y capaz de producir y de dar a los demás, de hacer por decisión propia la parte del trabajo que le corresponde en reciprocidad por el trabajo y los alimentos recibidos, es igualmente sobresaliente.

Entonces, es necesario descartar un malentendido. Vivir bien no es vivir sin enemigos, no es una vuelta a la inocencia. Todo lo contrario. Vivir bien es saber tener enemigos. Saber quiénes son los enemigos y quiénes no. Es saber qué hacer con ellos, cuándo tener enemigos y cuándo no. Es saber de la fragilidad de las relaciones e intentar tornar esa fragilidad en vida a sabiendas de lo efímero del intento. Como cuenta la historia awajún del origen de la arcilla, es necesario saber que la cerámica se quiebra, que Aúju explotó al estrellarse contra la tierra, para que las mujeres puedan volverse maestras ceramistas, conocedoras íntimas de los secretos del fuego y de la arcilla. Vivir bien es, entonces, un quehacer: hacer parientes y territorio, y también hacer tiempo. Cuando no hay escucha, ni pensamiento, ni autonomía de la acción precedente

de la palabra, se desvanece del horizonte de la temporalidad humana. Entonces la pregunta que nos queda por responder es si las nuevas elaboraciones políticas, activistas y académicas que intentan compaginar el vivir bien de los pueblos indígenas a las políticas del Estado, al 'desarrollo' para 'vivir mejor', no serían también incompatibles con los principios sociales de la autonomía personal y de los pueblos que nunca se sometieron al Estado.

Finalmente, retorno a la historia del origen de la arcilla que las conversaciones con Irma Tuesta me permitieron abordar con una nueva mirada, yo diría, la mirada del amor. La persona autónoma awajún es alguien capaz de amar a sabiendas de las fragilidades. El amor entre una ceramista y su arcilla es como el amor en la pareja. Sólo se sustenta si cada cual responde a las atenciones del otro. *Shien pujut* es algo que se hace día a día hasta en los más pequeños detalles de la convivencia, o más bien, como nos muestra la cerámica, principalmente en los pequeños gestos del día a día. ○

Referencias Bibliográficas

Belaunde, Luisa Elvira

2001 *Viviendo bien: género y fertilidad entre los Airo Pai de la Amazonía Peruana*. Lima: CAAAP.

Lévi-Strauss, Claude

1985 *La potière jalouse*. Paris: Plon.

Rivera Cusicanqui, Silvia

2010 *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Viteri Gualinga, Carlos

2002 "Visión indígena del desarrollo en la Amazonía". Polis. *Revista de la Universidad Bolivariana* 1(3): 1-6.

Currículos y paradigmas civilizatorios: apuntes para un debate¹

Lucy Trapnell

A Perico García, inolvidable amigo, ejemplo de una vida comprometida con los derechos de los pueblos indígenas de América Latina. En este artículo comparto una de sus críticas frente a un modelo de desarrollo que descalifica formas de vida indígenas y presento un horizonte con el cual él tal vez estaría de acuerdo.

Introducción

Uno de los grandes aportes de la pedagogía crítica ha sido develar el carácter del currículo como construcción y producto de relaciones sociales que responde a los intereses de ciertos grupos en determinados momentos históricos. En la medida que el currículo concreta la intencionalidad educativa de un determinado sector de la sociedad, no es posible seguir viéndolo como algo neutro. Más bien debemos abordarlo como un dispositivo histórico y social y develar su carácter esencialmente político. Por ende no podemos dejar de interrogarnos sobre qué ideas o intereses subyacen a los currículos. Como señala Mc Laren:

Hablar del currículum como forma de política cultural es sostener que el currículum no puede ser entendido fuera de una teoría del interés [...]. En primer lugar, dado que todo conocimiento y práctica social es inteligible sólo desde la ideología y los sistemas de representación que producen y legitiman, es esencial analizar los currículos en relación a los intereses que fundamentan las cuestiones que generan, a la versión del pasado y del presente que legitiman, y a las relaciones sociales que afirman y a las que marginan (Mc Laren 1997: 59).

¹ Este artículo es una versión ampliada de la ponencia que presenté en el seminario "Aprendizajes para el siglo XXI: una mirada desde la Educación Popular", organizado por el Instituto de Pedagogía Popular, y realizado el 4 de agosto de 2015.

En el Perú, al igual que en muchos otros países de América Latina, toca abordar la reflexión curricular a partir del análisis del modelo educativo predominante en la región, el cual, en el marco del discurso neoliberal, busca formar individuos que puedan ser exitosos empresarios de sí mismos, competitivos y flexibles para insertarse en el mercado (Oliart, 2011). Esta manera de concebir la educación en el país viene acompañada de un conjunto de argumentos técnicos que la normalizan y naturalizan. Algunas evidencias de esto son la falta de reflexión crítica sobre conceptos como competitividad, “meritocracia” y “emprendedurismo”, entre otros que forman parte del discurso educativo hegemónico y que responden a una determinada manera de entender la historia y el progreso.

La idea extendida de que los logros de aprendizaje son los fines de la educación, en vez de considerarlos medios indispensables para avanzar en la formación de ciudadanos democráticos comprometidos con la transformación de las situaciones de desigualdad e injusticia que caracterizan a la sociedad actual, es otra demostración de la manera cómo ha calado el discurso educativo neoliberal en la conciencia de una gran parte de la población. Sin embargo, el tema de fondo es que se da por sentada la necesidad de insertarse en el proceso de globalización, destacando las supuestas facilidades y beneficios que de ella derivan, sin cuestionar todo lo que esta trae consigo.

Para enfrentar esta situación es necesario plantearse algunas preguntas que pongan en evidencia el carácter esencialmente político de la educación y cómo se concreta en los currículos: ¿Cuál es la perspectiva civilizatoria que subyace en los currículos que se han venido elaborando a lo largo de las últimas décadas? ¿Qué tipo de individuos se quieren formar y para qué tipo de sociedad? ¿Cuáles son los significados y puntos de vista que se buscan transmitir?

Con el fin de propiciar una reflexión sobre estos temas, mayormente ausentes del debate nacional sobre la educación peruana, he organizado este artículo en tres partes. En la primera planteo algunas características del modelo neoliberal y su relación con las propuestas curriculares que se han venido elaborando durante las últimas décadas. En la segunda abordo la crisis que ha generado el modelo económico capitalista y en la tercera comparto algunas alternativas orientadas a garantizar una vida plena para todos, inspiradas en el concepto del buen vivir, enarbolado por el movimiento indígena en el ámbito continental.

Desarrollo neoliberal y currículo

A partir de la década de 1990, el Perú se alineó con el modelo de desarrollo neoliberal siguiendo los designios del Consenso de Washington (Gonzales de Olarte, 2007). El sistema educativo peruano, al igual que el de muchos otros países de América Latina, se integró al modelo neoliberal y puso un fuerte énfasis en el tema de calidad y eficiencia. En este contexto, se elaboró un marco discursivo educativo marcadamente tecnocrático e instrumental que respondía a las nuevas condiciones del modelo económico capitalista que se venían gestando desde inicios de la década de 1970 (Quijano, 2015).

Esta nueva fase del modelo capitalista tiene dos características fundamentales: la automatización del trabajo y el desempleo estructural, producto de los intensos cambios tecnológicos que se han venido desarrollando durante las últimas décadas, y nuevas formas de acumulación de capital, vinculadas a formas especulativas financieras.

Estos cambios han tenido un impacto en la manera cómo los miembros de la sociedad participan en el proceso de generación de la riqueza. En tal sentido, la generación de plusvalía a través del trabajo asalariado tiene un papel secundario. Así,

la mayoría de personas ya no participan en la generación de riqueza a través de su condición de asalariados sino de consumidores. Por ello es sumamente importante garantizar una sociedad consumidora, ávida de acceder a los distintos bienes que brinda el mercado, a la vez de formar personas que no dependan de un trabajo asalariado sino que puedan producir su propio trabajo.

Los cambios que se han venido dando en esta fase del capitalismo han tenido su correlato en el campo educativo. Como señala Mejía:

Ante un capitalismo que encontró la posibilidad de hacer crecimiento con desempleo (por su cambio estructural de acumular en el capital constante-muerto, y no en el capital variable-vivo como en el pasado), se construye una educación formal de gran peso que busca una cualificación para la competitividad, para la reestructuración productiva y, en último término, para conseguir empleo (empleabilidad), desintegrando los elementos colectivos del derecho al trabajo y a la educación, convirtiéndose en dotadora de competencias individuales. Este giro va a generar una educación mucho más centrada en el individuo y va a ser él quien se integre de otra manera a los procesos productivos, la flexibilidad va a ser la base del nuevo mensaje que determina el sentido de la escuela: su vinculación laboral y el uso que él le va a dar al proceso educativo (Mejía, 2006: 42).

En este contexto se entienden algunas de las ideas fuerza que forman parte del imaginario social actual y que son promovidas por distintos medios. Entre ellas, figuran el peso que se le da al individuo, desvinculado de su entorno familiar y social, la manera cómo se propicia la competitividad, el afán de lucro, el consumismo, la retribución diferencial de estímulos y

recompensas según capacidades y talentos, el libre juego de competencia y la “meritocracia” (Quijano, 2015).

No obstante, como señala Lander, el neoliberalismo no es solo una doctrina económica sino que “debe ser comprendido como el discurso hegemónico de un modelo civilizatorio, esto es, como una extraordinaria síntesis de los supuestos y valores básicos de la sociedad liberal moderna en torno al ser humano, la riqueza, la naturaleza, la historia, el progreso, el conocimiento y la buena vida” (Lander, 2000: 246).

Cabría entonces preguntarse cuáles son los valores y supuestos que subyacen al modelo civilizatorio del discurso hegemónico neoliberal y que forman parte del discurso educativo actual. A continuación plantearé tres que me parecen centrales.

La noción del progreso ilimitado

Esta noción se basa en un patrón civilizatorio que toma a Europa y Estados Unidos como ejemplos del modelo de vida al que deben aspirar alcanzar todas las sociedades y/o países.

A partir de la “teoría de la modernización”, los diferentes países del mundo han sido comparados, valorados y clasificados jerárquicamente a través del uso de las siguientes categorías: “desarrollados” vs “subdesarrollados” o “en desarrollo”; “tradicionales” o “atrasados” vs “modernos” y “del primer mundo” o del “tercer mundo”, entre otros. Desde esta concepción evolutiva, la diversidad cultural ha sido vista como un obstáculo para el llamado “progreso” en la medida que se considera que este solo se podrá lograr a condición que los diversos pueblos dejen de lado sus prácticas culturales y adopten el modelo de la cultura occidental.

La teoría de la modernización fue rebatida en la década de 1970 cuando la concepción de desarrollo, centrada en el

crecimiento económico y en patrones de consumo ilimitados, empezó a ser cuestionada sobre la base de estudios que ponían en evidencia el hecho que la humanidad no podía reproducirse a una tasa acelerada de crecimiento y que el desarrollo material no podía ser considerado su principal objetivo, sin encontrar obstáculos insalvables. Para responder a esta situación se empezaron a desarrollar nuevos planteamientos, entre ellos el de desarrollo sostenible conceptualizado por la llamada Comisión Brundtland² y definido como “el incremento de las capacidades y las opciones de la gente mediante la formación de capital social de manera que satisfaga equitativamente las necesidades de las generaciones actuales sin comprometer las necesidades de las generaciones futuras”. Luego vendrían otros planteamientos que enriquecerían esta visión, como la teoría del desarrollo humano que cuestiona la noción de desarrollo centrada en la acumulación de riqueza y plantea como eje central la necesidad de potenciar las libertades y potencialidades de las personas:

Una concepción satisfactoria del desarrollo debe ir mucho más allá de la acumulación de riqueza y del crecimiento del producto y de otras variables relacionadas con la renta [...]. El desarrollo tiene que ocuparse más de mejorar la vida que llevamos y las libertades de que disfrutamos (Amartya Sen Kumar, 1999: 31).

Sin embargo, a pesar de estos importantes aportes y la fuerte crítica que se ha hecho a las teorías del desarrollo centradas en el crecimiento económico, esta es la opinión que sigue imperando en la sociedad y que no solo se manifiesta en la manera cómo se explica el concepto de desarrollo sino tam-

bién en la manera cómo lo operativizan los gobiernos y las agencias internacionales de cooperación.

Un tema medular en este sentido tiene que ver con la manera cómo se plantea el concepto de pobreza y el impacto que tiene sobre la población indígena. Si bien existe la pobreza real que puede y debe ser analizada científicamente, es necesario cuestionar la abstracción que se hace de ella en el discurso de la pobreza producido por el desarrollismo que desacredita las formas de vida de los pueblos originarios y se convierte en un instrumento para legitimar su supuesta inferioridad e imponer concepciones hegemónicas sobre desarrollo y calidad de vida. Al respecto, García, a partir de su larga experiencia en comunidades amazónicas, plantea lo siguiente.

El problema es que, como se está utilizando la pobreza en los últimos tiempos -sobre todo en la Amazonía- no es una descripción objetiva de una situación, sino una descalificación de formas de vida. Es decir, claramente, está diciendo “la cultura que ustedes desarrollaron no vale para vivir bien, sus hijos tienen que salir de acá, esto no vale.

Es un instrumento de dominación impresionante si llegas a que la gente lo asuma como propio. Cuando he hablado con la gente awajun digo la palabra ‘ujuno’, que es la que significaría esta traducción de la pobreza, y la gente se enrabieta y se quiere tirar por las paredes. ¿Qué me están llamando? Yo digo: te están llamando eso. Entonces, cuando me dicen ¿y cómo la miden?, la miden por la plata que tienes, y pongo las marcas del Estado en las líneas de extrema pobreza y pobreza.

Ya, entonces a ustedes les están diciendo que eso es mala vida, que mejor ganen dinero, que como son tan pobres tienen que aceptar la plata que viene de

2 Comisión Mundial para el Medio Ambiente y el Desarrollo, conformada en el año 1987 y presidida por la Ex Primera Ministra de Noruega, Gro H. Brundtland, quien elaboró el informe *Nuestro Futuro Común*.



Perico con Lucy Trapnell en Lima

las empresas, que como son tan pobres tienen que aceptar que el Estado les condicione la forma de vivir para darles una propina o una caridad mensual. De alguna manera es igualito a lo que sucedía en el siglo XV o XVI cuando se hablaba de que no eran humanos, ahorita se dice “son pobres extremos”. Asumido por los indígenas, es una especie de camino hacia la destrucción de la autoestima, que fue justamente lo que se había tratado de combatir en períodos anteriores (Extracto de entrevista realizada a Pedro García Hierro en Radio Encuentros, 2014).

A su vez Chirif plantea:

[...] los gobiernos, con apoyo de organismos internacionales, financian programas que, éstos sí, terminan empobreciendo a la población indígena y, sobre todo, induciendo en ella una falsa conciencia de pobreza, que se define en función de la carencia de bienes de la sociedad industrial y de indicadores que se imponen como señales ciertas del progreso y el desarrollo.

El bienestar que puedan haber alcanzado los indígenas por medios y méritos propios, sin pasar por un mercado que los somete y castra su creatividad y capacidad autónoma de respuesta, no interesa para nada ni al Estado ni a esos organismos. Para ellos aceptar que el buen vivir puede lograrse por otros medios que los que proponen, sería admitir la relatividad de su concepción hegemónica y abrirse hacia la comprensión intercultural. Al mismo tiempo, implicaría reconocer que ese modelo requiere mantener sano el medio ambiente, lo que a su vez significaría, por un lado, poner fin a los métodos devastadores empleados por muchas industrias para explotar los recursos y, por otro, fijar condiciones muy estrictas para evitar la contaminación extensiva. Al menos en el Perú, el Estado está muy lejos de esto, o lo que es peor, cada vez está más lejos. En suma, se requiere un mayor análisis para evaluar el tema de la pobreza y, sobre todo, para desarrollar indicadores que no estén, como en este caso, dominados por las concepciones hegemónicas sobre riqueza y desarrollo (Chirif, 2007: 3).

A través de estas citas, Chirif y García muestran que el concepto de desarrollo imperante, pese a todas las variantes que se han ido elaborando a lo largo de las últimas décadas, sigue estando definido desde el etnocentrismo de la sociedad dominante.

La escisión entre sociedad y naturaleza

Otro importante sustento del enfoque neoliberal se encuentra en la separación y la hegemonía del hombre en relación con las otras especies de la tierra y el universo constituido como objetos naturales (Quijano, 2015: 229). Este sustento está íntimamente relacionado con el primero, en la medida que,

como señala Lander, “la relación de exterioridad con la naturaleza constituye la condición para la apropiación/explotación que está en la base del paradigma occidental del crecimiento sin límite, es decir, del desarrollo (Lander, 2004 en Quijano, 2015: 57).

Esta relación de exterioridad es una de las ideas fuerza de la educación escolar. En el sistema educativo peruano, la separación entre sociedad y naturaleza se afirma en la delimitación de las áreas de Personal Social, que aborda las relaciones entre el individuo y la sociedad, y la de Ciencia y Ambiente que busca que los estudiantes entiendan las leyes universales que rigen a la naturaleza. A lo largo de sus estudios, los niños, niñas y adolescentes aprenden a comprender al hombre como un ser superior y separado del mundo natural que lo provee de un conjunto de *recursos* que deben ser *explotados* para generar riqueza y satisfacer sus necesidades. Como señala Bowers.

El mito occidental de que los seres humanos tienen una condición privilegiada entre las formas de vida que constituyen la comunidad biótica es uno de los mensajes culturales centrales que los estudiantes encuentran en las escuelas. Los títulos de libros de texto y los encabezamientos de los capítulos en los grados iniciales anuncian en forma, por demás inocente, que los seres humanos son el punto de referencia para dar sentido al mundo. “En la Tierra en que vives”, “Nuestras regiones”, “Nuestro mundo; nuestra tierra y herencia” [...] son ejemplos típicos [de esto] (Bowers, 2002: 31).

Esta visión antropocéntrica y desintegrada de la realidad se opone a la visión que manejan los pueblos indígenas. Según ella, los humanos y los no humanos (plantas, animales y fenómenos “naturales”) se relacionan entre sí a través de lo que Bowers denomina un “universo moral compartido”.

Desde esta perspectiva, los pueblos indígenas amazónicos plantean una visión de lo social que trasciende a las personas y una relación de interdependencia basada en el respeto e intercambio con diferentes seres, a los cuales les atribuyen un origen humano (Trapnell, 2008).

Mientras esto sucede en la escuela, los medios de comunicación se encargan de hacer abstracción de los efectos que tiene la explotación de la naturaleza sobre la población y satanizan a quienes intentan demostrar sus impactos en el medio ambiente y en la salud, calificándolos de terroristas, personas que se niegan al progreso y desarrollo, y cuestiones parecidas.

Sin embargo, como señala Acosta, es importante anotar que la idea de explotar la naturaleza como medio para producir riqueza sin considerar sus efectos, no solo se da en el caso de los gobiernos que han adoptado el modelo neoliberal, sino también en los gobiernos que él denomina neo desarrollistas, los cuales intentan justificar sus políticas extractivistas planteando una redistribución equitativa de las ganancias. Respondiendo a quienes defienden este modelo, Acosta afirma: “No puede haber un buen extractivismo, no puede haber un extractivismo sustentable, ya que es un esquema que sofoca todo lo que tiene que ver con la vida, sea el trabajo, la comunidad o la naturaleza” (Acosta, 2015).

La colonialidad del saber

Quijano (2000) denomina “colonialidad del saber” a la existencia de una jerarquía de saberes en la cual unos aparecen como superiores, universales y únicas fuentes válidas de conocimiento, y otros como subalternos. Según Quijano (2000), Foucault (1980) y Mignolo (2000) esta aproximación al conocimiento ayuda a estructurar y legitimar el poder dominante, así como el orden social y económico vigente, en la medida

que busca compartir fuentes comunes de verdad y de sentido común que soportan el *status quo*. De esta manera, el poder deja de ser algo que se ejerce desde afuera y se convierte en algo que es interno al sujeto y que ayuda a legitimar y justificar la situación de dominación vigente. Esta idea se relaciona con el concepto de hegemonía, en el sentido planteado por Gramsci, según el cual el ejercicio del poder por las clases dominantes se mantiene menos por el uso excesivo de la fuerza que por la legitimación consensuada; es decir, por el consentimiento de los grupos subordinados al orden social existente. Esto ha permitido legitimar y dar criterio de verdad a los planteamientos de la tradición cultural hegemónica sobre la naturaleza, la sociedad, el tiempo, el espacio, la persona, el aprendizaje y el lenguaje, los cuales se consideran parte del conocimiento “universal”, cuando en realidad se trata de un conjunto de saberes desarrollados a partir de una determinada tradición cultural- y catalogar otras formas de ver el mundo como meras creencias.

Esta imposición de una manera de entender la realidad como la única válida, se advierte de manera muy clara en los currículos básicos nacionales de los diferentes niveles, los cuales han sido organizados en función de rejillas de aproximación a la realidad que provienen de la ciencia occidental, dando por supuesta una determinada forma de clasificarla y de definir lo que es “conocimiento”. Un ejemplo de esto se pone en evidencia en la diferenciación de las áreas de Personal Social y de Ciencia y Ambiente para los niveles de educación inicial y educación primaria, ya mencionada en el acápite anterior y cuestionada por Neira³ en los siguientes términos:

Si pensamos por ejemplo en la concepción que pueden tener pueblos en la Amazonía o en los Andes, la distinción entre sociedad y medio ambiente es absur-

da, inclusive la noción de ser vivo. ¿Qué cosa es ser vivo? ¿Qué cosa es vida?, finalmente. La vida no está segmentada, no está partida, por decirlo así [...] Yo siento, por ejemplo, que esa es una de las agresiones en el papel y en el aula, cuando a un niño o a una niña se le obliga a partir lo que ya tiene integrado.

Un ejemplo similar se da en la distinción en las áreas de Ciencias Sociales y de Cultura Científico Ambiental del Currículo Básico de Formación Docente del año 2010. Si bien el currículo experimental de formación docente en la especialidad de educación intercultural bilingüe, diseñado el 2012, logró superar esta separación entre sociedad y naturaleza, esta se mantiene en los niveles de inicial, primaria y secundaria.

Desde la perspectiva dialógica que propone la interculturalidad asumida como eje rector del sistema educativo nacional, este tendría que tener apertura frente a diversos conocimientos y narrativas, a partir de una postura que asume al conocimiento como una construcción social y cultural. Esto implica, entre otras cosas, revisar la visión del conocimiento que actualmente subyace en la teoría y práctica educativa y diseñar currículos que consideren nuevas maneras de aproximarse a la realidad y que incorporen categorías de interpretación y análisis distintas a las que propugna la ciencia occidental. Como señala Walsh con relación a las visiones que se tienen sobre la educación intercultural:

[...] el problema no es simplemente el reconocer la pluralidad sino también el descolonizar (y en sí politizar) el conocimiento porque es ello lo que ayuda a estructurar, legitimar y justificar el poder dominante y la subalternidad. Eso requiere una desconstrucción de los regímenes de verdad, al conjunto de representaciones que (re)producen y las articulaciones de poder presentes dentro de ellos, tanto en sus ideologías locales como universales/globales. También requiere

3 Fragmento de su testimonio en el video “Entre lenguas y culturas: Interrogando las políticas y prácticas de educación intercultural bilingüe”, producido por el Instituto del Bien Común.

una (in)corporación de formas alternativas y distintas de concebir, producir y utilizar "conocimientos", al poder centrar nuestras preguntas iniciales: ¿qué conocimiento(s)?, ¿conocimiento de quién?, ¿conocimiento para qué? y ¿conocimiento para quiénes? (Walsh 2001).

La crisis del modelo

Los currículos se han venido elaborando y reelaborando desde el imaginario antes expuesto, respondiendo así a la idea generalizada que es imperativo formar a las nuevas generaciones para poder vivir de "manera creativa" en este mundo globalizado. Sin embargo, existen evidencias cada vez mayores de una crisis sistémica del modelo actual que pone en riesgo el futuro de la vida del planeta.

Esta crisis se relaciona con el hecho que el crecimiento y expansión son características centrales del sistema capitalista. Al generar un crecimiento exponencial en la explotación de los recursos naturales y estimular un consumismo desenfrenado, el modelo es responsable de provocar el agotamiento de recursos y de producir toneladas de basura que contaminan las aguas el aire y la tierra. "Cada año se pierden 14.6 millones de hectáreas de bosques y miles de especies, continua la devastación de la amazonia, el mundo pierde anualmente cerca de 17 millones de has de bosque. La información generada por los científicos del Panel Intergubernamental sobre Cambio Climático señala que necesitamos reducir el nivel del equivalente de CO₂ en la atmósfera para 340 parte por millón y actualmente se encuentra en 390 parte por millón y la tendencia es que continúe en aumento" (De la Cuadra, 2015; 40).

Pero los problemas no solo son ecológicos, sino que también abordan la dimensión social y económica. El hambre, la desnutrición, el desempleo estructural, los conflictos sociales y

la guerra forman parte de un modelo cuya solución "no pasa por corregir, mejorar, agrandar o achicar el mercado, sino por transitar hacia otras formas de organización social del trabajo, de la producción y del consumo, hacia otras maneras de relacionarnos con la naturaleza y de entender nuestra propia vida a partir de otros sentidos que, basados en la propiedad social de los medios de producción naturales y artificiales, los utilice en forma responsable para la satisfacción de las necesidades de la sociedad en su conjunto, y no de una minoría" (Pierri, 2001 citado en Gallegos, 2015: 4).

Esta posición de rechazo frente al actual modelo económico viene siendo asumida de manera creciente por personalidades y colectivos de distintas partes del mundo, entre las cuales figuran el movimiento de los indignados y el Foro Económico Social Mundial. El primero surgió en España, el año 2011, y tomó las plazas para protestar contra el desempleo estructural y las altas tasas de ganancia del capital financiero. A su vez, el Foro Social Mundial, que nació el año 2001 como contrapunto al Foro Económico Mundial de Davos, congrega una diversidad de organizaciones y movimientos sociales que, con distintos enfoques y matices, abogan por un paradigma radicalmente distinto al servicio de las personas y del ecosistema.

En tiempos más recientes, la Encíclica "*Laudato si: (Alabado seas): Sobre el cuidado de la casa común*", constituye un llamamiento urgente a la humanidad para salir de la "espiral de autodestrucción", y condena el actual modelo de desarrollo centrado en el consumismo y en la obtención del lucro inmediato. Este documento plantea la necesidad de pensar en otras formas de organizar la sociedad y la economía al advertir: "El modelo distributivo actual es insostenible, donde una minoría se cree con el derecho de consumir una proporción que sería imposible generalizar, porque el planeta no podría ni siquiera contener los residuos de semejante consumo". Frente a esta situación la misma encíclica plantea: "la huma-

nidad *está llamada a tomar conciencia de la necesidad de realizar cambios de estilos de vida, de producción y de consumo*".

El buen vivir como paradigma alternativo

En este contexto de búsqueda de paradigmas alternativos al desarrollo capitalista, diversos colectivos y redes latinoamericanas han enarbolado el concepto de buen vivir que traduce al castellano diferentes nociones como *sumak kawsay* del quechua, *kametsa asaiki* del ashaninka, *shiiir waras* del achuar y *kume mōngen* del mapundungun (lengua del pueblo Mapuche), entre otras que, desde diferentes tradiciones culturales indígenas, articulan filosofías sobre la vida, concepciones sobre la educación de los niños y perspectivas sobre la convivencia entre los seres humanos y sus relaciones con los diferentes seres que pueblan el Universo. Una idea central detrás de estas nociones es la de "existir armónico y equilibrado con todos los seres vivos" y la visión del ser humano como "no más que una hebra del tejido de la vida social natural y cósmico" [sic] (Maldonado, 2011: 26-27).

Sin embargo, más allá de los denominadores comunes que sustentan el concepto del buen vivir es necesario recordar que cada pueblo indígena tiene interpretaciones específicas que responden a una tradición cultural, a una historia y a una lengua. En tal sentido no existe una sola manera de entender el buen vivir. Por ende no puede ser considerado como una receta que se aplica a todas las sociedades. Lo que sí se puede rescatar de este concepto es la posibilidad de pensar en un horizonte histórico distinto basado en un modelo de organización social y económico alternativo que se sustenta en "la armonía del ser humano consigo mismo y con sus congéneres así como en armonía con la naturaleza (Acosta, 2015). En tal sentido no debe ser comprendido simplemente como una alternativa *de desarrollo*, sino como una alternativa *al de-*

sarrollo. Es decir, como una propuesta global para superar la vieja idea de progreso (sobre todo en su versión productivista y de copia, siempre fallida, de los países industrializados) y poder plantear un cambio civilizatorio real (Acosta, *ibíd.*).

El deslinde que plantea Acosta es sumamente oportuno, en la medida que responde a otros planteamientos que ubican la noción del buen vivir en el campo discursivo del desarrollo sustentable, como sucede con la propuesta de Vanhulst (2015). Esta forma de abordar el buen vivir invisibiliza el contexto en el que nació este concepto y sus objetivos. En efecto, no podemos olvidar que esta noción fue creada en el contexto del modelo capitalista, buscando la manera de paliar sus efectos, sin que esto necesariamente implicara una crítica al modelo en sí.

Como explica Reichmann:

[...] que gobernantes, tecnócratas e industriales esperan poder continuar [con] su productivismo capitalista de siempre tras haber efectuado las correcciones ecológicas del sistema industrial que ellos ya han visto que son imprescindibles, y que esperan poder minimizar (Reichmann, 1995: 2).

Además, se debe tomar en cuenta que, mientras el buen vivir cuestiona la visión antropocéntrica del desarrollo y plantea que el ser humano forma parte de un universo moral que incluye a las personas y a los diversos seres que existen en la naturaleza, con las cuales mantiene relaciones de respeto e intercambio con un fuerte componente de espiritualidad, el desarrollo sostenible reafirma la idea del ser humano como eje central de sus planteamientos y afirma su exterioridad frente a la naturaleza, a la cual busca cuidar y proteger, sin dejar de verla como objeto de explotación al servicio de las políticas económicas

Por las razones antes expuestas es necesario evitar el uso indistintamente de los conceptos de desarrollo sostenible y buen vivir como si fueran dos caras de la misma moneda. Lo que nos plantea el buen vivir, desde las cosmovisiones indígenas que lo sustentan, es una manera radicalmente distinta de abordar la vida humana y su relación con la naturaleza. Este planteamiento va más allá de reajustes y reformas. De lo que se trata es de pensar en otras ideas y prácticas.

Retomando la discusión sobre los alcances que puede tener el concepto del buen vivir a escala continental y mundial, Acosta señala que: “el Buen Vivir no es un mandato global, como lo fue la idea del desarrollo o como lo fue la idea del progreso. Es más bien una oportunidad para que todos los seres humanos podamos discutir y pensar en otras formas de organización de la sociedad”. Un referente importante es la manera cómo se aborda la economía. “La economía tiene que estar al servicio de los seres humanos, pero de unos seres humanos viviendo en comunidad y en armonía con la naturaleza. Tenemos que dejar de contemplar a la naturaleza como un objeto de privatización al servicio de las políticas económicas” (Acosta, 2015).

Si bien no existe una sola manera de entender el buen vivir y no se puede asumir como una receta a ser aplicada a nivel continental y mundial, existen algunas ideas fuerza, como las planteadas por Acosta, que sí deben ser referentes de estilos de vida alternativos. Esto debe quedar claro para evitar usos del concepto que terminan desvirtuándolo, como sucede, por ejemplo, con su utilización por parte de los actuales gobiernos de Ecuador y Bolivia que apelan al buen vivir aun cuando sus regímenes siguen siendo extractivistas y mantienen relaciones tensas con los pueblos indígenas y la naturaleza. Ejemplos emblemáticos de esto se encuentran en la posición de dichos gobiernos con relación al Tipnis y al Parque Nacional Yasuní, respectivamente.⁴

El problema con estas y otras interpretaciones, que van surgiendo desde ONG que intentan enseñarles a los indígenas qué es el buen vivir, es que terminan siendo cooptadas por el sistema y desvirtúan el potencial liberador del concepto. Esto sucedió con el de interculturalidad, que nació en el marco de los programas de educación dirigidos a pueblos indígenas con un fuerte contenido descolonizador y terminó convirtiéndose en un discurso celebratorio de la diversidad y la tolerancia, en el que se apela a la buena voluntad del diálogo y el respeto (Esterman, 2014; Trapnell y Vigil, 2011; Tubino, 2004).

Un ejemplo elocuente de la manera cómo se puede terminar desvirtuando el concepto, incluso en los escenarios indígenas que lo originaron, se encuentra en el siguiente testimonio, tomado de un taller facilitado el año 2009 en la cuenca del río Pastaza, por antropólogos de una ONG abocada a la defensa de los derechos indígenas. Si bien la cita es extensa, me parece muy oportuna para ilustrar los malentendidos y malinterpretaciones a los que se puede llegar.

El líder del equipo tomó la palabra para dirigirse a un grupo de pobladores. Les explicó que el taller tenía una nueva metodología, que los trabajos sobre desarrollo habían cambiado y que ahora tenían una nueva idea de base que permitía comprender mejor las condiciones y necesidades de la población indígena: “¡Vivir bien!”, les dijo ufano, era la nueva idea que ellos les traían para poder establecer juntos sus planes de vida. Acto seguido procedió a explicar a las personas reunidas en qué consistía ese nuevo concepto.

4 El problema del Tipnis se originó con la decisión del gobierno boliviano de construir el tramo II de la carretera Villa Tunari-San Ignacio de Moxos, atravesando el Territorio Indígena-Parque Nacional Isiboro Sécure (Tipnis). En el caso del Parque Nacional Yasuní está la opción del gobierno ecuatoriano de explotar petróleo de los cuadrantes del ITT (Ishpingo, Tiputini y Tambococha). Las acciones de ambos gobiernos no solo atentan contra los derechos de los pueblos originarios sino que tiene graves implicancias ambientales.

Vivir bien, les dijo, era poseer todas las condiciones y servicios necesarios para salir de la pobreza y mejorar los indicadores de calidad de vida, es decir tener escuela y buenos profesores, tener posta de salud y técnicos enfermeros, tener una entrada de dinero regular, tener medios de transporte, etc. [...]

Al término del taller se planteó una discusión sobre la interpretación que el equipo, que planeaba visitar varias comunidades, había hecho del concepto. Dado que los promotores de los talleres aseguraron haber leído el texto del pensador quichua Ecuatoriano Carlos Viteri Gualinga (2002) y estar de acuerdo con su planteamiento, se sugirió que comenzaran el próximo taller preguntándole a la gente de la comunidad qué significaba vivir bien según ellos. Así, se podría recoger sus propios criterios y empezar el trabajo de construcción de un plan de vida desde sus propias percepciones. “¿Qué entienden ustedes por vivir bien?”, fue la pregunta que formularon a la gente el día siguiente al iniciar el taller. Contestó un participante que levantó la mano rápidamente:

“Para mí, vivir bien es cuando me levanto temprano en la mañana y converso con mi esposa para ver cómo nos vamos a organizar ese día. También es cuando conversamos en la comunidad”.

Era un excelente punto de partida para comenzar a investigar juntos la importancia del diálogo, la organización y los procesos de decisión que permiten articular socialmente las autonomías personales. Pero el líder del equipo no pensaba lo mismo y con ánimo enérgico interpeló a todos: “¿Esto es vivir bien?”. Uno de los miembros del equipo comentó en baja voz: “Estamos intentado hacer llegar sus respuestas a donde

necesitamos para fines del taller”. Luego que el líder del grupo repitiera su pregunta por quinta vez, un joven de la comunidad dijo con cierta timidez: “Vivir bien es tener educación, tener una posta de salud, tener un empleo”, y siguió con una larga lista de cosas y servicios necesarios. Aliviado de estar de vuelta a terreno conocido, el líder pasó a escribir la lista en un papelógrafo, que fue examinada entre todos. (Belaunde, 2015. Ver artículo en este mismo libro.)

Confundir el buen vivir con los servicios que el Estado tiene la obligación de proveer termina desvirtuando el concepto y restándole su potencial para pensar en estilos de vida alternativos, los cuales deben ser cotejados con la realidad actual de los pueblos originarios fuertemente influenciada por los modelos de desarrollo transmitidos a través de la escuela y los medios de comunicación. Desde mi experiencia en la selva central del Perú puedo dar testimonio de la manera cómo ha calado en el pueblo Ashaninka la idea del progreso basado en tener dinero y acceso a bienes del mercado, aun cuando esto implique depredar la naturaleza; y de la manera cómo el bienestar individual se ha instalado por encima del colectivo y a veces a expensas de este. Por ello, más allá de las diferencias de interpretación de la noción de buen vivir de los diversos pueblos indígenas, que deben ser necesariamente identificadas como un medio para la reflexión sobre el derrotero que están siguiendo las comunidades, es oportuno plantear algunas de las ideas fuerza en las que se sustenta y que pueden ser consideradas como un modelo referencial para nuevas formas de organización social y económica y maneras alternativas de pensar la educación.

Con este fin, me baso en algunas ideas inspiradas en los planteamientos de Gudynas (2015: 21):

- a. Abandono de la noción de progreso lineal y de una secuencia histórica que debe repetirse.

- b. Una relación distinta con la naturaleza a la que se considera como sujeto de derechos.
- c. Apertura frente a la existencia de distintas visiones del mundo, diferentes epistemologías y diversos conocimientos.
- d. Una nueva visión de la idea de calidad de vida o bienestar de forma que no dependa de la posesión de bienes materiales o niveles de ingreso.
- e. Una nueva postura sobre la vida que incorpora la dimensión espiritual y la sensibilidad.

Estas ideas fuerza están inspirando la construcción de algunos currículos diseñados por programas educativos de las organizaciones indígenas o con la participación de líderes y maestros bilingües, así como el trabajo que se realiza en diversos programas de Educación Intercultural Bilingüe en la región andina y en la Amazonía. Estos currículos y experiencias innovadoras en EIB plantean el diálogo de saberes que valora la existencia de diferentes ontologías y epistemologías que interpelan al currículo oficial. En ellos, se presenta una visión de la relación sociedad naturaleza que apela a la complementariedad y respeto y valora las formas de relación social que forman parte de la herencia cultural indígena. Desde esta perspectiva reconocen la existencia de relaciones sociales basadas en el respeto y en la ayuda mutua, y refuerzan el valor central de la espiritualidad. Algunos de ellos analizan de manera crítica el efecto del mercado en la vida social y económica de los pueblos originarios y su impacto en el ambiente. Sin embargo, estos son parte de algunas experiencias que si bien abren el camino a nuevas maneras de concebir el currículo desde una perspectiva de sociedad distinta, mantienen un carácter local y focalizado. El desarrollo de cambios sustantivos en el discurso que sustenta los currículos nacionales es un reto pendiente que necesariamente requiere mirar el país que queremos desde una aproximación distinta al modelo actual. ○

Referencias bibliográficas

Acosta, Alberto

- 2015 Entrevista a Alberto Acosta. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales* (IV), Pp. 9-13. de:<http://iberoamericasocial.com/redibujando-alternativas-al-capitalismo-entrevista-a-alberto-acosta>

Amartya Sen Kumar

- 1999 *Development as Freedom*. Oxford University Press. Oxford.

Belaunde, Luisa Elvira

- 2015 "Vivir Bien: Pensamiento social y autonomía personal". (Ver artículo en esta misma publicación.)

Chirif, Alberto

- 2007 "Petróleo y drogas en el Putumayo. Nuevas amenazas para el pueblo Secoya". *Viajeros*. VOL, 1° de noviembre de 2007. Disponible en: http://www.viajerosperu.com/articulo.asp?cod_cat=1&cod_art=704

De la Cuadra, Fernando

- 2015 "Buen Vivir ¿Una auténtica alternativa postcapitalista?". Prólogo *Revista Polis*. No. 40.

Estermann, Josef

- 2014 "Colonialidad, descolonización e interculturalidad". *Polis* [En línea], 38. URL: <http://polis.revues.org/10164>

Foucault, Michel

- 1980 *Power/knowledge selected interviews and other writings 1972-77*. Pantheon. Nueva York.

Gallegos

- 2015 "El desarrollo humano sustentable no es posible en el capitalismo. La construcción de (algunas) alternativas desde abajo". *Revista Herramienta debate y crítica marxista*.

García Pedro

- 2014 Extracto de entrevista realizada en Radio Encuentros. Plataforma web del Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA).

Gonzales de Olarte, Efraín

- 2007 Economía Política de la Era Neoliberal Peruana: 1990-2006. Blog-pucp.edu.pe/ftem 9028.

Gudynas, Eduardo

- 2011 "Buen vivir: Generando alternativas al desarrollo". *Revista América Latina en Movimiento*. 462. Ecuador.

Lander, Edgardo

- 2004 Eurocentrismo saberes modernos y la naturalización del orden global del capital. En S. Duber, I.B. Duber y W Mignolo (coords). *Modernidades coloniales*. Colegio de México. México.
- 2000 "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos". En Edgardo Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires.

Maldonado, Luis

- 2011 "Refundación de los Estados y sistemas de educación en América Latina". En *Recreando la Educación Intercultural Bilingüe en América Latina*. Tomo 1. Congreso Latinoamericano de educación intercultural bilingüe. Guatemala. Ministerio de Educación de Guatemala, Viceministerio de Educación Bilingüe.

Mc Laren, Peter

- 1997 *Pedagogía crítica y cultura depredadora. Políticas de oposición en la era posmoderna*. Paidós Educador. Barcelona.

Mejía, Marco Raúl

- 2006 "Cambio curricular y despedagogización en la globalización". *Revista Docencia* No. 28. Colombia.

Mignolo, Walter

- 2000 "Diferencia colonial y razón post occidental". En Castro-Gómez, Santiago (ed). *La reestructuración de las Ciencias Sociales en América Latina*. Centro editorial Javeriano. Bogotá.

Oliart, Patricia

- 2011 *Políticas educativas y la cultura del sistema escolar en el Perú*. Tarea. Lima.

Pierri, N.

- 2001 "El proceso histórico y teórico que conduce a la propuesta del desarrollo sustentable". Capítulo II de Pierri, N. y Foladori, G. *¿Sustentabilidad? Desacuerdos sobre el desarrollo sustentable* Trabajo y Capital. Uruguay.

Riechmann, Jorge

- 1995 "Desarrollo sostenible: la lucha por la interpretación". En Jorge Riechmann, José Manuel Naredo y otros autores. *De la economía a la ecología*, Madrid: Ed. Trotta. Consulta en página web: www.istas.ccoo.es/descargas/desost.pdf

Quijano, Aníbal

- 2000 "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En Lan-der Edgardo, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO. Buenos Aires.
- 2015 *Descolonialidad y Bien Vivir. Un nuevo debate en América Latina*. Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder. Editorial Universitaria.

Trapnell, Lucy

- 2008 "Conocimiento y poder: una mirada desde la EIB". *Revista Argumentos*. Edición No. 4 IEP. Lima.
- 2006 "Descolonizar el saber: un reto para la educación intercultural bilingüe". Ponencia presentada en el VII Congreso Nacional de Educación Bilingüe Intercultural. Chiclayo.

Trapnell, Lucy y Vígil, Nila

- 2011 "Apuntes críticos para la formación de docentes en EIB". *Revista electrónica Construyendo Nuestra Interculturalidad*. Año 7. NO. 6/7. Lima Perú. www.interculturalidad.org

Tubino, Fidel

- 2004 "Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico". En Samaniego, M y Garbarini C. L. (comps.) *Rostros y fronteras de la identidad*. Universidad Católica de Temuco. Temuco.

Vanhulst, Julien

- 2015 "El laberinto de los discursos del buen vivir entre Sumak Kawsay y Socialismo del siglo XXI". *Revista Polis* [en línea] 40. Url: <http://polis.revues.org> 20727.

Walsh, Catherine

- 2001 "¿Qué conocimiento(s)? Reflexiones sobre las políticas de conocimiento, el campo académico, y el movimiento indígena ecuatoriano". *Publicación mensual del Instituto Científico de Culturas Indígenas*. Año 3, No. 25.

Derechos indígenas no territoriales y horizontes para el desarrollo de nuevos estándares interamericanos en materia de pueblos indígenas

Marco A. Huaco Palomino

El presente artículo fue preparado para el Centro de Derechos Humanos y Políticas Públicas Perú Equidad, de cuyo Programa de Derechos Indígenas nuestro querido Perico fue responsable. Él lo leyó y planeaba publicarlo, luego de parecerle –con una gran y chispeante sonrisa– que su segunda parte le parecía especialmente “suggerente y bonita”. Hoy cumplimos el pendiente, querido amigo.

El territorio ancestral es el lugar de goce y realización de diversos y fundamentales derechos de los pueblos y personas indígenas debido a la relación especial que guardan con aquel. Dado que el derecho a tenerlo y gozarlo ostenta un carácter esencial en tanto derecho articulador que posibilita el goce de otros derechos tales como la vida, la cultura, la libre determinación, etc., resulta siendo un perfecto ejemplo de la indivisibilidad e interdependencia de los derechos humanos.

Sin embargo, dicha interdependencia no hace perder a los derechos vinculados su configuración como derechos autónomos. Ellos pueden tener una *dimensión territorial* pero no son derechos cuyo núcleo esencial sea de carácter territorial. Algunos de estos derechos son específicamente indígenas y otros pertenecen al régimen general de los derechos humanos y también son aplicables, cómo no, a personas indígenas. A estos derechos y a otros sin ninguna dimensión territorial que han sido aplicados mediante contornos espe-

ciales a casos indígenas, nos referiremos en el presente documento de trabajo, en lo atinente a su tratamiento normativo y jurisprudencial en el ámbito del sistema interamericano de derechos humanos (*parte I*). Asimismo, exploraremos de qué modo ciertos estándares de la jurisprudencia interamericana elaborados sobre la base de derechos humanos genéricos podrían ofrecer nuevos horizontes de desarrollo para los derechos de los pueblos indígenas en particular (*parte II*).

Antes de ello conviene referirnos a dos técnicas de interpretación que nos serán útiles en la presente exposición: la interpretación *global* y la interpretación *evolutiva* o *dinámica*. Ambas técnicas parten del principio y constatación de que el derecho interamericano y el derecho internacional de los derechos humanos no son cotos cerrados entre sí sino sistemas que interactúan permanentemente. De tal modo que no puede considerarse que el *corpus juris* interamericano de los derechos indígenas esté compuesto solo por aquellos

derechos recogidos en la Convención y en la jurisprudencia del sistema interamericano que de manera explícita se refieren a los pueblos y personas indígenas ni tampoco que ellos puedan dar lugar al reconocimiento de nuevos derechos solamente sobre la base de una interpretación fundada exclusivamente en la Convención Americana o en una interacción con estándares nacidos de otros instrumentos del propio sistema interamericano. Al contrario, los derechos reconocidos en la Convención y en otros instrumentos y tratados interamericanos cobran nuevas dimensiones al interactuar con normas y jurisprudencia emanadas de otros sistemas internacionales de derechos humanos.

Esto es posible pues la Corte Interamericana se ha hecho eco de la doctrina del “derecho vivo” avanzada por la jurisprudencia de la Corte Europea de Derechos Humanos, refiriéndose a los tratados de derechos humanos como “instrumentos vivos”, “cuya interpretación tiene que acompañar la evolución de los tiempos y las condiciones de vida actuales”.¹ Por esta razón ha efectuado tanto una obra *interpretativa global* como una *interpretación evolutiva* o *dinámica* de los derechos humanos contenidos en la Convención.

Mediante la *interpretación global*, promovida tan activamente contra los cánones de la interpretación convencional de los Tratados por la Corte Europea de Derechos Humanos,² la

Corte no duda en considerar para el caso bajo análisis cualquier norma internacional de derechos humanos, de derecho convencional o de *soft law*, sin considerar si el Estado parte de la Convención ha suscrito o ratificado el tal instrumento o no al momento de resolver un determinado caso. Con ello, la interpretación global subvierte la clásica interpretación consensual que reconoce como fuentes del derecho aplicable solo a aquellos tratados ratificados por el Estado parte y únicamente por obra del órgano de justicia supranacional nacido de dicho tratado para supervisar su cumplimiento, y de este modo confiere efectividad a instrumentos no vinculantes y no ratificados por el Estado bajo examen, y controla el cumplimiento de tratados e instrumentos que no están directamente bajo su competencia contenciosa. En síntesis, gracias a la interpretación global el juez internacional de derechos humanos deviene en una suerte de juez internacional ordinario de la aplicación de convenciones internacionales inclusive desprovistas de mecanismo de control.

A través de la *interpretación evolutiva* o *dinámica*, la Corte dota de nuevos contenidos y contornos a derechos explícitamente ya reconocidos en la Convención o en su propia jurisprudencia, interpretando las disposiciones convencionales a la luz de las nuevas realidades o desafíos contemporáneos. Dicha técnica de interpretación no es novedosa en el derecho

1 Corte Interamericana de Derechos Humanos. *El Derecho a la Información sobre la Asistencia Consular* en el marco de las Garantías del Debido Proceso Legal, Opinión Consultiva OC-16/99, 1-10-1999, Serie A N° 16, párrafo 114; caso de los “Niños de la Calle” (Villagrán Morales y otros) contra Guatemala. Fondo, Sentencia de 19 de noviembre de 1999. Serie C No.63, párrafo 193.

2 La interpretación global ha sido utilizada, por ejemplo, por la Corte Europea en una serie de casos (*Leroy c. Francia* del 2 de octubre de 2008, *Salduz contra Turquía* del 27 de noviembre de 2008, *S. y Marper contra el Reino Unido* del 4 de diciembre de 2008, etc.). Uno de los casos más notables en que dicha Corte utiliza la interpretación global es el caso *Demir et Baykara contra Turquía* (sentencia de *Grand Chambre* de 12

de noviembre de 2008) en el cual encuentra responsabilidad internacional del Estado turco por violar la Convención Europea de Derechos Humanos al interpretarla conjuntamente con Convenios Internacionales de la Organización Internacional del Trabajo, argumentando que “La Corte, cuando ella define el sentido de los términos y nociones que figuran en el texto de la Convención, puede y debe tener en cuenta otros elementos de derecho internacional distintos a la Convención [*Europea de Derechos Humanos*], las interpretaciones hechas por estos elementos por los órganos competentes y la práctica de los Estados europeos que reflejen sus valores comunes. El consenso emergente de los instrumentos internacionales especializados y de la práctica de los Estados partes puede constituir un elemento pertinente al momento en que la Corte interpreta las disposiciones de la Convención” (párrafo 85).

internacional, como ha recordado la Corte,³ sino que proviene de una venerable tradición de la Corte Internacional de Justicia de La Haya la cual afirmó que "un instrumento internacional debe ser interpretado y aplicado en el marco del sistema jurídico vigente en el momento de la interpretación".⁴ Y no solo en ese marco temporal, sino a la luz de las nuevas circunstancias ideológicas en que se analiza el valor y significado de un determinado instrumento internacional,⁵ todo con la finalidad de salir al encuentro de las nuevas necesidades de protección del ser humano. Fue en virtud de esta técnica interpretativa que la Corte Interamericana encontró, por ejemplo, que el artículo 21^o de la Convención Americana referido al tradicional derecho a la propiedad contenía en su seno el reconocimiento al derecho a la propiedad comunal y al territorio de los pueblos indígenas, y por ende, a su derecho a ser consultados previa, libre e informadamente.⁶

Es por ello que, en la tarea de encontrar horizontes creadores de nuevos estándares sobre derechos de los pueblos indígenas en el sistema interamericano, es imperativo que el litigio

3 Corte Interamericana de Derechos Humanos. *El Derecho a la Información sobre la Asistencia Consular* en el marco de las Garantías del Debido Proceso Legal, Opinión Consultiva OC-16/99, 1-10-1999, Serie A N^o 16, párrafos 9-11.

4 Corte Internacional de Justicia. *Opinión Consultiva sobre Namibia*, ICJ Reports (1971) pp. 31-32, párrafo 53.

5 Corte Interamericana de Derechos Humanos. Opinión Consultiva OC-10/89, *Interpretación de la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre*, de 14.07.1989, Serie A, n. 10, pp. 20-21, párrafo 37.

6 Corte Interamericana de Derechos Humanos. *Caso de la Comunidad Mayagna (Sumo) Awast Tzuc vs. Nicaragua. Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 31 de agosto de 2001. Serie C No.79, párrafo 148: "Mediante una interpretación evolutiva de los instrumentos internacionales de protección de derechos humanos, tomando en cuenta las normas de interpretación aplicables y, de conformidad con el artículo 29.b de la Convención - que prohíbe una interpretación restrictiva de los derechos -, esta Corte considera que el artículo 21 de la Convención protege el derecho a la propiedad en un sentido que comprende, entre otros, los derechos de los miembros de las comunidades indígenas en el marco de la propiedad comunal, la cual también está reconocida en la Constitución Política de Nicaragua".*

estratégico tenga en cuenta las ricas posibilidades ofrecidas por la interpretación global y evolutiva de los tratados internacionales de derechos humanos, de cada uno por separado o mejor aún, de manera conjunta. Esto demandará por cierto, un mayor grado de preparación jurídica ya que el litigante se ve obligado a conocer lo principal del *corpus juris* internacional y no solamente el relativo al sistema regional en el que litiga, además de a reflexionar profundamente para lograr relacionar de manera coherente los estándares del sistema de justicia en el que defenderá su caso con los estándares de otros sistemas internacionales que le pudieran servir de luz interpretativa.

Pasemos ahora a desarrollar la primera parte de nuestra exposición, en la que nos referiremos a derechos específicamente indígenas reconocidos por la Corte Interamericana y a derechos humanos genéricos que han sido aplicados en casos indígenas.

PARTE I

Estándares de la jurisprudencia interamericana sobre derechos indígenas no territoriales

1.1 Derechos procesales

a. El derecho a la autodeterminación de los pueblos

La autodeterminación de los pueblos indígenas⁷ es un derecho de carácter procesal cuyo goce y ejercicio posibilita el de

7 En inglés denominado *right to self-determination of peoples*, en francés *droit à l'autodétermination des peuples autochtones*, y en español como libre determinación de los pueblos indígenas según la Declaración. Se hace la mención pues el término internacionalmente utilizado es el de *libre determinación* el cual, en nuestra opinión, también puede ser intercambiable con el de "autodeterminación". La Corte Interamericana utiliza este último.

otros derechos de carácter sustanciales. Si bien es cierto se le ha considerado principalmente desde enfoques principalmente territoriales, sin embargo su posibilidad de aplicación es más amplia.

Este derecho fue reconocido normativamente como perteneciente a “todos los pueblos” y sin embargo fue generalmente conceptualizado y aplicado –bajo la doctrina de la *blue water*–⁸ solo como derecho de los Estados-nación. Pero desde 2007 este derecho ha sido reconocido explícitamente en el derecho internacional como un derecho de los pueblos indígenas gracias a la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, causando con ello una auténtica revolución en el derecho internacional público, como ya lo anunciaban importantes especialistas en dicha rama del derecho incluso antes de su adopción.⁹

Una interpretación sistemática sin embargo ya permitía conferir antes de 2007 a dichos pueblos tal derecho en virtud de una lectura conjunta del artículo 1º común de los dos Pactos de Derechos Humanos de Naciones Unidas de 1966, de la

8 La doctrina de la *blue water* sobre la libre determinación, en oposición a la *doctrina belga*, postulaba que el proceso de descolonización era aplicable sólo a colonias separadas de la metrópoli por el mar. La doctrina belga aseveraba que también un pueblo con rasgos propios distintivos que habitara en el seno de las fronteras políticas de otro podría ser considerado “colonia”. Esta última doctrina no se postuló con fines liberacionistas por cierto, sino para llevar al “extremo” la tesis de la descolonización a fin de neutralizar la descolonización del Congo Belga, promovido por los Estados no alineados que a su vez, tenían pendiente de solución la llamada “cuestión indígena” dentro de sus propios territorios.

9 CHRISTAKIS, Théodore. *Le droit à l'autodétermination en dehors des situations de décolonisation*. Université d'Aix-Marseille III, 1998, pág. 615, en la que el autor anunciaba: “Está demás decir que si el derecho a la autodeterminación interna de los pueblos indígenas llegara finalmente a lograr su inserción en el derecho positivo, esto constituirá una verdadera revolución en el seno de un derecho internacional que tradicionalmente rechaza el atribuir la calidad jurídica de “pueblo” y el correlativo derecho a la autodeterminación de las entidades infra-estatales” (traducción nuestra).

Carta de Naciones Unidas de 1945 y de otras declaraciones internacionales relativas al proceso de descolonización, como lo demuestran algunos pasajes de Observaciones Generales y decisiones del Comité de Derechos Humanos sobre derechos de los pueblos indígenas, como son las Observaciones 12, 27 y 25, y las decisiones en los casos Kitok y Lubicon Lake Band en los que el Comité articuló un razonamiento basado en combinar la interpretación del artículo 27º del Pacto sobre Derechos Civiles y Políticos aplicable a minorías nacionales, la consulta previa y el ámbito del artículo 1º sobre libre determinación. Esto ha sido calificado como una “estrategia evolutiva”¹⁰ consistente en hilar observaciones generales, informes de país y decisiones de casos concretos en un sólo razonamiento progresivo. Se trata, por tanto, de un derecho que ya es parte del *corpus juris* internacional, que además se encuentra previsto en el proyecto de Declaración Americana sobre Derechos de los Pueblos Indígenas que a la fecha se encuentra estancada en su proceso de adopción.

En un ejemplo de interpretación *global*, la Corte Interamericana usó el Convenio 169 de la OIT, a pesar de que Surinam no había ratificado dicha convención. Fue además la primera jurisdicción internacional en usar la Declaración de Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas en su fallo sobre el célebre caso *Saramaka*. En dicho caso invocó el derecho a la libre determinación como fundamento del derecho del pueblo Saramaka, que no era propiamente un pueblo indígena sino uno afro-descendiente, para sustentar la necesidad de aplicar el derecho a la propiedad comunal del artículo 21º de la Convención:

“Como se discutirá seguidamente (infra párrs. 97-107), la legislación interna de Surinam no reconoce

10 Scheinin, Martin. *The Right to Self-Determination Under the Covenant of Civil and Political Rights*. In: Operationalizing the right of indigenous peoples to self-determination (Aikio, P. and Scheinin, M., eds.), Institute for Human Rights, Abo Akademy University Turku/Abo, 2000, p.198.

el derecho a la propiedad comunal de los miembros de sus pueblos tribales y no ha ratificado el Convenio OIT No. 169. No obstante, Surinam ratificó tanto el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos como el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales. El Comité sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales, que es el organismo de expertos independientes que supervisa la implementación del PIDESC por parte de los Estados Parte, **ha interpretado el artículo 1º en común de dichos pactos como aplicable a los pueblos indígenas. Al respecto, en virtud del derecho a la autodeterminación de los pueblos indígenas conforme a dicho artículo 1º, los pueblos podrán “provee[r] a su desarrollo económico, social y cultural” y pueden “disponer libremente de sus riquezas y recursos naturales” para que no se los prive de “sus propios medios de subsistencia”.** Conforme al artículo 29º.b de la Convención Americana, esta Corte no puede interpretar las disposiciones del artículo 21º de dicho instrumento **en el sentido que limite el goce y ejercicio de los derechos reconocidos por Surinam en dichos Pactos.** La Corte considera que el mismo razonamiento aplica a los pueblos tribales debido a las características similares sociales, culturales y económicas que comparten con los pueblos indígenas (supra, párrs. 80-86).¹¹

En el párrafo transcrito, la Corte citó asimismo la *Consideración de Informes presentados por Estados Partes bajo los Artículos 16º y 17º del Pacto. Observaciones Finales sobre la Federación Rusa* del 12 de diciembre de 2003, párr. 11, en la cual el Comité de Derechos Económicos, Sociales y Cultura-

les de la ONU expresó preocupación por la “situación precaria de las comunidades indígenas en el Estado Parte, las cuales afectan su derecho a la auto-determinación según el artículo 1º del Pacto”.

b. Derecho a la consulta previa, libre e informada

Se trata de otro derecho procesal de los pueblos indígenas que se ha analizado casi exclusivamente bajo el prisma de las actividades extractivas, cuando lo cierto es que dicho supuesto es el menos invocado dentro de la normativa del Convenio 169 de la OIT y de la Declaración. Debido a que los estándares sobre consulta previa han sido ampliamente estudiados en el marco de los derechos territoriales indígenas, incluso que el mismo derecho a la autodeterminación que en realidad es su fuente, no profundizaremos más al respecto.

c. Derecho a un recurso efectivo y acceso a la justicia

Al examinar casos relacionados a reclamos territoriales indígenas, la formación interamericana ha sostenido que el Estado se encuentra en la obligación de proveer recursos judiciales efectivos para que las comunidades indígenas puedan reivindicar sus tierras en el derecho interno del Estado parte.

“De conformidad con el artículo 2º de la Convención deberán instituirse procedimientos adecuados en el marco del sistema jurídico nacional para procesar las reivindicaciones de tierras de los pueblos indígenas interesados. Los Estados deberán establecer dichos procedimientos a fin de resolver los reclamos de modo que estos pueblos tengan una posibilidad real de devolución de sus tierras. Para ello, la obligación general de garantía establecida en el artículo 1º.1 de dicho tratado impone a los Estados el deber de ase-

11 Corte Interamericana de Derechos Humanos. *Caso del Pueblo Saramaka vs. Suriname*. Sentencia de 28 de noviembre de 2007. (Excepciones preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas), Serie C No.172, párrafo 93. Enfatizado nuestro.

gurar que los trámites de esos procedimientos sean accesibles y simples y que los órganos a su cargo cuenten con las condiciones técnicas y materiales necesarias para dar oportuna respuesta a las solicitudes que se les hagan en el marco de dichos procedimientos”.¹²

Por lo expuesto, la Corte consideró “que el procedimiento legal de reivindicación de tierras instaurado por los miembros de la Comunidad Yakye Axa desconoció el principio del plazo razonable y se mostró abiertamente inefectivo, todo ello en violación de los artículos 8º y 25º de la Convención Americana, en concordancia con los artículos 1º.1 y 2º de la misma”.

Igualmente en los casos Awas Tingni, Sawhoyamaya y Saramaka, la Corte encontró recursos judiciales o administrativos insuficientes para garantizar la *igualdad de armas* de los pueblos indígenas con pretensiones de reivindicar sus tierras, sea porque los plazos judiciales eran irrazonables, porque las vías procedimentales eran inadecuadas a los fines perseguidos o porque las normas procesales no tomaban en cuenta las especificidades de la identidad indígena.

1.2 Derechos sustantivos

a. Derecho a la vida

El derecho a la vida ha sido interpretado hace mucho como un derecho que genera una obligación estatal que va más allá de un mero deber de abstención o de inmunidad de coacción. El derecho a la vida genera una gama de obligaciones positivas para los Estados que han sido ampliamente desa-

rolladas tanto en la jurisprudencia de la Corte Europea de Derechos Humanos como en la Interamericana. Dentro de aquellas obligaciones positivas, se encuentra la de generar “condiciones de vida mínimas compatibles con la dignidad de la persona humana y a no producir condiciones que la dificulten o impidan”,¹³ es decir, condiciones para una vida digna de todas las personas.

El artículo 4º.1 sobre el derecho a la vida ha sido aplicado al caso de las comunidad Yakye Axa para llamar la atención al Estado paraguayo que su deber es adoptar medidas positivas y concretas para generar condiciones de vida digna, “especialmente cuando se trata de personas en situación de vulnerabilidad y riesgo”, como en el caso de las comunidades indígenas, para evitar que se vuelva inaccesible dicha calidad de vida así como la diferente forma de vida indígena y sus proyectos de vida individuales o colectivos.

En este caso específico, el reasentamiento temporal de la comunidad en condiciones de precariedad vulneró el derecho a una vida digna y por tanto se halló violación del derecho a la vida. Al analizar tal precariedad, la Corte Interamericana consideró la falta de agua, de servicios de salud, de una adecuada nutrición, de carencia de viviendas dignas, de acceso a sus propios medios de subsistencia y de continuidad de su vínculo especial con sus tierras, citando al Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de las Naciones Unidas en su Observación General No.14:

“[L]os pueblos indígenas tienen derecho a medidas específicas que les permitan mejorar su acceso a los servicios de salud y a las atenciones de la salud. Los servicios de salud deben ser apropiados desde

¹² Corte Interamericana de Derechos Humanos. *Caso Comunidad Indígena Yakye Axa vs. Paraguay*. Sentencia de 17 de junio de 2005. (Fondo, Reparaciones y Costas), Serie C No.125, Párrafo 102.

¹³ Corte Interamericana de Derechos Humanos. *Caso Yakye Axa vs. Paraguay*. Sentencia de 17 de junio de 2005. (Fondo, reparaciones y costas), Serie C No.125, párrafo 162.

el punto de vista cultural, es decir, tener en cuenta los cuidados preventivos, las prácticas curativas y las medicinas tradicionales [...].

*Para las comunidades indígenas, la salud del individuo se suele vincular con la salud de la sociedad en su conjunto y presenta una dimensión colectiva. A este respecto, el Comité considera que [...] la [...] pérdida por esas poblaciones de sus recursos alimenticios y la ruptura de su relación simbiótica con la tierra, ejercen un efecto perjudicial sobre la salud de esas poblaciones”.*¹⁴

En consecuencia, la Corte encontró que el Estado había violado el artículo 4º.1 de la Convención con relación al artículo 1º.1 (deber de adoptar medidas para proteger los derechos) en perjuicio de los miembros de la Comunidad Yakye Axa, y que no había podido establecer tal violación en el caso de 16 personas de dicha comunidad.

Posteriormente, tanto en el caso Sawhoyamaxa como en el Xákmok Kásek, la Corte halló responsabilidad en el Estado paraguay por no haber brindado asistencia suficiente a pesar de conocer la situación de vulnerabilidad y riesgo de dichas comunidades indígenas que provocaron diversos fallecimientos de adultos y niños. Al no haber adoptado medidas especiales para salvaguardar la vida y la vida digna de los miembros de esas comunidades, las cuales se habían deteriorado por la destrucción del vínculo con su territorio tradicional, se encontró una grave violación del artículo 4º.1 de la Convención.

14 UN. Doc. E/C.12/2000/4. *El derecho al disfrute del más alto nivel posible de salud* (artículo 12 del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales), (22º período de sesiones, 2000), párr. 27. Nota a pie de la Corte.

De este modo, la Corte Interamericana fortaleció la tendencia jurisprudencial iniciada con motivo de su fallo en el caso “Niños de la Calle” en el que expresó su interpretación amplia del derecho a la vida:

*“El derecho a la vida es un derecho humano fundamental, cuyo goce es un prerequisite para el disfrute de todos los demás derechos humanos. De no ser respetado, todos los derechos carecen de sentido. En razón del carácter fundamental del derecho a la vida, no son admisibles enfoques restrictivos del mismo. En esencia, el derecho fundamental a la vida comprende, no sólo el derecho de todo ser humano de no ser privado de la vida arbitrariamente, sino también el derecho a que no se le impida el acceso a las condiciones que le garanticen una existencia digna”.*¹⁵

b. Derecho a la personalidad jurídica

Junto con el derecho a la vida, el derecho a la personalidad jurídica garantizado en el artículo 3º de la Convención Americana es uno de los pilares que permiten el goce y ejercicio de los demás derechos reconocidos en la Convención, toda vez que sin reconocimiento de la existencia y capacidad jurídica de un sujeto no es posible reconocerle como centro de imputación de deberes y derechos.¹⁶

A la Corte Interamericana no le ha faltado ocasión para analizar este derecho con relación a los pueblos indígenas y tribales.

15 Corte Interamericana de Derechos Humanos. *Caso de los “Niños de la Calle” (Villagrán Morales y otros) vs. Guatemala*. Sentencia de 19 de noviembre de 1999. (Fondo), Serie C No.63, párrafo 144.

16 Corte Interamericana de Derechos Humanos. *Caso Bámaca Velásquez vs. Guatemala*. Sentencia de 25 de noviembre de 2000. (Fondo), Serie C No.70, párrafo 179.

En el caso *Sawhoyamaxa* contra Paraguay, la Corte dictaminó que la omisión del Estado de facilitar medios para que los miembros *individuales* de dicha comunidad se inscriban en los respectivos registros civiles de identidad constituía una violación del artículo 3º (derecho a la personalidad jurídica) con relación al artículo 1º.1 consistente en el deber estatal de adoptar medidas internas para garantizar el goce de los derechos de la Convención.¹⁷ En este caso, al igual que el caso *Aloeboetoe vs. Surinam*,¹⁸ ni la Comisión Interamericana ni las víctimas alegaron violación del artículo 3º, pero en el caso *Sawhoyamaxa* la Corte sí determinó que hubo una violación de este derecho (utilizando el principio *iura novit curia* para suplir el déficit argumentativo de los demandantes). Al igual que en *Sawhoyamaxa*, en el caso *Aloeboetoe* el Estado surinamés había sostenido que la falta de identificación jurídica de las víctimas y de sus sucesores no permitía la posibilidad de establecer las transgresiones cometidas por el propio Estado, pero la Corte replicó con una alusión implícita a un incumplimiento del artículo 1º.1¹⁹ e identificó una por una a las víctimas en base a pruebas aportadas por ellas y por la Comisión Interamericana, pero en la parte resolutive de su fallo no estimó haber violación del artículo 3º de la Convención.

Lo particular del caso *Sawhoyamaxa* fue que la Corte partió explícitamente de la vulnerabilidad, exclusión y marginación de dicho pueblo, agravada por la circunstancia de no contar con el reconocimiento de la personalidad jurídica de sus

miembros lo que les impedía gozar de sus derechos.²⁰ Aludiendo a la existencia de “un limbo legal” en el que su existencia e identidad nunca estuvieron reconocidas, la Corte halló responsabilidad en el Estado de Paraguay por no garantizar ese derecho.

Más tarde, en el caso *Xákmok Kásek* contra Paraguay, la Corte Interamericana encontró una nueva oportunidad para pronunciarse sobre el artículo 3º y los derechos indígenas, al constatar que un 35% de los miembros de la comunidad no tenían documentos de identidad, lo que impedía que se registraran los nacimientos y los fallecimientos de adultos y niños, configurándose una violación del artículo 3º en relación al artículo 1º.1 de la Convención.

De lo que se sigue naturalmente el preguntarse si la Corte ha interpretado en clave colectiva el artículo 3º de la Convención, reconociendo a los pueblos y comunidades indígenas como sujetos del derecho a la personalidad jurídica.

En el referido caso *Xákmok Kásek*, la Corte encontró violaciones al artículo 3º *en relación al* artículo 1º.1 sobre personas indígenas individuales pero ante la alegación de que se habría violado el derecho a la personalidad jurídica *de la comunidad*, no encontró una violación *autónoma* del artículo 3º ya que la Corte no consideró que se hubiera sustanciado satisfactoriamente dicha alegación.²¹

Ya anteriormente, en *Yakye Axa vs. Paraguay*, la Corte había señalado que el reconocimiento a la personalidad jurídica de

17 Corte Interamericana de Derechos Humanos. *Caso Comunidad Indígena Sawhoyamaxa vs. Paraguay*. Sentencia de 29 de marzo de 2006. (Fondo, Reparaciones y Costas), Serie C No.146.

18 Corte Interamericana de Derechos Humanos. *Caso Aloeboetoe y otros vs. Surinam*. Sentencia de 04 de diciembre de 1991. (Fondo), Serie C No.11.

19 Corte Interamericana de Derechos Humanos. *Caso Aloeboetoe y otros vs. Surinam*. Sentencia de 04 de diciembre de 1991. (Fondo), Serie C No.11, párrafo 64.

20 Corte Interamericana de Derechos Humanos. *Caso Comunidad Indígena Sawhoyamaxa vs. Paraguay*. Sentencia de 29 de marzo de 2006. (Fondo, Reparaciones y Costas), Serie C No.146, párrafo 188, 189 y 191.

21 Corte Interamericana de Derechos Humanos. *Caso Comunidad Indígena Xákmok Kásek vs. Paraguay*. Sentencia de 24 de agosto de 2010. (Fondo, reparaciones y costas), Serie C No.214, párrafo 255.

las comunidades indígenas tenía efectos meramente declarativos y no constitutivos de sus derechos. El Estado paraguayo sostenía que las comunidades no podían acceder a la propiedad comunitaria de sus tierras sino a partir de la fecha del reconocimiento de su personalidad jurídica, argumento rechazado por la formación interamericana de la siguiente manera:

“La Corte considera que el otorgamiento de personería jurídica sirve para hacer operativos los derechos ya existentes de las comunidades indígenas, que los vienen ejerciendo históricamente y no a partir de su nacimiento como personas jurídicas. Sus sistemas de organización política, social, económica, cultural y religiosa, y los derechos que ello apareja, como la designación de sus propios líderes y el derecho a reclamar sus tierras tradicionales, son reconocidos no a la persona jurídica que debe inscribirse para cumplir con un formalismo legal, sino a la comunidad en sí misma que la propia Constitución paraguaya reconoce como preexistente al Estado”.²²

En el caso Saramaka, la Corte analizó la falta de reconocimiento de la personalidad jurídica de dicho pueblo “como un impedimento para poder recibir título de propiedad comunal de sus tierras en calidad de comunidad tribal y para tener acceso a la protección judicial de sus derechos de propiedad”.²³ Observaron los jueces interamericanos que, de acuerdo al derecho interno de Surinam, no existía el reconocimiento de la personalidad jurídica colectiva de los Saramaka, reconociéndoseles el derecho de acceso a la propiedad únicamente

en calidad de miembros individuales de la comunidad. Durante el proceso supranacional, el Estado arguyó que la Convención reconocía que “toda persona” tiene el derecho a la personalidad jurídica pero no los pueblos.

Y es que, en efecto, en principio la Convención Americana de Derechos Humanos no reconoce que las personas jurídicas sean titulares de los derechos enunciados, aspecto en el que se advierte nítidamente una de las diferencias entre normas convencionales interamericanas y europeas dado que la CADH sólo reconoce como sujetos titulares de los derechos convencionales a las personas naturales, mientras que en el sistema europeo de derechos humanos pueden ser consideradas sujetos titulares de derechos humanos las personas jurídicas lucrativas o no lucrativas. Pero la Corte Interamericana ha matizado esta posición para evitar que ella se constituya en un obstáculo para el goce de los derechos humanos de las personas naturales que realizan sus derechos a través de personas jurídicas:

“Esta Corte considera que si bien la figura de las personas jurídicas no ha sido reconocida expresamente por la Convención Americana, como sí lo hace el Protocolo No. 1 a la Convención Europea de Derechos Humanos, esto no restringe la posibilidad que bajo determinados supuestos el individuo pueda acudir al Sistema Interamericano de Protección de los Derechos Humanos para hacer valer sus derechos fundamentales, aun cuando los mismos estén cubiertos por una figura o ficción jurídica creada por el mismo sistema del Derecho”.²⁴

22 Corte Interamericana de Derechos Humanos. *Caso Yakyé Axa vs. Paraguay*. Sentencia de 17 de junio de 2005. (Fondo, reparaciones y costas), Serie C No.125, párrafo 82.

23 Corte Interamericana de Derechos Humanos. *Caso del Pueblo Saramaka vs. Surinam*. Sentencia de 28 de noviembre de 2007. (Excepciones preliminares, fondo, reparaciones y costas), Serie C No.172, párrafo 159 en adelante.

24 Corte Interamericana de Derechos Humanos. *Caso Cantos vs. Argentina*. Sentencia de 07 de septiembre de 2001. (Excepciones Preliminares). Serie C No. 85, párrafo 29.

Habilitada entonces la capacidad de que -bajo “determinados supuestos”- las personas naturales puedan defender derechos que gozaron bajo la titularidad de personas jurídicas, quedaba abierta la vía para que los propios pueblos y comunidades indígenas y tribales puedan ser reconocidos como titulares directos del derecho a la personalidad jurídica toda vez que, en virtud de su particular identidad cultural, ellos ejercen muchos de sus derechos de forma colectiva y no individual. En el caso Saramaka, entonces, la Corte analizó en primer lugar si el derecho interno surinamés reconocía o no la personalidad jurídica del referido pueblo. Luego de constatar la respuesta negativa y que por lo tanto los Saramaka no podían gozar de sus derechos de propiedad comunal ni a la protección judicial de ellos en cuanto titulares colectivos, el fallo declaró violación al artículo 3º con relación a los artículos 21º (derecho a la propiedad) y 25º (derecho a la protección judicial) de la Convención, formulando así el problema jurídico central:

“La Corte ha tratado en otras ocasiones el tema del derecho a la personalidad jurídica en el contexto de las comunidades indígenas y ha sostenido que los Estados tienen el deber de procurar los medios y condiciones jurídicas en general necesarias para que el derecho al reconocimiento de la personalidad jurídica pueda ser ejercido por sus titulares.²⁵ La cuestión en el presente caso es de distinta naturaleza. Aquí la cuestión reside en si la falta de reconocimiento de la personalidad jurídica del pueblo Saramaka lo convierte en inelegible conforme al derecho interno para recibir el título comunal de sus tierras como comunidad tribal y tener acceso igualitario a la protección judicial de sus derechos de propiedad. La cuestión no gira en torno al derecho individual a que el Estado reconozca

la personalidad jurídica de cada miembro. En Surinam, todas las personas, sean miembros individuales Saramaka o no, tienen derecho a ser propietarios y a obtener protección judicial contra toda violación de ese derecho individual.²⁶ Aún así, el Estado no reconoce al pueblo Saramaka como entidad jurídica capaz de usar y gozar de la propiedad comunal como un grupo tribal. Asimismo, el Estado no reconoce al pueblo Saramaka como una entidad jurídica capaz de obtener acceso igualitario a la protección judicial ante toda violación de sus derechos de propiedad comunal.”²⁷

En síntesis, en la jurisprudencia interamericana el derecho a obtener el reconocimiento de la personalidad jurídica para el caso de los pueblos indígenas y tribales es una premisa indispensable para el goce y ejercicio del resto de sus derechos colectivos y la falta de inscripción, tanto de sus miembros individuales como de atribución de efectos jurídicos al mero hecho de su existencia colectiva, constituye la omisión de una medida especial que es obligación estatal (artículo convencional 1º) y al mismo tiempo una violación del artículo 3º de la Convención.

c. Derecho a la integridad personal

Además de pronunciarse sobre violaciones genéricas al derecho a la integridad personal cometidas contra personas indígenas, cabe resaltar en particular el énfasis puesto por

25 Cfr. Caso Comunidad Indígena Sawhoyamaya, *supra* nota 75, párr. 189. Nota a pie de la Corte, párrafo 166.

26 Cfr. Constitución de Surinam, Artículo 41º, *supra* nota 119, y Artículo 1386º del Código Civil de Surinam (expediente de anexos a la demanda, anexo 4, folios 51). Nota a pie de la Corte, párrafo 166.

27 Corte Interamericana de Derechos Humanos. Caso del Pueblo Saramaka vs. Surinam. Sentencia de 28 de noviembre de 2007. (Excepciones preliminares, fondo, reparaciones y costas), Serie C No. 172, párrafo 166.

los jueces interamericanos respecto a la violación de la integridad moral o espiritual de las comunidades indígenas como parte del núcleo de este derecho.

En el caso *Moiwana* al que nos referiremos en detalle más adelante al tratar sobre el “daño al proyecto de post-vida”, la Corte Interamericana halló responsable al Estado de Surinam por violar el artículo 5º con relación al artículo 1º¹ al constatar que los miembros de esa Comunidad indígena experimentaron agudo sufrimiento psíquico, emocional, moral y espiritual por causa del asesinato y desaparición de los restos de sus seres queridos:

*“La falta de cumplimiento de esta obligación [la derivada del artículo 5º] ha impedido a los miembros de la comunidad Moiwana honrar adecuadamente a sus seres queridos fallecidos y ha implicado la separación forzosa de éstos de sus tierras tradicionales, situaciones que afectan los derechos de estos miembros consagrados en el artículo 5º de la Convención. Además, se ha afectado la integridad personal de los miembros de la comunidad por el sufrimiento que les ha causado la obstaculización, a pesar de sus esfuerzos persistentes, para obtener justicia por el ataque a su aldea, particularmente a la luz del énfasis de los N’djuka en sancionar apropiadamente las violaciones cometidas”.*²⁸

d. Derecho a la libertad de expresión

La jurisprudencia de la Corte Interamericana tiene en el caso *López Álvarez vs. Honduras* su único caso en el que se pro-

nuncia a propósito de la discriminación de una lengua indígena en un contexto judicial. La Comisión Interamericana no alegó violación del derecho a la libertad de expresión del artículo 13º de la Convención, pero los representantes acusaron al Estado de haber prohibido al señor López Álvarez usar su lengua materna (el garífuna) “por motivos de seguridad” en el establecimiento penal en el que se encontraba.

La Corte analizó la alegación a la luz no solamente del artículo 13º, sino también de los artículos 24º (igualdad ante la ley) y 1º¹ (obligación de respetar los derechos convencionales). Recordando que uno de los pilares de la libertad de expresión es el derecho a hablar, señaló que este necesariamente implica la libertad de elegir en qué idioma hacerlo. Encontró que existía una prohibición discriminatoria “de especial gravedad” al haberse censurado el uso de un idioma materno, y más aún, de una persona indígena:

*“Los Estados deben tomar en consideración los datos que diferencian a los miembros de pueblos indígenas de la población en general, y que conforman la identidad cultural de aquéllos”.*²⁹ *La lengua es uno de los más importantes elementos de identidad de un pueblo, precisamente porque garantiza la expresión, difusión y transmisión de su cultura”.*³⁰

No sólo se juzgó que hubo violación a la libertad de expresión sino también a la igualdad por constituir la prohibición un acto discriminatorio que además violó el deber de adoptar medidas para respetar los derechos de la Convención.

28 Corte Interamericana de Derechos Humanos. *Caso de la Comunidad Moiwana vs. Surinam*. Sentencia de 15 de junio de 2005. (Excepciones preliminares, fondo, reparaciones y costas), Serie C No.124, párrafo 93.

29 *Cfr. Caso de la Comunidad Indígena Yakye Axa*. Sentencia de 17 de junio de 2005. Serie C No. 125, párr. 51. Nota a pie de la Corte.

30 Corte Interamericana de Derechos Humanos. *Caso López Álvarez vs. Honduras*. Sentencia de 01 de febrero de 2006. (Fondo, reparaciones y costas). Serie C No. 14, párrafo 171.

e. Libertad de circulación

En el caso *Moiwana*, la Comisión sostuvo que los sobrevivientes de la masacre contra dicha comunidad indígena no sólo continuaban siendo víctimas de un desplazamiento forzado sino que además tenían temor de regresar a sus tierras porque los victimarios aún conservaban poder en Surinam. A pesar de no haberse invocado la violación del artículo 22º de la Convención por parte de la Comisión Interamericana, la Corte analizó dicho aspecto basado en que la demanda y la contestación a esta ya habían incluido una descripción de hechos que se relacionaba con tal cargo.

Recordando estándares de *soft law* de Naciones Unidas sobre desplazamientos internos y los derechos de las personas sometidas a ellos, la Corte afirmó que el Estado no había despejado el fundado miedo de los miembros de la comunidad de *Moiwana* de regresar a sus tierras originales, dotándoles de condiciones y medios seguros e investigando penalmente la masacre sufrida. De modo que por omisión de sus deberes de garantizar derechos, la Corte dictaminó que hubo violación del derecho de circulación y libertad de elegir residencia en combinación con el artículo 1º¹ de la Convención.

f. Derecho a la participación política

El caso *Yatama* resulta de particular importancia pues fue el primero que la Corte Interamericana resolvió en el que los derechos políticos indígenas se encontraron en el centro del debate jurisdiccional, siendo el caso *Chitay Nech* el segundo. Muy importante, pues la Corte encontró que la legislación electoral de Nicaragua establecía requisitos jurídicos generales que, aplicados a los pueblos indígenas, resultaban un obstáculo para ejercer su derecho de participación política en los procesos electorales. La Corte tomó en cuenta la vulnerabilidad de la comunidad indígena para ordenar al Estado que

adopte medidas especiales a fin de garantizar el derecho indígena a participar de las elecciones sin tener que adaptarse a las reglas generales sino concurriendo en base a sus propias normas de organización colectiva.

Yatama es una organización política indígena que a decir de la Corte:

*“...contribuye a establecer y preservar la identidad cultural de los miembros de las comunidades indígenas y étnicas de la Costa Atlántica. Su estructura y fines están ligados a los usos, costumbres y formas de organización de dichas comunidades. Como consecuencia de ello, al haber excluido la participación de los candidatos de YATAMA se afectó particularmente a los miembros de las comunidades indígenas y étnicas que estaban representados por dicha organización en las elecciones municipales de noviembre de 2000, al colocarlos en una situación de desigualdad en cuanto a las opciones entre las cuales podían elegir al votar, pues se excluyó de participar como candidatos a aquellas personas que, en principio, merecían su confianza por haber sido elegidas de forma directa en asambleas, de acuerdo a los usos y costumbres de dichas comunidades, para representar los intereses de los miembros de éstas. Dicha exclusión incidió en la carencia de representación de las necesidades de los miembros de las referidas comunidades en los órganos regionales encargados de adoptar políticas y programas que podrían influir en su desarrollo”.*³¹

Al encontrar que la forma de construcción de los distritos electorales no permitía el acceso a la participación política

³¹ Corte Interamericana de Derechos Humanos. *Caso Yatama vs. Nicaragua*. Sentencia de 23 de junio de 2005. (Excepciones preliminares, fondo, reparaciones y costas). Serie C No. 127, párrafo 227.

democrática de Yatama y que situaba a dicha organización indígena en situación desventajosa respecto de los demás partidos políticos, los jueces interamericanos encontraron en ello una violación del artículo 23º y 24º de la Convención combinados con el artículo 1º1 y 2º.

De esta manera, el derecho a la identidad cultural es un parámetro utilizado por la Corte para juzgar como violatorio de la Convención a una ley electoral que no permite la participación política indígena, toda vez que -según razona- si no se permite la participación política de acuerdo a la propia identidad cultural entonces todo ello es una práctica discriminatoria contra las organizaciones indígenas. En palabras de la Corte: *“no existe disposición en la Convención Americana que permita sostener que los ciudadanos solo pueden ejercer el derecho a postularse como candidatos a un cargo electivo a través de un partido político”* (párrafo 215). Para evitar dicha situación, los jueces interamericanos señalaron que el Estado debió haber adoptado medidas de discriminación positiva para eliminar prácticas o normas aplicadas perjudicialmente.

En su opinión concurrente separada, el juez Sergio García llamaba la atención sobre la especial característica del caso Yatama:

“En el Caso YATAMA se ha tenido a la vista otro rango de violaciones que agravan a miembros de comunidades. No se trata aquí de las vertientes más dramáticas advertidas en los casos anteriores: supresión física, privación de territorios, afectación del derecho a la vida, por ejemplo. Las circunstancias en que se producen los hechos de este caso suponen que la organización YATAMA, que reúne miembros de muchas comunidades, ha logrado, merced a una larga lucha que ya ha producido avances apreciables, un espacio propio en la vida política y social, que le confiere una posición relevante y aceptada --no sin severas

*reticencias, con implicaciones jurídicas diversas-- y la pone a salvo de agresiones con las características que se observan en los otros casos. De lo que ahora se trata es de acciones u omisiones con las que se “contiene” el avance de los integrantes de comunidades, en su calidad de tales. Nos hallamos, pues, ante una situación distinta que acaso corresponde a una última etapa en la sucesión de resistencias a la admisión de la igualdad y la no discriminación en favor de todas las personas, inclusive, por supuesto, los miembros de estos grupos minoritarios.”*³²

Derecho a la libertad de religión e identidad cultural

Los pueblos indígenas han sido mencionados en numerosos informes sobre la situación de su libertad de religión y de creencia por parte de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, así como en diversas sentencias de la Corte Interamericana.

La Convención Americana es deudora de su tiempo al no haber contemplado ninguna referencia explícita a los pueblos indígenas ni al derecho a la identidad cultural en sus textos fundacionales. Sin embargo, bajo el enfoque del principio de no discriminación, de los derechos culturales y del derecho a la propiedad, tanto la Comisión como la Corte Interamericanas han desarrollado un interesante *corpus* de estándares sobre el derecho a la libertad de religión y de creencia de los pueblos indígenas y tribales. La jurisprudencia internacional ha reaccionado así a los condicionamientos históricos que rodearon la redacción de los tratados e instrumentos de derechos humanos a fin de actualizar el concepto “religión” y aplicarlo a expresiones espirituales y religiosas “no tradicionales”

³² Corte Interamericana de Derechos Humanos. *Caso Yatama vs. Nicaragua*. Opinión separada del juez García Ramírez, párrafo 25.

o mejor dicho, no judeo-cristianas. Tal como lo ha planteado el Comité de Derechos Humanos:

*“El artículo 18º protege las creencias teístas, no teístas y ateas, así como el derecho a no profesar ninguna religión o creencia. Los términos “creencias” y “religión” deben entenderse en sentido amplio. El artículo 18º no se limita en su aplicación a las religiones tradicionales o a las religiones y creencias con características o prácticas institucionales análogas a las de las religiones tradicionales. Por eso, el Comité ve con preocupación cualquier tendencia a discriminar contra cualquier religión o creencia, en particular las más recientemente establecidas o las que representan a minorías religiosas que puedan ser objeto de la hostilidad por parte de una comunidad religiosa predominante”.*³³

Aquí mencionaremos solamente algunos casos célebres que incluyeron referencias importantes a la libertad de religión de los pueblos indígenas. Entre los casos en que la Comisión aplicó la Declaración Americana de Derechos Humanos se encuentran el 11.140 (*Mary y Carrie Dann vs. Estados Unidos*, 2002), el 12.053 (*Comunidades Indígenas Mayas del Distrito de Toledo vs. Belice*, 2004) y el 592-07 (*Grupo de Tratado Hul’qumi’num vs. Canadá*, 2009). Por su lado, la Corte Interamericana ha desarrollado una interesante jurisprudencia sobre el derecho a la identidad cultural y religiosa de los pueblos indígenas: *Aloeboetoe y otros vs. Surinam*, “Niños de la Calle” (*Villagrán Morales y otros vs. Guatemala*, *Bámaca Velásquez vs. Guatemala*, *Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni vs. Nicaragua*, *Masacre Plan de Sánchez vs. Guatemala*, *Comunidad Indígena Yakye Axa vs.*

Paraguay, *Comunidad Indígena Sawhoymaxa vs. Paraguay* y *Comunidad Moiwana vs. Surinam*.

La Corte ha manifestado que será aplicable el artículo 12º de la Convención a las cosmovisiones y creencias indígenas sobre la base a una acepción amplia del término “religión”. Las creencias espirituales y religiosas de los pueblos indígenas han sido objeto de consideraciones por parte de la Comisión y la Corte Interamericanas cuando se ha tratado de proteger a comunidades y pueblos indígenas de los efectos destructivos de actividades extractivas sobre sus tierras, territorios y recursos naturales. Dichas creencias son el ámbito del artículo 12º de la Convención, pero ni la Comisión ni la Corte han vinculado expresamente dicha libertad a su jurisprudencia indígena (salvo en el caso *Masacre Plan de Sánchez*).

Así, las creencias de las comunidades indígenas Maya de Guatemala fueron valoradas especialmente en la sentencia del caso *Bámaca Velásquez*³⁴ al disponerse como reparación que las sobrevivientes de la víctima torturada, asesinada y desaparecida pudieran recibir sus restos para darle sepultura de acuerdo a los ritos de la cultura Maya. En sus alegatos y escritos finales, la Comisión había destacado la repercusión, sobre la cultura maya de la víctima, de no haberse dado sepultura digna a sus restos mortales “por la relevancia central que tiene en su cultura el vínculo activo que une a los vivos con los muertos”, pues la “falta de un lugar sagrado a dónde acudir para velar por este nexo constituye una preocupación profunda que brota de los testimonios de muchas comunidades mayas”.

La Corte acogió dicho argumento y en un voto singular de hondo contenido espiritual el Presidente de la Corte, juez An-

33 Comité de Derechos Humanos de Naciones Unidas (48º periodo de sesiones, 1993). *Observación General No.22*, párrafo 2.

34 Corte Interamericana de Derechos Humanos. *Caso Bámaca Velásquez vs. Guatemala*. Sentencia de 25 de noviembre de 2000. (Fondo). Serie C No. 70.

tonio Cançado Trindade, aprovechó la oportunidad para extenderse sobre cuatro reflexiones: a) el respeto a los muertos en las personas de los vivos; b) la unidad del género humano en los vínculos entre los vivos y los muertos; c) los lazos de solidaridad entre los muertos y los vivos; y d) la prevalencia del derecho a la verdad, en respeto a los muertos y a los vivos. En virtud de estos lazos entre vivos y muertos originados en la cultura de los Mayas, la Corte decide ampliar la noción de “víctimas” a los familiares de la víctima asesinada pues –se constata–:

*“la suerte de uno encuéntrase ineluctablemente ligada a la suerte de los demás. Uno no puede vivir en paz ante la desgracia de un ser querido. Y la paz no debería ser un privilegio de los muertos. La desaparición forzada de una persona victimiza igualmente sus familiares inmediatos”.*³⁵

A decir del entonces Presidente de la Corte, la sentencia del caso de la Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni vs. Nicaragua fue la que se adentró más en el concepto de identidad cultural y cosmovisión indígena, convirtiéndose por ello en un caso emblemático³⁶. Por primera vez la Corte Interamericana avanzó el concepto de que la relación de los pueblos indígena con sus tierras no era meramente de propiedad o de posesión sino *espiritual*:

“(…) Entre los indígenas existe una tradición comunitaria sobre una forma comunal de la propiedad colectiva de la tierra, en el sentido de que la pertenencia de ésta no se centra en un individuo sino en el grupo

*y su comunidad. (...) Para las comunidades indígenas la relación con la tierra no es meramente una cuestión de posesión y producción sino un elemento material y espiritual del que deben gozar plenamente, inclusive para preservar su legado cultural y transmitirlo a las generaciones futuras”.*³⁷

Sin embargo cabe recordar que se trató aquí de una interpretación progresiva del artículo 21º de la Convención relativo al derecho a la propiedad, y no del artículo 12º sobre libertad de religión, artículo que subyace como fundamento del voto ya que se afirmó el vínculo especial e interdependiente entre la posesión de la tierra y la identidad cultural indígena, la cual finalmente es de naturaleza espiritual.

La Corte no juzgó entonces –habiéndolo hecho solo en fecha reciente³⁸– que las tierras indígenas puedan recibir protección reforzada, alegándose también la vulneración del derecho a la libertad religiosa. El argumento-fuerza está anclado en el artículo sobre la propiedad, el cual es reinterpretado pluriculturalmente. Esta “relación especial” entre comunidades indígenas y sus territorios ha sido reafirmada con fuerza por las sentencias posteriores de la Corte³⁹ y las decisiones e

35 Cançado Trindade, A. Voto separado en el caso Bámaca Velásquez vs. Guatemala, párrafo 40.

36 Cançado Trindade, Antônio Augusto. *The right to cultural identity in the evolving jurisprudential construction of the Inter-American Court of Human Rights*. En: Multiculturalism and international law/Sienho Yee & Jean-Yvan Morin (eds.). Leiden: Brill, 2009, p. 485.

37 Corte Interamericana de Derechos Humanos. *Caso de la Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni vs. Nicaragua*. Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 31 de agosto de 2001. Serie C No. 79, párrafo 149.

38 A propósito del caso Masacres de Río Negro vs. Guatemala, que desarrollaremos en seguida.

39 Corte Interamericana de Derechos Humanos. *Caso de la Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni vs. Nicaragua*. Excepciones Preliminares. Sentencia de 1 de febrero de 2000. Serie C No. 66; *Caso Masacre Plan de Sánchez vs. Guatemala*. Fondo. Sentencia de 29 de abril de 2004. Serie C No. 105; *caso Comunidad Indígena Yakye Axa vs. Paraguay*. Fondo Reparaciones y Costas. Sentencia 17 de junio de 2005. Serie C No. 125; *caso Comunidad Indígena Sawhoyamaxa vs. Paraguay*. Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 29 de marzo de 2006. Serie C No. 146; *caso de Comunidad Moiwana vs. Surinam*. Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia 15 de junio de 2005. Serie C No. 124

informes de la Comisión,⁴⁰ las que han consolidado una tendencia jurisprudencial hacia la interpretación combinada del artículo sobre el derecho a la propiedad, con el de identidad cultural y el de libertad de religión.

En el caso *Masacre Plan de Sánchez vs. Guatemala* sí se ventiló directamente la aplicación del artículo 12º de la Convención al *cas d'espèce*. El Estado guatemalteco aceptó su responsabilidad internacional en la violación de varios artículos, entre ellos el 12º, y entonces la Corte subrayó que dicha transgresión específica había consistido en que “la comunidad Plan de Sánchez sólo pudo realizar el entierro de algunos de sus familiares conforme a las ceremonias mayas, a sus creencias y religiosidad”⁴¹. Siguiendo su línea precedente, juzgó además que tenían la calidad de “víctimas” los familiares de las 268 personas asesinadas debido a la angustia experimentada por la pérdida de sus familiares.

En la sentencia del caso *Moiwana versus Surinam*,⁴² de manera destacable, el juez Antonio Cançado Trindade postuló las tesis del “daño espiritual” y del “daño al proyecto de post-vida” que explicaremos ampliamente en la segunda parte de este artículo, y que también constituyen afectaciones a la libertad de conciencia y de religión.

40 Comisión Interamericana de Derechos Humanos. *Caso nº 7615, Tim Coulter y otros contra Brasil*, del 5 de marzo de 1985, Informe nº 75/02, caso 11.140, fondo, *Mary y Carrie Dann contra Estados Unidos*, de 27 de diciembre de 2002, Informe nº 40/04, caso 12.053, fondo, *Comunidades Indígenas Mayas del Distrito de Toledo contra Belice*, del 12 de octubre 2004, Informe No.105/09, caso 592-07, admisibilidad, *Grupo de Tratado Hul'qumi'num contra Canadá*, del 30 de octubre de 2009.

41 Corte Interamericana de Derechos Humanos. *Caso Masacre Plan de Sánchez vs. Guatemala*. Fondo. Sentencia de 29 de abril de 2004. Serie C No. 105, párrafo 42.30.

42 Corte Interamericana de Derechos Humanos. *Caso de Comunidad Moiwana vs. Surinam*. Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia 15 de junio de 2005. Serie C No. 124.

Recientemente, en la sentencia de la Corte en el caso *Sarayaku vs. Ecuador*⁴³ se ha subrayado la interdependencia entre el derecho a la propiedad comunal indígena y el derecho a la propia identidad cultural y religiosa, al destacar el profundo lazo cultural, inmaterial y espiritual que el Pueblo Sarayaku mantiene con su territorio, en particular, las características específicas de su “selva viviente” (*Kawsak Sacha*) y la relación íntima entre esta y sus miembros, que no se limita a asegurar su subsistencia, sino que integra su propia cosmovisión e identidad cultural y espiritual.

Finalmente, la tendencia jurisprudencial por la cual la Corte Interamericana no había declarado de forma directa violaciones a la libertad religiosa de los pueblos indígenas, cambiaría por primera vez con la sentencia del caso *Masacres de Río Negro vs. Guatemala* en la que su parte resolutive expresamente señala que el artículo 12º de la Convención Americana fue transgredido en relación con el artículo 5º:

“La Convención Americana no contempla explícitamente el derecho de “enterrar a los muertos”. (...) La imposibilidad de enterrar a los muertos es un hecho que incrementa el sufrimiento y angustia de los familiares. En los rituales mayas hay un ritual de despedida, de preparación, de agradecimiento a los muertos. Eso no se pudo realizar con la mayoría de los que fueron asesinados violentamente, los que fueron masacrados [...] y los que fueron desaparecidos. Para muchos sigue siendo una herida abierta el no poder darles digna sepultura. Hay 17 personas desaparecidas forzosamente y, por tanto, los familiares de tales personas no han podido enterrarlos ni celebrar los ritos fúnebres de acuerdo a sus creencias religiosas.

43 Corte Interamericana de Derechos Humanos. *Caso Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku vs. Ecuador*. Fondo y reparaciones. Sentencia de 27 de junio de 2012. Serie C No.245.

Además, los cementerios mayas son considerados tierras sagradas”.

“(...) Pero, por otro lado, tampoco pueden realizar cualquier otro tipo de rituales pues los sitios sagrados a los cuales solían acudir se encuentran inundados a raíz de la construcción de la hidroeléctrica de Chixoy. Esta Corte ya ha señalado que la relación especial de los pueblos indígenas con sus territorios ancestrales no estriba solamente en que constituyen su principal medio de subsistencia, sino un elemento integrante de su cosmovisión, religiosidad y, por ende, de su identidad o integridad cultural, el cual es un derecho fundamental y de naturaleza colectiva de las comunidades indígenas, que debe ser respetado en una sociedad multicultural, pluralista y democrática, como la de Guatemala”.

“165. En consecuencia, la Corte considera que Guatemala violó el artículo 5.1 de la Convención Americana, en relación con los artículos 12.1 y 1.1 de la misma, en perjuicio de los miembros de la comunidad de Río Negro que viven en Pacux (...)”⁴⁴

Sin duda, se trata de decisiones jurisprudenciales y de reflexiones que en algún momento vendrán a enriquecer el contenido de la libertad de religión y de conciencia del artículo 12º de la Convención, aunque por el momento la jurisprudencia interamericana no las vincule de manera más explícita.

44 Corte Interamericana de Derechos Humanos. *Caso Masacres de Río Negro vs. Guatemala*. Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia 04 de septiembre de 2012. Serie C No. 250.

PARTE II

Horizontes interamericanos para el desarrollo de los derechos indígenas

Al iniciar nuestra exposición en el presente documento de trabajo mencionábamos la utilidad y posibilidades ofrecidas por las técnicas de interpretación dinámica y global para el desarrollo de los derechos de los pueblos indígenas. En esa línea, aquí proponemos algunas sugerencias concretas para la reflexión sobre nuevos horizontes de exigibilidad de derechos indígenas que podrían explorarse basándose en las técnicas de interpretación reseñadas. En cuanto a los conceptos de “daño al proyecto de vida” y “daño espiritual”, se trata de tendencias doctrinales que, de ser utilizadas, podrían dar una nueva dimensión al capítulo de reparaciones a los pueblos indígenas.

1. El daño al proyecto de vida

Entre nuestras primeras reflexiones se encuentra la posibilidad de aplicar el concepto de “daño al proyecto de vida” al caso de los pueblos indígenas afectados por medidas legislativas o administrativas no consultadas. Dicho concepto, acuñado por el jurista peruano Carlos Fernández Sessarego,⁴⁵ renovó la doctrina civilista y de derecho-humanista relativa a las reparaciones por la violación de derechos fundamentales.

45 Fernández Sessarego, Carlos. *“Apuntes para una distinción entre el daño al proyecto de vida y el daño psíquico”*. Themis, Revista de derecho, No.32, PUCP, 1995; *“El daño al proyecto de vida en la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos”*, Estudios jurídicos en Homenaje al Profesor Diez-Picazo, Madrid, 2003; *“Deslinde conceptual entre el ‘daño a la persona’, el ‘daño al proyecto de vida’ y el ‘daño moral’*”, Foro Jurídico año 1, No.2, Lima, 2003.

Según dicho jurista, la libertad es la verdadera esencia del ser humano y la que le confiere dignidad, permitiéndole elegir diferentes caminos u opciones de vida, elaborar un “proyecto de vida”, “plan de vida” o “proyecto existencial” que representa lo que ese ser humano ha decidido ser y hacer en su vida. En una serie de sentencias,⁴⁶ la Corte Interamericana acogió las ricas posibilidades de la doctrina elaborada por Fernández Sessarego, reconociéndole haber abierto nuevos horizontes para determinar reparaciones por violaciones a los derechos humanos. Así, en el caso Loayza Tamayo la Corte señaló que:

“Por lo que respecta a la reclamación de daño al “proyecto de vida”, conviene manifestar que este concepto ha sido materia de análisis por parte de la doctrina y la jurisprudencia recientes. Se trata de una noción distinta del “daño emergente” y el “lucro cesante”. Ciertamente no corresponde a la afectación patrimonial derivada inmediata y directamente de los hechos, como sucede en el “daño emergente”. Por lo que hace al “lucro cesante”, corresponde señalar que mientras éste se refiere en forma exclusiva a la pérdida de ingresos económicos futuros, que es posible cuantificar a partir de ciertos indicadores mensurables y objetivos, el denominado “proyecto de vida” atiende a la realización integral de la persona afectada, considerando su vocación, aptitudes, circunstancias, potencialidades y aspiraciones, que le permiten fijarse razonablemente determinadas expectativas y acceder a ellas.

46 Corte Interamericana de Derechos Humanos. *Caso Loayza Tamayo versus Perú*. Reparaciones y Costas, Sentencia de 27 de septiembre de 1998, Serie C No.42; *Caso Gutiérrez Soler versus Colombia*. Fondo, Reparaciones y Costas, Sentencia de 15 de septiembre de 2005, Serie C No.132; *Caso Cantoral Benavides versus Perú*. Reparaciones y Costas, Sentencia de 03 de diciembre de 2001, Serie C No.88.

*El “proyecto de vida” se asocia al concepto de realización personal, que a su vez se sustenta en las opciones que el sujeto puede tener para conducir su vida y alcanzar el destino que se propone. En rigor, las opciones son la expresión y garantía de la libertad. Difícilmente se podría decir que una persona es verdaderamente libre si carece de opciones para encaminar su existencia y llevarla a su natural culminación. Esas opciones poseen, en sí mismas, un alto valor existencial. Por lo tanto, su cancelación o menoscabo implican la reducción objetiva de la libertad y la pérdida de un valor que no puede ser ajeno a la observación de esta Corte.”*⁴⁷

Nótese que –dado que los casos en los que el concepto de “daño al proyecto de vida” fue invocado o aplicado correspondieron a violaciones de derechos humanos individuales- la Corte Interamericana de Derechos Humanos formuló dicha noción con referencia a lesiones a la autodeterminación individual de las víctimas. Sin embargo, nada obsta para que dicho concepto sea extensible para la autodeterminación colectiva de los pueblos indígenas, derecho reconocido en los pactos internacionales de derechos humanos y, en especial, en la Declaración de Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas.

Las posibilidades para hacerlo son significativas a la luz de la jurisprudencia interamericana. En el caso *Saramaka vs. Surinam*, luego de invocar jurisprudencia y normativa internacional de derechos humanos en un ejemplo evidente de uso de la *interpretación global*, la Corte citó el artículo 32º de la Declaración en referencia tácita a la libre determinación indígena sobre sus prioridades y estrategias de desarrollo, como preámbulo para explayarse sobre el derecho a ser con-

47 Corte Interamericana de Derechos Humanos. *Caso Loayza Tamayo vs. Perú*. Sentencia de 27 de noviembre de 1998. (Reparaciones y Costas), Serie C No.42, párrafos 147-148. Enfatizados y subrayados nuestros.

sultados previa, libre e informadamente sobre la autorización de concesiones sobre su territorio.

El vínculo conceptual que establece la Corte entre la lesión del derecho a la consulta y de la libre determinación expresada en la posibilidad de perseguir la propia visión de desarrollo es evidente. La gama de supuestos en los que dicho vínculo implicaría a las expresiones de la libre determinación contenidas en la Declaración son virtualmente todas y ellas podrían constituir, en conjunto, dimensiones nuevas para invocar reparaciones por daño al proyecto de vida de un pueblo indígena.⁴⁸

48 Podría decirse bien que la Declaración es una “Declaración de los Pueblos Indígenas sobre su derecho a la libre determinación” ya que la mayoría de sus artículos desarrollan diversos aspectos de tal derecho explícita o implícitamente. Véanse los artículos 4º, 23º, 32º, 33º y 35º donde hay referencias explícitas al “**derecho a determinar y desarrollar**” sus asuntos en diversos campos, los artículos 5º, 7º(2), 8º (2), 9º, 11º, 12º(1), 13º, 14º, 16º, 18º, 19º, 20º, 24º, 25º, 26º, 27º, 29º, 30º(2), 31º, 34º y 36º con obligaciones positivas, así como los artículos 8º(1), 10º, 30º(1) en los cuales podemos identificar obligaciones negativas del Estado relativas al derecho indígena a la libre determinación, el cual es un derecho para poder determinar su propio presente y futuro en las diversas y complejas direcciones en que dicha libertad puede ser ejercida. En lo que atañe a la dimensión económica-social-cultural del proyecto de vida de los pueblos indígenas, la libre determinación posibilita dicho proyecto en el artículo 8º(2)(b) (derecho al territorio, tierras y recursos naturales), artículo 10º (a no ser desplazado de sus tierras sin previo consentimiento), artículo 20º (a desarrollar su propia economía), artículo 26º (al territorio, tierras y recursos naturales), artículo 28 (a la reparación o restitución por sus tierras), artículo 29º (al ambiente y a conservar la capacidad productiva de sus tierras y territorios), artículo 32º(1) (a su propio desarrollo autónomo y de sus recursos), artículo 32º(2) (al consentimiento previo antes de aprobarse actividades extractivas), artículo 23º (al desarrollo autónomo), artículo 8º(1) (a no ser sujeto de asimilación forzada o destrucción cultural); artículo 8º (2) (a) (a la integridad cultural); artículo 11º (a practicar y revitalizar su propia cultural); artículo 13º (a la transmisión intergeneracional de su cultura); artículo 26º (a la tierra y recursos naturales), artículo 31º (a la herencia cultural), artículo 12º (a desarrollar sus propias tradiciones culturales) y en el artículo 25º (a mantener su relación espiritual con sus tierras y recursos naturales).

2. El “daño espiritual” o el “daño al proyecto de post-vida” como forma agravada del daño moral

En la sentencia del caso *Moiwana vs. Surinam* de manera destacable el juez Antonio Cançado Trindade postuló en su voto singular⁴⁹ la doctrina del “daño espiritual” y del “daño al proyecto de post-vida” colectivo, para referirse a los contornos especiales que adquiriría el hecho de que los familiares de una persona indígena desaparecida no hubieran podido encontrar los restos de ella ni darle adecuada sepultura de acuerdo a los ritos y cultura propios. Dicha circunstancia fue analizada por el juez Cançado de la siguiente forma:

“68. El presente caso de la Comunidad Moiwana, a mi modo de ver, abarca aún más que el derecho emergente a un proyecto de vida. Unos años atrás, esta Corte sentó jurisprudencia al afirmar la existencia del daño al proyecto de vida. La interpretación general del caso tuvo en cuenta, sin embargo, a los vivos. En el presente caso, no obstante, puedo visualizar, en la pena de los N’djukas de la aldea de Moiwana, la pretensión al derecho a un proyecto de post-vida, que tenga en cuenta los vivos en sus relaciones con los muertos, en conjunto. El Derecho Internacional en general y el Derecho Internacional de Derechos Humanos en particular no puede permanecer indiferente ante las manifestaciones espirituales del género humano, tales como las expresadas en las actuaciones iniciadas ante esta Corte en el presente caso Comunidad Moiwana.

69. No existe razón sumamente poderosa para permanecer en el mundo exclusivamente de los vivos. En el

49 Voto Razonado, juez Antonio Cançado Trindade. *Caso de Comunidad Moiwana vs. Surinam*. Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia 15 de junio de 2005. Serie C No. 124.

cas d'espèce, me da la impresión que los N'djukas tienen derecho a apreciar su proyecto de post-vida, el encuentro de cada uno de ellos con sus antepasados, la relación armoniosa entre los vivos y los muertos. Su visión de vida y post-vida abriga valores fundamentales, largamente olvidados y perdidos por los hijos e hijas de las "revoluciones" industriales y comunicativas (u otras involuciones, desde la perspectiva espiritual)".⁵⁰

*71. Me atrevería a conceptualizarlo como un daño espiritual, como **una forma agravada del daño moral** que tiene una implicancia directa en la parte más íntima del género humano, a saber, su ser interior, sus creencias en el destino de la humanidad y sus relaciones con los muertos. El daño espiritual no es susceptible, por supuesto, de indemnización material sino que existen otras formas de compensación. Aquí es donde se presenta la idea, por primera vez en la historia, a mi leal entender".⁵¹*

Una primera constatación es que en este voto razonado, el juez Cançado desliza implícitamente la posibilidad de que la doctrina del daño al proyecto de vida individual propuesto por la Corte para casos de derechos individuales, pueda ser aplicado -mediante una interpretación dinámica- a formas colectivas de proyectos de vida. A ello se refiere él cuando alude al derecho de "los N'djukas... a apreciar su proyecto de post-vida". Un derecho colectivo, como pueblo indígena, por tanto.

En segundo lugar, se trataría no sólo de un derecho colectivo al proyecto de vida sino al de *post-vida*, considerado así desde una concepción cósmica indígena que al derecho interamericano de los derechos humanos le corresponde reconocer y valorar en el mismo pie de igualdad que a las concepciones religiosas occidentales. El daño al proyecto de post-vida no se

ría entonces un derecho inter-generacional de los vivos, sino inter-generacional de vivos y de muertos tal como sería experimentado por los propios pueblos afectados.

Un eminente jurista como el belga Ludovic Hennebel ha sugerido que en realidad se trataría de honrar obligaciones hacia los muertos, cumpliéndolas a través de los vivos, y señala que la sentencia de la Corte en el caso Moiwana "sugiere que el asunto concierne directamente el derecho *de una persona muerta* a gozar de una sepultura digna, aunque en la práctica, este derecho se vea materializado por el derecho de las familias a la verdad (...). Si a la muerte de un individuo este deja de ser titular de derechos, no deja de ser cierto que sus restos mortales son jurídicamente protegidos. El respeto de los muertos es una obligación que se debe a los vivos".⁵²

Pero en verdad, asumir bajo esta óptica la sentencia de la Corte así como el voto razonado del juez Cançado Trindade resulta arbitrario y reductivo, además de *etnocéntrico*, pues no se trata en realidad de un derecho del fallecido a una sepultura digna ni del respeto a los muertos que se debe a los vivos, sino del derecho de los vivos a ver protegidos sus proyectos de post-vida conforme a lo que dictan sus creencias.

No se trata por cierto de crear nuevos y exóticos derechos sustanciales según cada creencia o práctica particular de los pueblos indígenas, sino de captar la esencia del acto que merece protección jurídica en sus propios términos culturales y de traducirlo, sin perder dicha esencia, a categorías y conceptos propios del derecho internacional de los derechos humanos. Esto es lo que hace Cançado Trindade al usar y expandir la categoría de "daño al proyecto de vida" ya reconocido en la

50 *Ídem*, párrafo 68-69 (enfazados nuestros).

51 *Ídem*, párrafo 71.

52 Hennebel, Ludovic. *La protection de l'«intégrité spirituelle» des indigènes: réflexions sur l'arrêt de la Cour interaméricaine des Droits de l'Homme dans l'affaire Comunidad Moiwana c. Suriname du 15 juin 2005*. *Revue Trimestrielle des Droits de l'Homme*, 17e année, n° 66 (1er avril 2006), p. 275-276.

jurisprudencia de la Corte Interamericana para incluir dentro de esta al del “daño al proyecto colectivo de post-vida”, y es lo que ha hecho ya el derecho internacional público al enunciar como “libre determinación de los pueblos”, lo que no es sino la ancestral soberanía y libertad de los pueblos indígenas a existir tal cual son. Categorías e instituciones culturales indígenas, se incorporan conservando su propio contenido en la estructura jurídica internacional.

Conceptualizar la existencia de un “daño espiritual” implicaría entonces la necesidad de formular nuevas formas de reparación a los pueblos que hayan experimentado dicho daño, habida cuenta de que las modalidades actuales de reparación no necesariamente saldrían al encuentro de los bienes jurídicos dañados. Con esta doctrina se abre, pues, un nuevo horizonte en el enriquecimiento de derechos sustanciales como de modos de reparación. ○

Territorios indígenas en la coyuntura actual¹

Alberto Chirif

La demanda por territorios integrales que abarquen la totalidad del hábitat de cada pueblo indígena, se ha convertido en los últimos años en un argumento central de varias de sus organizaciones. Son objetivos de esta ponencia, en primer lugar, precisar el significado de territorio dentro de una concepción tradicional indígena y cuáles han sido las condiciones que hicieron posible su gestión. En segundo lugar, aportar elementos para definir el concepto de territorio en la coyuntura actual, cuando se han producido drásticos cambios en la ocupación de la región amazónica, alentados por leyes y políticas públicas, y en las propias normas tradicionales que han orientado las relaciones sociales de los pueblos indígenas. Por último, aportar algunas ideas acerca de cómo deben entenderse hoy los territorios y trazar algunos caminos posibles para construirlos, superando las limitaciones que presenta la realidad actual.

Mundo y territorio

Una revisión de las mitologías de las sociedades indígenas indica que ellas no se refieren a la creación del territorio de un

pueblo determinado sino a la del Universo como espacio total de la creación en el que viven pueblos diferentes, algunos de los cuales establecerán relaciones de intercambio entre sí y otros no. Esta creación no parte de la nada, sino de algo preexistente que puede ser un mundo situado en otra dimensión cósmica o que está contenido como potencialidad en el caos. De este modo la creación se presenta como un acto de ordenamiento de la confusión preexistente. Observamos que existen así coincidencias entre lo que plantean algunas tradiciones indígenas con lo que señala la cristiana. En efecto, en esta Dios no crea el territorio de los cristianos sino el Universo en el que viven pueblos diferentes, y esta creación además se expresa mediante el acto de ordenar el caos existente originalmente en el que la noche no se diferencia del día, ni las aguas de la tierra. En estos eventos de creación y ordenamiento no solo aparecen los seres humanos sino también los animales, las plantas, las montañas, los ríos y las lagunas. También los astros, muchos de los cuales antes de establecerse en el firmamento han sido seres humanos, en especial, Sol y Luna, quienes posteriormente, por alguna razón específica, decidieron subir al cielo. La creación no se acaba en un acto sino que continúa a través de la actividad de personajes mitológicos que van enseñando a la gente los fundamentos de la cultura: conocimientos, comportamientos, quehaceres, artes, reglas y otros, relacionados con las activi-

¹ Ponencia presentada en el curso taller "Políticas de desarrollo, territorio y consulta previa", organizado por el Fórum Solidaridad Perú, realizado en Tarapoto, entre el 1 y 3 de julio de 2015.

dades productivas y con las normas de conducta que deben regir las relaciones entre los humanos y de estos con los no humanos.

Dentro de esta concepción, ¿qué vendría entonces a ser el territorio indígena? ¿Cómo definir y precisar este concepto? Intentaré una aproximación al concepto de territorio señalando, en primer lugar, que es la parte del Universo ocupada socialmente por un pueblo indígena, es decir, por gente que se reconoce descendiente de una misma tradición cultural, que habla una misma lengua, comparte normas de conducta y mantiene relaciones de reciprocidad, aunque en ocasiones el mismo espacio puede estar ocupado por más de un pueblo. Para esto históricamente ha sido importante que la gente comparta concepciones similares respecto a las relaciones entre los seres humanos y de ellos con la naturaleza. Un ejemplo de esto son los pueblos Bora, Huitoto, Ocaina y otros que, a pesar de tener lenguas distintas, comparten un territorio común ubicado entre los ríos Putumayo y Caquetá, en Colombia, y (aunque en espacios fraccionados en comunidades), también en la cuenca del río Ampiyacu, en Perú, adonde fueron llevados por patrones en la década de 1920, después del fin del auge de la explotación del caucho. En ambos casos aprovechan un mismo espacio mediante actividades de caza, pesca y recolección y mantienen relaciones de reciprocidad que se expresan a través de fiestas tradicionales que reviven la palabra del Creador y en las que intercambian productos de la caza o de la chacra por conocimientos. Así, las fiestas son un poderoso espacio de revigorización cultural.

La ocupación de ese espacio se define por la presencia social de la gente y no por razones de carácter legal. Y por presencia social me refiero no solo a asentamientos humanos sino también al sello cultural que esa gente imprime sobre el espacio al otorgar nombres a los ríos, cerros y demás elementos que la cultura occidental ha dado en calificar de “accidentes geográficos”. Un elemento más de dicho sello cultural son los

relatos que ella teje sobre el paisaje, lo que hace que en las sociedades indígenas historia y geografía no sean cuestiones diferentes sino que hacen parte de una misma realidad.

La importancia de lo social como elemento característico de los territorios indígenas hace que ellos no se definan por límites físicos, por fronteras resguardadas, sino por influencia de la gente sobre el espacio. Las luchas entre pueblos indígenas nunca han sido por ganarse unos kilómetros unos a otros sino por otras razones. Incluso las luchas contra los invasores coloniales no han tenido como objetivo central la recuperación de extensiones físicas determinadas sino el mantenimiento de la libertad frente a la opresión a la que habían sido sometidos.

La gestión del territorio

Llamo gestión a lo que otros denominan gobernanza. No veo diferencias, en la medida que por gestión no me limito al tema de “manejo de recursos” sino a las normas que una sociedad debe tejer para convivir en un territorio compartido, lo que incluye reglas de relación entre los seres humanos y de ellos con la naturaleza.

Quiero abordar ahora el asunto de cómo se han gestionado tradicionalmente los territorios indígenas, es decir, cómo la gente que los habitaba ha manejado el espacio y las relaciones sociales. Para explicar esto debo primero referirme a algunas de las características de las sociedades indígenas. Una de ellas es que han sido sociedades igualitarias, en las cuales no existía diferenciación social entre sus miembros por el hecho de que unos poseyeran más y fuesen más ricos que otros. Todos los individuos disponían de similares instrumentos de producción y de libre e igualitario acceso a los bienes materiales de los cuales obtenían lo que requerían para vivir: suelos para cultivar, bosque para cazar y recolectar, y aguas



Entrega de título de propiedad comunitaria en Atalaya, 1996 – Foto: Alejandro Parellada

para pescar; en suma, de todo lo que la naturaleza les ofrecía para alimentarse, vestirse, fabricar utensilios, cobijarse y mantener su salud. A su vez, su sociedad les ofrecía libre e igualitario acceso al conocimiento para fabricar los instrumentos necesarios para producir y vivir.

Se trataba de sociedades en las cuales los bienes tenían valor de uso y no de cambio. El valor de uso es la capacidad de un bien para satisfacer directamente una necesidad; mientras

que el valor de cambio está determinado por el costo de producción de un bien y la ganancia que fija el productor al venderlo en el mercado. El valor de uso es característico de sociedades como las indígenas en las que todos sus integrantes producen lo que requieren para vivir: herramientas, alimentos, vestido y vivienda. Por el contrario, el valor de cambio es característico de sociedades especializadas en las que unos producen alimentos, otros vestidos y otros viviendas, herramientas, medios de transporte y bienes varios que luego se

intercambian en el mercado mediante acuerdos comerciales de compra-venta. En las sociedades indígenas tradicionales una casa, una canoa o las herramientas de trabajo no producían rentas porque no estaban sujetas a transacciones comerciales de alquiler o venta. Por eso cada uno no tenía más que la casa, la canoa o las herramientas que necesitaba para producir y vivir. Los productos de la chacra no se vendían sino que se consumían y compartían mediante invitaciones, en forma de alimento o bebidas, mientras que los peces capturados y, sobre todo, los animales cazados estaban sujetos a normas de reciprocidad que obligaban al cazador a compartir la carne con sus familiares. Este hecho tenía dos efectos: reforzar las relaciones sociales entre los miembros del grupo familiar y dar cierta seguridad a las familias para disponer de carne de manera más o menos continua: si un cazador no tenía suerte en obtener una pieza, podía ser que un familiar suyo sí la tuviera y esto le aseguraba disponer de ese alimento.

Como primaba el valor de uso y no el de cambio, nadie cazaba, pescaba, sembraba o aprovechaba del bosque más recursos de los que necesitaba para vivir. En esto radica el fundamento de lo que actualmente se llama “manejo sostenible del medio ambiente” que en las sociedades indígenas no ha sido una teoría sino una práctica cotidiana internalizada por todos los pobladores. No talar más monte que el que se necesitaba para hacer una chacra u obtener materiales para la vivienda y demás utensilios o no capturar más peces y animales del bosque que los que se requerían para alimentarse, aseguraban el bienestar de la sociedad y garantizaban el mantenimiento de la capacidad productiva del medio ambiente.

Adicionalmente a las limitaciones impuestas por la tecnología y por el modelo social basado en valor de uso, las sociedades tradicionales indígenas han mantenido relaciones de reciprocidad con los “dueños” o “madres” de la naturaleza que tienen a su cargo la protección de árboles, lagunas y animales. A ellos, la gente les pedía permiso para aprovechar a sus “hi-

jos”, dándoles las seguridades de que no matarían más animales ni tumbarían más árboles de los que necesitaban para vivir. El exceso de caza estaba sujeto a fuertes prohibiciones. Los que incumplían las normas quedaban expuestos a fuertes sanciones espirituales y sociales.

En cambio, en las sociedades en las que prima el valor de cambio el bosque no se aprovecha sino que se explota para acumular recursos con la finalidad de ganar dinero, y cuanto más ganancia puedan acumular, será mejor para ellas. El hecho de que en estas sociedades la finalidad primera no es satisfacer las necesidades del ser humano sino ganar dinero produce una serie de distorsiones en la economía. Menciono algunas. Una: como se producen más alimentos que los que la gente requiere para vivir, se incentiva su consumo. En otras palabras, la gente come más de lo que necesita con lo cual, contrariamente a lo que es la finalidad de la alimentación, en vez de salud se generan enfermedades como la obesidad, el colesterol y los males hepáticos y cardíacos. Dos: como la finalidad es ganar dinero y no servir al ser humano, para que los precios no bajen en caso de sobreproducción se queman cosechas o se arrojan al mar, sin importar que se trate de alimentos; y, en algunos casos, se siembra para que los suelos no aparezcan baldíos pero no se cosecha. Tres: se destruye la naturaleza para producir bienes que no atienden necesidades básicas del ser humano sino los imperativos de la vanidad y la moda de consumidores ricos. Por ejemplo, se cazan lagartos para hacer carteras, billeteras y calzado; huanganas y sajinos (pecaríes) para producir guantes; y nutrias y lobos del río para fabricar prendas de adorno para mujeres.

Además de la sobreexplotación de los recursos, otra consecuencia de este tipo de economía de cambio es la contaminación ambiental generada por muchas actividades extractivas, en particular, por la minería metálica y la explotación de hidrocarburos.

Hasta aquí avanzo en esta rápida revisión acerca del territorio en la concepción de las sociedades indígenas tradicionales y su manera de gestionarlo. Sigo con una exposición acerca de los cambios más significativos que se han producido en ellas en los últimos siglos y la manera cómo estos obligan ahora a buscar nuevas definiciones sobre el territorio y su gestión.

Los cambios

El cambio más significativo producido durante la época colonial fue la reducción de los indígenas en misiones para evangelizarlos. Al respecto, es importante señalar que en el caso de la Amazonía peruana, salvo algunos pueblos asentados a orillas de los grandes ríos navegables (como los Shipibo en el Ucayali y los Kukama en el Marañón y Amazonas), el hábitat de los demás han sido las zonas interfluviales de diversos ríos. Las reducciones implicaron la concentración de los indígenas en poblados y tuvieron tres consecuencias: una, pérdida de libertad por cambio drástico del modo de vida, ya que en ellas los indígenas debían trabajar para mantener a los misioneros, el culto y, en algunos casos, a las tropas coloniales; dos, limitación del acceso al territorio; y tres, disminución demográfica a consecuencia de nuevas enfermedades que se propalaron como epidemias desde las misiones, causando numerosas muertes. La concentración de personas de diferentes pueblos indígenas en una misma misión también tuvo consecuencias negativas debido a las peleas internas que se originaron entre ellas. La doctrina cristiana comenzó además a apartar a la gente de su propia concepción de relación con la naturaleza y los seres que la protegen. Para los misioneros, se trataba de una cuestión de superstición e idolatría que había que erradicar. Así se inició el proceso de pérdida de lazos éticos de relación de los seres humanos con la naturaleza.

El universo de los indígenas, que había sido ordenado por sus dioses y héroes culturales, se comenzó a volver un espacio

de conflictos poblado por nuevas personas que los esclavizaban y destruían sus costumbres y creencias, imponiéndoles las que ellas traían.

Durante la República se profundizó la reducción de las sociedades indígenas. Desde la década de 1840 el Estado comenzó a impulsar la colonización de la Amazonía con europeos, y para esto dio leyes y normas que fomentaban la inmigración extranjera. Esta política afectó sobre todo la llamada selva central ubicada en las regiones selváticas de los departamentos de Junín (Chanchamayo y Satipo) y Pasco (Oxapampa). El Estado fomentó la formación de latifundios en dicha zona. El más importante fue el que obtuvo la Peruvian Corporation, con 500.000 hectáreas que incluyeron tierras habitadas por ashaninkas y yaneshas en la zona del Perené. A fines del siglo XIX tuvo lugar un fenómeno no previsto de colonización “espontánea” sobre extensas áreas de la región conocida como “selva alta”, tanto de los dos departamentos mencionados como en el Cusco. Este proceso fue impulsado por inmigrantes indígenas andinos que habían sido desplazados de sus tierras comunales por los latifundios y empresas mineras. Tanto los inmigrantes europeos como los andinos presionaron sobre los territorios ocupados por indígenas amazónicos y los obligaron a “reducirse”, es decir, a concentrarse en áreas más pequeñas. Aunque la política de fomento a la inmigración europea había fracasado antes de que terminase el siglo XIX, la colonización andina continuó vigente, hasta fines de la década de 1980, como estrategia de los gobiernos para ofrecer trabajo a la población desplazada por el sistema. El apoyo estatal consistió principalmente en la construcción de carreteras y en créditos para los colonos. En la década de 1990 se dio paso al impulso a la gran industria extractiva forestal y de minerales e hidrocarburos.

La caída de los precios del caucho a partir de 1914 significó la crisis del auge extractivo. Los patrones que habían trabajado en la extracción cauchera constituyeron entonces fundos en

los cuales asentaron población indígena para aprovecharla como mano de obra. Estos fundos fueron otra forma de reducir a la población indígena. Uno de los casos más significativos fue el traslado de pobladores boras, huitotos y ocainas desde la margen izquierda del río Putumayo, en Colombia, hasta el río Ampiyacu para que trabajasen en fundos dedicados a la ganadería y a la extracción de recursos de la fauna y flora. Los fundos se expandieron por varias zonas y afectaron a numerosos pueblos indígenas que quedaron enganchados como mano de obra. Así, yaguas del bajo Amazonas, kichwas del Napo y kukama-kukamirias del Huallaga, Marañón, Ucayali y Amazonas quedaron sujetos a patrones que criaban ganado, sembraban caña de azúcar y extraían madera y otros productos del monte.

Lo mismo sucedió en el río Parapapura, poblado por gente del pueblo Shawi, y en la zona conocida como alto Ucayali, conformada en torno al centro poblado de Atalaya y configurada por la confluencia de los ríos Urubamba y Tambo que dan origen al Ucayali. Allí los patrones esclavizaron a pobladores indígenas, principalmente ashaninkas, a los que mantuvieron encerrados en galpones y sujetos a un régimen de terror que implicaba que cualquier intento de fuga fuera castigado con azotes o incluso la muerte. Esta situación se prolongó hasta 1989, cuando la organización Aidesep la denunció ante la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y alertó al Estado peruano. A partir de esto Aidesep, en convenio con el Ministerio de Agricultura, realizó un amplio trabajo de demarcación y titulación de los asentamientos como comunidades y de promoción organizativa. Como se menciona en otros textos de este libro, Pedro García, *Perico*, jugó un papel central asesorando a dicha organización.

Aunque existían escuelas en caseríos indígenas fundadas por misioneros católicos y adventistas desde inicios del siglo XX, ellas se expandieron notablemente a partir de mediados de la década de 1950, cuando el Estado firmó un convenio

con el Instituto Lingüístico de Verano para formar maestros bilingües y establecer centros educativos en asentamientos indígenas. Como su fundación dependía del hecho que los poblados tuvieran un número mínimo de alumnos, las escuelas fueron también una manera de reducir a la población.

Me he detenido en estos antecedentes para señalar la razón por la cual se dio, en 1974, una ley que reconocía la personalidad jurídica y derechos territoriales de “comunidades nativas”, nombre que engloba todos los tipos de reducciones existentes en aquel tiempo y que fueron fruto de concentraciones producidas por efecto de la colonización, los fundos y las escuelas. La titulación de comunidades se insertó en esta realidad y, por supuesto, la consolidó. En ese momento no existía aún en el Perú el discurso actual sobre territorio y pueblos indígenas con derecho a la autodeterminación. Este tipo de reflexiones tardó varios años en llegar, y fueron fruto del intercambio de ideas y debates entre organizaciones nacionales y las de otros países.

La concentración de la población indígena se ha exacerbado aún más en las últimas décadas a consecuencia de la influencia de las relaciones con las ciudades y el mercado. Si antes se concentraba a orillas de los ríos, la construcción de carreteras ha hecho que ahora se concentre a lo largo de ellas. La concentración ha tenido efectos muy negativos en el campo social y en la gestión territorial y manejo de recursos. Al juntar personas que antes vivían separadas, asentadas en unidades sociales con una lógica de organización determinada, se han producido serios desajustes por falta de normas que guíen el nuevo estilo de convivencia. Las llamadas “autoridades comunales”, que son enteramente nuevas, no han llenado los vacíos que permitan reconstruir las normas de gobernanza que antiguamente tuvieron las sociedades indígenas. El sistema de reciprocidad se ha debilitado por la irrupción de la economía de mercado. El “modernismo” introducido por la aparición de aparatos de radio y, en algunos casos, de

televisión, ha alterado la tranquilidad de los asentamientos. La basura, que hoy se ha incrementado con desechos no orgánicos (latas, plásticos, vidrios), junto con la eliminación de excretas, ha creado problemas de saneamiento y de salud. Aunque en algunos casos las comunidades han hecho esfuerzos por enfrentar estos problemas, así como también los que implica el mantenimiento de nuevos servicios comunales (escuelas, local para asambleas, eventualmente botiquín comunal y puesto de salud, sistema de agua, radiofonía y otros), los retos siguen pendientes.

Tan serios como los antes mencionados son los problemas de gestión territorial y de manejo de recursos. Al concentrarse a la orilla de los ríos o, cuando existan, a lo largo de carreteras, la población ha perdido presencia y manejo de las zonas interfluviales en las que antes se asentaba. Es decir, ha perdido dominio sobre esos espacios y control sobre el manejo de los recursos que ahí se encuentran. Al mismo tiempo, la concentración ha puesto excesiva presión sobre áreas específicas y reducidas, como son las alledañas a las orillas de ríos y lados de las carreteras. Esto ha afectado la capacidad de disponer de alimentos de calidad, y ha tenido efectos negativos en la biodiversidad del medio. Ciertamente, la biodiversidad se ha visto también seriamente afectada por la tala a gran escala producida por las colonizaciones que ha dejado suelos descubiertos que luego han sido afectados por la erosión y ha implicado la pérdida de especies animales, tanto aves como mamíferos. La incursión de los indígenas en la economía de mercado y la pérdida de los controles éticos y sociales que normaban sus relaciones sociales y con la naturaleza, ha convertido a muchos de ellos en impulsores de este sistema destructor. De ahí que las actividades que realizan también afecten la biodiversidad.

¿Cómo entender hoy el territorio?

La pregunta que encabeza este acápite implica de por sí una primera respuesta: que territorio indígena es hoy un concepto que debe construirse a partir de la realidad existente. Es decir, se trata de un concepto nuevo que cada pueblo indígena debe construir desde el estudio y la reflexión de su realidad específica actual, influida por una colonización que dura cinco siglos y que ha causado impactos diferentes en cada uno de dichos pueblos, razón por la cual es necesario buscar soluciones novedosas adaptadas a cada contexto. Nada más errado que considerar que territorio es un concepto ya formado y manejado por los pueblos indígenas, y que solo requiere de un proceso de legalización por parte del Estado. La realidad territorial de cada pueblo indígena ha sido profundamente alterada por la colonización, y el cambio de patrones de asentamiento, de concepciones culturales y de comportamientos económicos de los indígenas. Afirmar que el problema se reduce a una cuestión de legal, sin considerar los cambios radicales que se han producido en las sociedades indígenas a lo largo de los últimos cinco siglos, es asumir un punto de partida equivocado que desconoce las transformaciones experimentadas por las sociedades indígenas y puede llevar a situaciones absurdas. Una de ellas sucedió hace algunos años. Mientras la regional de Aidesep Corpi-SL (Coordinadora Regional de Pueblos Indígenas – San Lorenzo) impulsaba una propuesta en demanda de territorios integrales entre sus bases, el dirigente encargado de territorio de la Federación Cocama Cocamilla (Fedecoca) promovía la conversión de los anexos en comunidades independientes y los estimulaba para que adquiriesen créditos, lo que implicaba, por un lado, la mayor fragmentación del territorio y, por otro, un riesgo para la propiedad porque los créditos requieren poner las tierras comunales como prenda agrícola. En este sentido, insisto, lo primero que debe trabajarse es el análisis de cada situación concreta para luego dar paso a la adopción de acuerdos sociales que apunten a la construcción del concepto en la prác-

tica. Consolidados los acuerdos en una propuesta puesta en ejecución, se puede pensar en cómo legalizar el resultado.

¿Es posible construir territorios indígenas actualmente? Sí, pero en cada caso las respuestas deberán ser diferentes para responder a las especiales características de la realidad de cada zona. Presento cuatro situaciones diferentes, cada una de ellas con características especiales que requieren de una atención diferente.

Existen zonas en las cuales las comunidades están muy fragmentadas y apenas tienen acceso a pequeñas extensiones de tierras. Son zonas muy influidas por la colonización, en las que los indígenas comparten el espacio con inmigrantes andinos. Son los casos, por ejemplo, del Perené, Villa Rica, al menos una parte de Satipo, el alto Urubamba y otros.

Una respuesta frente a una situación parecida es la que conocí hace unos años en Ecuador, impulsada por el pueblo Kayambi de habla kichwa. En la década de 1960 la reforma agraria expropió las haciendas que se habían constituido sobre la base de tierras indígenas y creó cooperativas que después se parcelaron con títulos individuales. No obstante la fragmentación, los Kayambi tienen una concepción muy sólida respecto a lo que es su territorio y han planteado medidas de manejo territorial como una manera de lograr el funcionamiento articulado de todos los actores en función de ciertos ideales de gestión común, a pesar de que su propiedad esté limitada solo a parcelas. Esto se pone de manifiesto en su esfuerzo por manejar los páramos donde se encuentran los acuíferos. Lo importante no es la propiedad sino el manejo de los páramos por parte de actores diversos que incluyen a parceleros indígenas y cultivadores de flores para exportación, entre otros. El territorio según ha sido definido y delimitado por este pueblo es un gran espacio compuesto por tierras de diversos propietarios: parcelas de comuneros, páramos fiscales, propiedades agrícolas privadas, espacios urbanos de la

propia ciudad de Cayambe y lugares ocupados por conjuntos de casas e instalaciones industriales ubicadas en el área rural. Para el pueblo Kayambi, ese espacio es su territorio a pesar que ya no le pertenezca y esté habitado, y mayoritariamente privatizado, por otra gente. Este hecho no le impide que quiera actuar, mediante normas que regulen el buen uso de todo el espacio. Y la manera fundamental de hacerlo es mediante normas de control social del agua, a fin de evitar que sea acaparada (mediante la privatización o beneficio de uso preferente) por quienes habitan en ese territorio compartido) o corrompida por la presencia de industrias que utilizan insumos tóxicos o generan contaminación por otros medios (producción de relaves, lodos o sedimentos de cualquier tipo que colmatan y ensucian cauces de ríos) o agotada por sobreexplotación.

Sin duda, una opción como la señalada implica un alto grado de conciencia de gente que no circunscribe el tema del territorio a la cuestión de la propiedad, sino que va más allá y apunta a lo medular que son las normas que deben regir su gestión.

Otro caso es el de comunidades ubicadas en zonas relativamente libres de colonos, en las cuales la población podría tomar el acuerdo de manejar el espacio total de dichas comunidades como un solo territorio. Esto no pasa por modificaciones legales, siempre difíciles de lograr y sujetas a la arbitrariedad de los gobernantes, sino de acuerdos sociales que los pobladores tienen todo el derecho de tomar, sin requerir de autorización del Estado, para manejar sus espacios territoriales como si se tratara de un territorio único e integrado. En caso de no existir colindancia entre ellas, la ocupación real de los espacios intermedios configuraría con claridad un territorio integrado. Es el caso, por ejemplo, de las comunidades asentadas en la cuenca del Genepa (Condorcanqui) y al menos de parte de las ubicadas en las cuencas del Tigre, Corrientes y Pastaza.

Un caso similar al anterior es el de las comunidades boras, huitotos, ocainas y yaguas asentadas en la cuenca del Ampiyacu. Salvo en la desembocadura del río, en todo el resto de su curso, así como en sus formantes (Yaguasyacu y Zumún), la población es enteramente indígena, lo que garantiza cierta homogeneidad en la visión territorial. Todas las comunidades están tituladas y algunas tienen procesos en marcha de ampliación territorial. Adicionalmente, se ha creado el Área de Conservación Regional Ampiyacu Apayacu, con 434 000 hectáreas, para beneficio de dichas comunidades. La sumatoria de los territorios comunales cuando termine su ampliación con el del ARCRAA dará en total unas 500 000 has que constituyen un espacio que permite generar una buena estrategia de gestión territorial. Aunque las áreas de conservación regional son áreas protegidas de propiedad del Estado y las relaciones entre este y las comunidades son siempre tensas, el fortalecimiento organizativo de los indígenas basado en visiones sólidas sobre sus derechos y deberes puede dar como resultado una buena propuesta de gestión territorial.

Una variante de las dos situaciones anteriores, aunque con el beneficio de contar con un título que les garantiza el territorio, es la de los Matsés, pueblo indígena asentado en la cuenca del río Yaquerana y afluentes, en la frontera este del Perú con Brasil. En este caso una veintena de asentamientos, que podrían haber sido tituladas como comunidades independientes, se conformaron legalmente como una comunidad llamada Matsés que se maneja como una unidad jurídica, aunque cada uno de los asentamientos (“comunidades”) tiene su propia junta directiva. Las medidas que afectan al conjunto del territorio, que bordea las 400 000 hectáreas, se adoptan en asambleas en las que están representados todos esos asentamientos.

En suma, existen una serie de opciones para construir unidades territoriales integrales a partir de las fórmulas legales vigentes. La concreción de estas dependerá de acuerdos inter-

nos de las comunidades y no de nuevas leyes. Consolidadas las propuestas sociales mediante una práctica que vigorice la visión territorial, se podrá platear, con fortalezas particulares, su legalización mediante normas *ad hoc*. Mientras tanto, nada impide aprovechar al máximo la oferta legal existente para dar paso a iniciativas como las mencionadas en las líneas precedentes.

Amenazas actuales al territorio

En líneas generales puedo clasificar las amenazas actuales en dos gran grupos: externas e internas. Las primeras vienen tanto de leyes como de políticas públicas y procesos sociales, algunos de los cuales se llevan a cabo fuera del Estado (lo que no lo exime de responsabilidad), como es el caso de ciertas colonizaciones y de la explotación aurífera ilegal.

Amenazas externas

a. Leyes y otras normas

En los últimos 20 años, la legislación que protege los derechos territoriales de las comunidades indígenas ha enfrentado una avalancha de normas cuya finalidad ha sido debilitar las garantías que les daban las anteriores Constituciones y la Ley de Comunidades Nativas, y que contradicen lo dispuesto en el Convenio 169 de la OIT, vigente en el Perú durante esas mismas dos décadas.

La Constitución de 1993 eliminó el carácter que las tierras comunales tenían como inembargables (que nadie se podía apropiarse de ellas para cobrarse un préstamo) e inalienables (que no se podían vender o traspasar), a menos que dos tercios de sus miembros solicitaran su división y venta. Al mismo

tiempo debilitó su carácter de imprescriptibles (que la propiedad constituye un derecho permanente), al condicionarlo al hecho de que las tierras no estuviesen “abandonadas”.

Apenas siete meses más tarde de la entrada en vigencia del Convenio 169, en julio de 1995, el gobierno de Alberto Fujimori, el mismo gobierno que lo había aprobado, promulgó el DL N° 26505, “Ley de la inversión privada en el desarrollo de las actividades económicas en las tierras del territorio nacional y de las comunidades campesinas y nativas», que dio inicio a una etapa de feroces asaltos contra los derechos de los pueblos indígenas en el país y se propuso como objetivo destruir a las comunidades campesinas y nativas.

La estrategia general de dicha ley consistía en fraccionar la propiedad comunal. El primer paso era modificar su estructura organizativa. La ley establecía mecanismos para convertir a las comunidades en sociedades de personas, en empresas (Arts. 8-10), en las que cada “socio” (ya no comunero) pudiera disponer individualmente de la parte del patrimonio que le correspondiese. Este cambio debilitaba la organización social de las comunidades e individualizaba la participación de los “socios” en la “unidad productora”. Llegado ese momento, la ley planteaba otros cambios importantes relacionados con el régimen de tenencia de tierras y dictaminaba que ellos podían “...disponer, gravar, arrendar o ejercer cualquier otro acto sobre las tierras comunales de la Sierra o Selva [contando con el] acuerdo de la Asamblea General con el voto conforme de no menos de los dos tercios de todos los miembros de la Comunidad” (Art. 11°). Para las comunidades de la costa norte, se dispuso que para ejercer dichos actos o vender sus tierras a “miembros de la comunidad no posesionarios o a terceros, (...) se requerirá el voto a favor de no menos del cincuenta por ciento de los miembros asistentes a la Asamblea instalada con el quórum correspondiente” (Art. 10°, b).

Un nuevo embate llegó con los “decretos de urgencia” (algo más de 100) dados por el gobierno del presidente Alan García

en 2008. Con el argumento falaz de que dichos decretos eran indispensables para facilitar la puesta en marcha del Tratado de Libre Comercio suscrito entre el Perú y los Estados Unidos, al menos una decena de ellos disparó a mansalva contra las comunidades con el objetivo de destruirlas, vulnerando sus derechos reconocidos por la legislación nacional e internacional. Esos decretos anulaban el proceso de consulta para suscripción de contratos petroleros y mineros en lotes ubicados en territorios comunales; rebajaban el quórum de la asamblea de dos tercios al 50% para la disolución de comunidades y la venta de sus tierras a terceros; permitían la privatización de los suelos forestales y el cambio de uso a agrícolas en caso de proyectos que fuesen declarados “de interés nacional” (el objetivo subyacente era apoyar plantaciones agroindustriales); determinaban la expropiación de terrenos comunales usados para servicios públicos; declaraban de propiedad del Estado todas las tierras eriazas no tituladas, aunque estuviesen poseídas y fuesen pretendidas por comunidades indígenas u otros pobladores locales; y permitía que invasores con cuatro años de establecidos se apropiasen de tierras comunales, con lo cual se anulaba la última garantía constitucional sobreviviente en la Constitución de 1993: el carácter imprescriptible de la propiedad territorial de las comunidades. Todos estos decretos tenían defectos formales que los hacían inconstitucionales por el hecho de no haber sido consultados y de legislar -algunos de ellos- sobre temas no permitidos mediante el procedimiento excepcional de delegación de funciones legislativas al Ejecutivo.

Otra andanada furiosa es la que sigue llegando con los llamados “paquetazos ambientales” (son cuatro hasta la fecha) que, según el actual gobierno, deben servir para reactivar el crecimiento económico. Destaca la ley N° 30230, “Ley que establece medidas tributarias, simplificación de procedimientos y permisos para la promoción y dinamización de la inversión en el país”. En especial, el título III de esta ley que establece “Procedimientos especiales de

saneamiento físico legal de predios para proyectos de inversión”, como lo ha señalado un pronunciamiento de un conjunto de organizaciones, encabezadas por la Confederación Nacional Agraria (CNA) y la Confederación Campesina del Perú (CCP), “desnaturaliza la finalidad del saneamiento físico-legal y en lugar de reconocer la titularidad de un predio privilegia el otorgar la titularidad de dominio a favor de intereses empresariales por encima de los derechos ancestrales de los pueblos originarios”; y “Deja a discrecionalidad del Estado y las empresas privadas identificar y decidir las áreas o predios que necesitan para ejecutar sus proyectos y que, por lo tanto, requieren ser “saneados”.

Junto con estas leyes existen una serie de normas administrativas que vulneran los derechos de las comunidades, como la de clasificación de suelos en los procesos de titulación, con la finalidad de otorgar en propiedad los que califiquen de agropecuarios y en uso los que sean considerados de aptitud forestal. El procedimiento es absurdo por razones que sería largo explicar y arbitrario en la medida que solo se aplica a las comunidades, no así a las empresas que acceden a grandes extensiones para desarrollar emprendimientos agroindustriales.

Uno de los problemas más graves que afectan los territorios comunales es la superposición de derechos. A las comunidades se les titulan las tierras agropecuarias pero no las forestales, determinadas mediante procedimientos arbitrarios y de dudosa objetividad, cuya propiedad la mantiene el Estado, mientras las comunidades solo obtienen la cesión en uso mediante contratos. Aunque se supone que no se pueden dar concesiones forestales sobre las áreas cedidas en uso, se trata de un recorte grosero al derecho de propiedad que asiste a los pueblos indígenas en su condición de pobladores ancestrales y de un mecanismo que se ha prestado a muchos atropellos por parte de funcionarios y generado graves problemas.

Por su parte, el subsuelo es propiedad del Estado quien puede otorgar contratos a empresas mineras y petroleras para que extraigan los recursos, a pesar que las tierras hayan sido tituladas a comunidades. También pueden ser entregados a terceros los recursos mineros de superficie, como el oro existente en cauces antiguos o en ríos.

Por último, el Estado, como propietarios de las aguas superficiales, puede otorgar derechos de pesca en quebradas y *cochas* (lagunas) que las comunidades indígenas aprovechan para obtener su alimento cotidiano.

b. Políticas y procesos espontáneos

La colonización realizada por inmigrantes andinos ha sido el principal problema que han enfrentado históricamente los pueblos indígenas amazónicos. Se trata de procesos que se iniciaron a fines del siglo XIX y que han afectado extensas áreas de la región amazónica que constituían territorios tradicionales de dichos pueblos. En gran medida la expansión del cultivo de coca con fines ilegales se debe a dichos colonos que ahora han sobrepasado los límites de la “selva alta” y se han expandido hasta el extremo nororiental de Loreto, en el triángulo formado por los ríos Amazonas y Yavarí, en la frontera con Colombia y Brasil. La colonización ha sido tan intensa en algunas zonas que la población indígena, de ser mayoritaria, ha quedado reducida a pequeñas islas rodeadas de inmigrantes.

No obstante que la intención de la Ley Forestal, DL N° 27308, dada el año 2000, tenía como objetivo regular la actividad forestal, en la práctica el resultado ha sido otro. Los contratos de explotación forestal han servido únicamente para que los extractores legalicen la madera que extraen en cualquier parte. Una de las modalidades de los extractores es hacer acuerdos con las comunidades. Como ellas desconocen el

valor de la madera, los acuerdos son perjudiciales porque las empresas extraen más madera que la que establecen los contratos y además la pagan por debajo de su valor real. Por otro lado, como la madera se factura en documentos de las comunidades son ellas quienes deben pagar los impuestos. Al no hacerlo por desconocimiento, son sancionadas por la Superintendencia Nacional de Administración Tributación (Sunat) que las considera evasoras.

La expansión de la actividad maderera ha afectado territorios de comunidades asentadas en casi todos los ríos amazónicos. Para esto, en la zona de selva alta las empresas han construido carreteras de penetración sin autorización del Estado, quien sin embargo las ha dejado actuar, ni mucho menos estudios de impacto ambiental. En dicha zona, pero sobre todo en la selva baja, la presencia de tractores forestales permite a las empresas acceder a bosques que antes no podían explotar por estar lejos de los cursos de agua por donde se transportaba la madera.

La actividad minera se ha expandido por la región amazónica. La extracción aurífera, hasta hace unas décadas concentrada básicamente en los ríos de la región de Madre de Dios, se ha generalizado en diversas cuencas y, al igual que lo ocurrido en dicha región, muchos comuneros han incursionado en ellas atraídos por las ganancias que genera. Los estragos ambientales son graves por el uso de mercurio para amalgamar el oro que luego se quema para eliminarlo. A su vez, las dragas remueven los antiguos lechos fluviales y alteran el paisaje. Esta actividad es causa de graves disturbios sociales dado que produce buenas ganancias que la gente luego invierte en alcohol y prostitución. Las zonas influidas por la actividad aurífera suelen estar afectadas por la violencia social.

La actividad petrolera hoy afecta alrededor del 70% de la extensión de la Amazonía peruana. Las zonas más antiguas de explotación registran altos grado de contaminación de aguas

y suelos. Se trata de las cuencas de los ríos Pastaza, Corrientes, Tigre y Marañón donde se asientan comunidades de los pueblos Quechua, Achuar, Urarina y Kukama-Kukamiria. La contaminación ha afectado la salud de las personas, como lo demuestran diversos estudios realizados. Por otro lado, de acuerdo a estudios realizados por instituciones nacionales e internacionales, la población presenta altos índices de pobreza, a pesar de los grandes ingresos producidos por la explotación de petróleo. Frente a esta situación, no faltan quienes propongan que para salir de la pobreza los indígenas deben vender sus tierras, con la finalidad de tener dinero para invertirlos en negocios. Sin tierras y con dinero que gastarían muy rápidamente, los indígenas quedarían en total desprotección y mayor pobreza.

Amenazas internas

Todas las amenazas externas tienen repercusiones internas que generan divisiones en las comunidades a causa de peleas y ambiciones de la gente por querer acaparar los recursos de la comunidad. Es el caso, por ejemplo, de comuneros que quieren adueñarse de los bosques de una comunidad para comercializarlos por su parte con empresas madereras; o de dirigentes que engañan a los comuneros porque han recibido dinero de las empresas con esta finalidad. En suma, todas las actividades que he calificado como amenazas externas tienen consecuencias en la vida social de la población.

Un caso ya mencionado de amenaza interna es el del dirigente de una federación que promovió la titulación de anexos en un momento en que su organización regional impulsaba una demanda ante el Estado para conformar territorios integrales. Otro, es lo que sucedió en la provincia de Datem del Marañón, donde el pueblo Kandozi, involucrado en el mismo proceso de demanda territorial duplicó sus organizaciones

representativas de tres a seis, a causa de disputas de poder entre los líderes.

Otra expresión dramática de debilidades internas es lo que sucede en las comunidades awajun del alto Mayo (San Martín). Hace unos 30 años los moradores de la comunidad de Bajo Naranjillo, impulsados por sus propios líderes, tomaron la decisión de dividir la comunidad. Aunque no se trató de una parcelación legal, lo que la gente hizo fue lotizar el territorio comunal entre los comuneros que luego alquilaban sus tierras a colonos para que siembren arroz bajo riego. Como la comunidad fue declarada capital de distrito, muchos colonos instalaron en ella negocios de tiendas, restaurantes, hoteles y otros. De este modo, la comunidad poco a poco ha sido ocupada por gente de afuera que es cada día más numerosa y con mayor arraigo. Este modelo se ha propalado a otras comunidades de la zona. En los últimos años, los comuneros awajun han sido desplazados de sus comunidades por la creciente presencia de colonos y ahora temen perder la propiedad de sus tierras. Los intentos que han hecho para desalojarlos no han logrado éxito.

La cuestión de los alquileres de tierras se ha expandido hacia otras zonas y hoy afecta también a muchas comunidades ashaninkas de las cuencas del Perené y Satipo.

La presencia de empresas ha dividido a la población en muchas zonas al haber ellas financiado nuevas organizaciones para que avalen sus propuestas. Hay muchos casos. Por ejemplo, en varias de las cuencas (Pastaza, Corrientes, Tigre y Maraón) donde actúa Puinamudt (Pueblos Indígenas Amazónicos Unidos en Defensa de sus Territorios) han surgido federaciones al servicio de las empresas. También en el Cenepa existe el problema, aunque la mayoría de comunidades está alineada con Odecofroc (Organización de Desarrollo de las Comunidades Fronterizas del Cenepa) que lidera la oposición contra la actividad minera en la Cordillera del Cóndor.

Asimismo, las comunidades asentadas en la cuenca del río Chirinos, en la provincia de San Ignacio (Cajamarca), están divididas: una parte de ellas, base de la Organización Fronteriza *Awajun* de Cajamarca (Orfac), se opone a la presencia de la minera Águila Dorada, mientras otra está a favor.

Otros problemas

Un problema adicional que enfrenta la propuesta de creación de territorios integrales es la falta de continuidad de los asentamientos de los pueblos indígenas. Se trata de hábitats segmentados no porque las comunidades hayan sido tituladas individualmente sino por la presencia de ciudades, pueblos y colonos en ellos. Esto es consecuencia de los procesos de colonización a los que ya antes me he referido. En algunos casos, la intrusión de colonos ha sido tan fuerte que ha obligado a los indígenas a emigrar hacia otras cuencas. Es lo que sucede, por ejemplo, con los ashaninkas del Perené y Tambo que se han desplazado hacia el alto Ucayali. Un proceso similar sucedió con awajun del alto Maraón que se desplazaron hace varias décadas hacia la zona del alto Mayo.

¿Cómo pensar en un único territorio ashaninka o awajun con asentamientos que se encuentran a los largo de cinco o seis cuencas distintas y distantes entre sí y además con ciudades y centros poblados intermedios, además de asentamientos de colonos?

Conclusiones

Tradicionalmente el territorio ha sido la parte del Universo ocupada por un pueblo, no solo mediante asentamientos y desarrollo de actividades hortícolas y extractivas, sino también del sello cultural que significa darle nombre a los ríos, montañas y cochas y tejer historias enraizadas en el medio.

En este sentido el territorio ha sido un espacio de ocupación física y de marca cultural antes que una superficie delimitada con exactitud. Por esto, los territorios se expandían en unos momentos y se contraían en otros.

Cinco siglos de ocupación colonial y republicana y de expansión evangelizadora y de una visión económica que pone valor a las cosas por la posibilidad de hacer que produzcan ganancias y rentas han cambiado las concepciones y conductas de los indígenas. Los hábitats de los pueblos indígenas se han reducido a consecuencia del avance de la colonización. Ellos han sido reducidos de muchas maneras y hoy ocupan apenas una fracción de las áreas donde antes actuaban.

Las propuestas actuales para conformar territorios étnicos deben partir del hecho que hoy las condiciones de vida de los indígenas son distintas a las de siglos atrás, no solo porque el espacio también está habitado por otras personas, sino porque ellos mismos han adoptado perspectivas distintas para pensar y actuar sobre la realidad.

En este sentido, hablar de territorio hoy implica darle nuevo contenido al concepto. El territorio actualmente es un modelo por armar que tiene muchas posibilidades diferentes de realización. Las respuestas dependerán de cada situación en concreto.

El territorio es una utopía y su construcción debe partir de realidades concretas, a riesgo de incurrir en la fantasía, palabras que, aunque tenga sonoridad parecida, son diametralmente contrarias.

En este texto presento cuatro situaciones diferentes que he conocido en la realidad, sin pretender que ellas agoten todas las que puedan existir. En una el territorio es la suma de espacios pertenecientes a diversas personas, algunas no

indígenas, que se ponen de acuerdo en normas básicas de manejo territorial. En otra, se trata de comunidades más o menos colindantes que asumen normas comunes de gestión territorial de la totalidad de la superficie que ocupan. En la tercera son comunidades que complementan sus territorios particulares con un área protegida y definen de manera conjunta las normas de gestión. En la última, se trata de un conjunto de asentamientos que resuelven legalizarse como una sola comunidad que es gestionada por un organismo interno de toma de decisiones que representa a todos.

En todos los casos, sin embargo, lo fundamental en el proceso de construcción territorial son los acuerdos sociales que pueda tomar la gente para gestionar el territorio sobre la base de criterios comunes. El énfasis en acuerdos y normas propias pone la responsabilidad de la construcción de territorios en la propia sociedad, en lo interno, en lo que ella puede hacer sin depender de decisiones de terceros. En cambio, el énfasis en la legislación pone la responsabilidad afuera, en lo que no depende de los pueblos sino del Estado, de un Estado que cada día es más agresivo y transgresor de los derechos de los pueblos indígenas.

Los aspectos legales son importantes para consolidar los acuerdos que se hayan tomado. Son el paso final fundamental ya el territorio en la concepción actual no solo tiene que estar socialmente controlado, sino también legalmente reconocido y con límites precisos para poder defenderlo.

Existen muchas amenazas y obstáculos externos que traban el desarrollo de propuestas territoriales. Entre ellos, están leyes abusivas, políticas antidemocráticas y normas que superponen derechos sobre los territorios comunales. En mi perspectiva, todas estas amenazas y obstáculos sólo pueden ser vencidos si primero se han superado las amenazas internas que debilitan y dividen las iniciativas que intentan desarrollar los pueblos indígenas. ○

Referencias de los autores

Alberto Chirif

Perú. Estudió Antropología en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima). Desde hace 45 años su labor profesional está centrada en temas amazónicos, en especial, en derechos colectivos de los pueblos indígenas. Es coautor, junto con Pedro García Hierro y Richard Ch. Smith, de *El Indígena y su Territorio* (1991) y, con el primero de los nombrados, de *Marcando Territorio. Progresos y limitaciones de la titulación de territorios indígenas en la Amazonía* (2007). En 2014 publicó el libro *Pueblos de la yuca brava. Historia y culinaria*.

Alexandre Surrallés

Alexandre Surrallés es doctor en antropología por l'Ecole des hautes études en sciences sociales (EHESS), director de investigaciones en el Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) y miembro del Laboratoire d'anthropologie sociale del Collège de France, en París. Enseña y dirige tesis de antropología en la EHESS y ha ejercido como profesor o investigador en diferentes universidades tanto europeas como americanas. Con Perico ha escrito *Antropología de un derecho* (IWGIA, 2009) y *coeditado Tierra adentro* (IWGIA, 2004). Ha publicado también numerosos artículos en revistas especializada y es autor, entre otros, del libro *Au coeur du sens; perception, affectivité, action chez les Candoshi* (MSH-CNRS, 2003) que ha sido traducido al español.

Ángela Meentzen

Alemania. Hija de Käethe Meentzen. Llegó al Perú en 1979 para estudiar en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Luego volvió a Berlín para obtener su maestría en Antropología. En 1982 retornó al Perú para investigar en la Amazonía. Trabajó, entre 1983 y 1990, en Puno con comunidades quechuas y aimaras, y en Lima, entre 1990 y 1992, con la cooperación alemana. Ha trabajado en varios países de América Latina y en Alemania. En 1998 obtuvo el doctorado en Sociología por la Universidad Libre de Berlín. Actualmente es Directora del Programa Regional ProIndígena de la Cooperación Alemana al Desarrollo, GIZ, con sede en Quito.

Benedigta (Beni) Núñez Deza

Perú. Es de origen Chanka y Quechua, nacida en Ocrabamba-Pichirhua (Apurímac). Trabaja como Educadora Somática y Terapeuta Psico-corporal. Ha trabajado con organizaciones femeninas urbanas de Lima en diversos temas, así como con organizaciones de comunidades rurales y en la Coordinadora de Pueblos Indígenas del Nororiente (Corpi).

Desamparados Clara Ferrís Muñoz

España (Valencia). Licenciada en Medicina por la Universidad de Valencia en 1970. Trabajó en el DAM como médico. En Madrid ha trabajado en el Hospital de La Princesa, donde hizo la especialidad de Neumología. También ha trabajado como médico de familia, como Facultativo especialista en Neumología

en ambulatorio y en el Hospital de Cantoblanco (Hospital La Paz) y, en los últimos diez años, en el Hospital General Universitario Gregorio Marañón, también como neumólogo. Está jubilada desde 2012.

Claus Kjaerby

Dinamarca. Ingeniero civil, con una maestría en Estudios de Desarrollo Internacional. Ha trabajado durante 18 años en la Amazonía, los Andes y Centroamérica en asuntos indígenas, gobernanza territorial, gobernabilidad intercultural, preservación de bosques, manejo de áreas protegidas y ecoturismo. Ha coordinado proyectos de conservación, titulación e infraestructura en la costa Caribe nicaragüense y Panamá con fondos provenientes de DANIDA y el Banco Mundial/DfID. Es coordinador del programa y representante de la organización Bosques del Mundo en Centroamérica.

Efraín Jaramillo Jaramillo

Colombia. Estudió economía en Frankfurt y antropología en Popayán. Realizó varios estudios con Pedro García Hierro sobre territorios interétnicos en el Pacífico colombiano en el marco de la Escuela Interétnica. Es coautor, junto con Pedro García Hierro del texto *El Pacífico colombiano. El caso del Naya* (Informe IWGIA 2). Autor de *Los indígenas colombianos y el Estado. Desafíos ideológicos y políticos de la multiculturalidad* (IWGIA - Serie Debates).

Cristina Barbara Jessett

Reino Unido. Estudió Filología Española y Rusa en la Universidad de Salford. Está radicada en España desde 1975. Trabajó en el Grupo DAM en 1977, en apoyo al departamento de Producción, dando clases de refuerzo de castellano para los promotores de salud y agropecuarios y en talleres de nutrición infantil para las mujeres aguarunas en colaboración

con Irma Tuesta (Chinita). Al regresar a España, obtuvo el grado de Magister en Cooperación Internacional del Instituto Universitario de Desarrollo y Cooperación de la Universidad Complutense de Madrid.

Emilio Serrano

Ingeniero agrónomo. Fundador del DAM. Vivió con los Awajún de 1971 a 1974 (incluidos) en el río Cenepa. Luego trabajó en proyectos de cooperación internacional con indígenas, pequeños campesinos y pobres urbanos en Perú, Bolivia, Paraguay, Colombia, Ecuador, Nicaragua, Costa Rica y Venezuela. Trabajó en El Salvador para la reinserción de los excombatientes de la guerrilla y el ejército en la vida civil (1992-1993). Es autor del libro *Indios y criollos* que ganó el premio de ensayo Casa de las Américas (La Habana, 1992). Desde 2010 reparte su vida entre Extremadura (España) y la Amazonía peruana, donde aún trabaja con nativos de la selva.

Ermeto Tuesta

Perú. Pueblo Awajún. Cuñado de Perico. Técnico en Computación e Informática, especializado en Sistemas de Información Geográfica (SIG). Trabajó en el proyecto "Estrategias Económicas en Pueblos Indígenas" (Oxfam América/COICA) en 1993 y en Oxfam América hasta 1998, como especialista SIG. Desde entonces hasta la fecha trabaja en el Instituto del Bien Común, en el Área de Ordenamiento Territorial. Ha participado en la edición de los dos atlas sobre comunidades nativas de esa institución: de la selva central y del noreste del Perú (2006 y 2011). Trabajó con Perico en la elaboración de la propuesta de territorio integral de nueve pueblos indígenas en Datem del Marañón y en la titulación integral del pueblo indígena Rama-Kreol, en Nicaragua.

Francisco Javier García Hierro

España. Hermano menor de Perico. Estudió para Ingeniero Agrónomo, “para así poder irme con mi hermano a la selva”. Pero fue invitado a los 20 años para trabajar en la primera Granja Escuela de España y esto lo situó en el camino de la educación y, concretamente, en la educación ambiental. En este campo, ha sido responsable de la formación del profesorado de Madrid y dirigido un taller de Naturaleza de la Comunidad de Madrid. Hace ya 8 años se incorporó a la escuela y desde entonces es maestro de educación infantil, con niños de 3 a 6 años, en un barrio obrero de Madrid.

Gabriel Toval Hernández

España (Málaga). Ingeniero de Montes e Ingeniero de Celulosas, pasta de celulosa y papel. Obtuvo ambos títulos en la Escuela Técnica Superior de Ingenieros de Montes de Madrid (1970). En el DAM trabajó como director técnico de desarrollo forestal. Su vida profesional ha sido como investigador forestal, la mitad de ella en un organismo público, el Centro de Investigación Forestal de Lourizán, en Pontevedra; y la otra mitad en la empresa ENCE, como Director Corporativo de Investigación y Tecnología.

Gil Inoach Shawit

Perú. Pueblo Awajún. Abogado con estudios en la Universidad Privada San Juan Bautista (2011-2015). Ha liderado el movimiento indígena amazónico en los ámbitos local y regional, en los años 1986-1995. Fundador de la Coordinadora Regional de los Pueblos Indígenas, San Lorenzo (Corpi-SL), en 1996. Presidente de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (Aidesep), ente 1996 y 2002. Actualmente, trabaja como abogado y asesor legal en temas de gobernanza territorial y autogobierno en el Centro de Políticas Públicas y Derechos Humanos, Perú Equidad.

Guillermo Ozonas Sard

España (Palma de Mallorca). Licenciado en Medicina y Cirugía en la Universidad de Santiago de Compostela (1969). Postgrado en la especialidad en Neurología. Instituto de Neurología Nicolás Achucarro. Gran Hospital de la Beneficencia General del Estado (actual Hospital de La Princesa), Universidad Complutense, Madrid (1971). Especialización en Neuropsicología con el profesor Henri Hecaen, Université de Paris René Descartes (1972). Trabajó en el grupo DAM. Actualmente ejerce la profesión de Médico/Neurólogo/Neuropsicólogo en Palma de Mallorca.

Itziart (Ichi) Power Morán

Iquitos, Perú. Se define como “productora y actual viajera con mi gran compañero de aventuras Nico”.

Javier Agustí

España. Bachillerato en Maristas de Chamberí. Licenciado en Derecho en la Universidad Complutense. Técnico en Publicidad, Escuela Oficial de Publicidad. Diplomado en Altos Estudios de Radio Televisión, Escuela Oficial de Cine y RTV. Director de RR.HH. de las empresas Sitre y Sintel. Director Gerente de la Cadena SER (Prisa Radio) y posteriormente de Radio Marca. Actual Secretario General de la Asociación Española de Radio.

Käthe Meentzen

Alemania (Bremen). Debido a la guerra no pudo estudiar en la universidad. Fue funcionaria administrativa del Ministerio de Educación y desde mediados de los años 70 trabajó como voluntaria con la Asociación Alemana para los Pueblos Amenazados (GfBV). A fines de 1983, se mudó al Perú donde ha trabajado con varias organizaciones indígenas, entre ellas, la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana

(Aidesepp), la Asociación para la Defensa y Desarrollo de las Comunidades Andinas del Perú, la Comisión de Emergencia Asháninka, la Asociación Regional de Pueblos Indígenas de la Selva Central, y con las ONG Racimos de Ungurahui y Servindi.

Jeremy Narby

Canadá. Estudió Antropología en la Universidad de Stanford (California) y se graduó con una tesis sobre el uso y comprensión sobre los recursos naturales en la cuenca del Pichis (Pasco, Perú), entre Ashaninka, colonos y el Estado. Actualmente es director de proyectos amazónicos de Nouvelle Planète, ONG suiza de cooperación. Entre sus libros se cuentan *Le serpent cosmique, l'ADN et les origines du savoir* (Georg Editeur, Ginebra, 1995), basada en sus estudios del chamanismo entre los Ashaninka; e *Intelligence in Nature: An Inquiry into Knowledge* (Penguin/Tarcher, Nueva York, 2005). Ambas han sido publicadas en castellano. La primera ha sido también publicada en inglés y la segunda, en francés.

Juan Pérez García

España. Entró a la orden de los jesuitas en 1957. Desde entonces y hasta 1962 estudió Humanidades en Aranjuez y Filosofía en Alcalá de Henares (1962-65). Entre 1965-67 fue profesor y responsable de los internados de Santa María de Nieva y de Chiriaco, en el Alto Marañón. Hizo luego una Licenciatura en Teología (1967-71) en la Universidad Pontificia de Roma. En 1971 se incorporó al grupo DAM, donde trabajó sobre todo en la cooperativa aguaruna. Se retiró de la orden jesuita y regresó a España en noviembre del 1972 donde trabajó con una empresa privada.

Juan Solaz

España. Se define de profesión abogado (sin vocación) de constructora internacional, ahora jubilado. De vocación (apenas cumplida) escritor; guitarrista y cantor frustrado, padre de familia a punto de ser abuelo por vez primera; agnóstico, izquierdoso (algún amigo me dice que soy el rojo más de derechas que conoce), seguidor de causas perdidas, irónico, buena gente aunque con un poco de mala leche, sentimental y “colchonero” (y como tal, ferviente antimadridista). Y por encima de todo, amigo de Perico en la distancia y en el tiempo.

Lily La Torre López

Perú. Abogada con estudios de filosofía en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Miembro del equipo de asesoría jurídica de varias organizaciones indígenas regionales de la Amazonía peruana y de Aidesepp. Cofundadora en 1995 de la ONG Racimos de Ungurahui. Ha sido asesora legal senior de la organización Earthrights International y ha participado en la demanda legal interpuesta en California contra la empresa petrolera Occidental Petroleum Co., patrocinando a comunidades indígenas achuar afectadas por 30 años de contaminación de su hábitat en la cuenca del Corrientes. Es autora del libro *Solo Queremos Vivir en Paz* (Iwgia, Copenhague, 1998).

Lucy Trapnell

Perú. Antropóloga y educadora. Magister en educación por la Universidad de Bath (Gran Bretaña). A lo largo de los últimos 25 años ha estado involucrada en programas de formación docente con pueblos indígenas amazónicos. Ha desarrollado varios estudios y publicado diversos artículos sobre educación intercultural bilingüe, con especial énfasis en temas curriculares y prácticas educativas.

Luisa Elvira Belaunde

Perú. Doctora en antropología de la London School of Economics, Universidad de Londres. Actualmente es investigadora y docente en el Programa de Post-Graduación del Museu Nacional de la Universidad Federal de Río de Janeiro, Brasil. Se especializa en etnología amazónica y ha publicado varios artículos y libros, entre ellos, *Viviendo Bien: Género y Fertilidad entre los Airo Pai de la Amazonía Peruana* (Lima: CAAAP, 2001), *El Recuerdo de Luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos* (Lima: CAAAP 2008) y *Kene: ciencia arte y tradición* (Lima: Ministerio de Cultura, 2009).

Malena García Hierro

España. Hermana de Perico. Nació en Madrid pero vive en Huelva (Andalucía). Licenciada en la Universidad Complutense de Madrid. Ejerce la abogacía en distintos aspectos del Derecho.

Manuel García

España. Madrileño del barrio de Chamberí, igual que Perico. Realizó estudios de Humanidades y Filosofía. Acompañó a Javier Vallado en la formación del DAM. Ha trabajado temas de desarrollo y cooperación con la Agencia Española de Cooperación Internacional al Desarrollo (18 años) y con Organización Internacional de Trabajo (7 años). Durante los tres últimos años en la OIT, se desempeñó como responsable regional del Convenio 169. Actualmente está jubilado y colabora como consultor sénior con PNUD, en al tema de políticas con pueblos indígenas.

Marco Huaco

Perú. Abogado. Estudió en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, en Lima (UNMSM), donde obtuvo posteriormente el título de magíster en Ciencias Sociales de la Religión. Más-

ter en Protección Internacional de los Derechos Humanos, en la Universidad de Estrasburgo. Diplomado en Derechos Económicos, Sociales y Culturales por la Universidad de Verano de Derechos Humanos del Collège Universitaire Henry Dunant (Ginebra). Es Docente de derechos humanos en la UNM-SM. Trabajó con Pedro García Hierro como asesor legal del Pueblo Awajún y Wampís, apoyando su defensa territorial en la Cordillera del Cóndor.

Margarita Benavides

Perú. Estudio Antropología en la Pontificia Universidad Católica del Perú, especializándose en la Amazonía. Actualmente es subdirectora de Programas Regionales del Instituto del Bien Común. Desde esa institución ha promovido y gestionado el Sistema de Información sobre Comunidades Nativas (Sicna). Es editora y coautora del *Atlas de Comunidades Nativas de la Selva Central* (Lima, 2006) y del *Atlas de Comunidades Nativas y Áreas Naturales Protegidas del Noreste de la Amazonía Peruana* (Lima, 2011). Es autora de diversos artículos relacionados con la Amazonía, pueblos y territorios indígenas.

María Felicitas (Feli) Marcos de Ozonas

España. Ayudante Técnico Sanitario. Trabajo en el grupo DAM, desempeñando las funciones de atención sanitaria en el dispensario, capacitación de los promotores comunales de salud en técnicas sanitarias, primeros auxilios y en nutrición e higiene de la infancia. Fue también gestora de la empresa de artesanía.

María Victoria (Marivi) Antón

España. Enfermera experta en Medicina Tropical y en Cooperación para el Desarrollo. Ha trabajado como consultora de la OMS y es profesora honoraria Pro Vita de la Universidad Autónoma de Madrid. Estuvo con el Grupo DAM dos años y medio, donde trabajó en el dispensario identificando muestras

para el diagnóstico de diversas patologías y con el equipo móvil multiprofesional encargado de realizar campañas de vacunación infantil y educación para la salud en comunidades del río Cenepa. También, en la formación de promotores de salud. Es autora de varios libros y colabora con diversas publicaciones.

Noemí Pedrini y Frida Szwarcborg

Se definen a sí mismas como dos argentinas que fuimos albergadas por el Perú, su música y su gente en momentos muy difíciles de nuestras vidas, cuando además éramos muy jóvenes. Tuvimos la suerte de hacernos de muchos amigos peruanos que nos dieron gran cariño, y la enorme alegría de conocer a Perico, un conquistador conquistado.

Raúl Vargas Caballero

Perú (Alto Amazonas, Loreto). Realizó estudios escolares en Borja, Santa María del Nieva y Lima. Se tituló como maestro de Primaria, profesionalizándose en el Instituto Nacional de Investigación y Desarrollo Educativo. Entre 1959 y 1973 trabajó como profesor de Primaria en diversas escuelas de Amazonas y Loreto. Fue director de Núcleos Educativos entre 1974 y 1983, y trabajó como supervisor distrital y jefe de personal en la Dirección Zonal de Educación de Bagua entre 1984-1987. Posteriormente ha trabajado en apoyo de Aidesep y de Odecofroc. Entre 2006 y 2012 fue responsable del área de Arte y Cultura del Grupo de Trabajo Racimos de Ungurahui.

Roberto Wangeman Silva

Perú. Economista y músico. Estudió economía en la Universidad del Pacífico de Lima e hizo una maestría en planificación de Escolatina, en Chile. Tiene experiencia nacional e internacional en acompañamiento a procesos de planificación estratégica, monitoreo de impacto, evaluación y sistematización de proyectos, en temas tales como: pueblos indígenas, edu-

cación intercultural bilingüe y comunitaria, ambiente, género y derechos humanos. Su formación musical es autodidacta y ha realizado trabajos de investigación, interpretación, producción y edición musical.

Rodrigo Montoya Rojas

Perú. Nació en Puquio (Lucanas, Ayacucho). Realizó estudios de posgrado en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y en la Universidad de la Sorbona, en París. Desde 1968 trabaja en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de San Marcos. Ha dirigido sus investigaciones hacia una visión unificada del Perú que lucha por reconocer las comunidades andinas y amazónicas, y la periferia de Lima, como elementos integrales de la cultura e historia social del país.

Rosario Basurto Carrillo

Perú. Estudió Antropología en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Es Magister en Estudios de Desarrollo por el Instituto Internacional de Estudios Sociales de la Universidad Erasmus de Rotterdam, La Haya. Ha trabajado en educación intercultural bilingüe, género y desarrollo, en diseño y gestión de proyectos, en docencia en educación superior, investigación aplicada, e incidencia política y derechos humanos, entre otros campos. Es consultora en desarrollo social y traductora.

Shapiom Noningo Sesen

Perú. Nación Wampís. Nació en la comunidad Puerto Galilea, río Santiago (Kanus en lengua wampís). Bachiller en Psicología, en la especialista de Psicología comunitaria y organizativa. Ex presidente de la subsección del Consejo Auaruna y Huambisa; primer presidente de la Organización Regional de los Pueblos Indígenas de la Amazonia del Perú (Orpio); y vice-presidente de Aidesep. Trabaja actualmente en Perú Equidad, como técnico en asuntos de comunidades y pueblos indígenas.

William Donoghue y Nelly Cabala

William, *Bill*, es médico australiano. Trabajó con el programa de salud del Consejo Aguaruna y Huambisa, capacitando promotores de salud. Ahora vive en Melbourne con su esposa Nelly y trabaja como médico de cabecera. Nelly es peruana. Estudió Administración de Empresas en la Universidad del Pacífico de Lima y se graduó en Melbourne, en la Universidad RMIT, en la misma carrera.

De todas las aventuras de Perico, la que más nos ha gustado siempre y que le define bastante es aquella en la que nos contaba justificándose por una pequeña puerta que había hecho para que las gallinetas de guinea pudieran entrar y salir libremente del gallinero, y que era tan irregular que no se ajustaba en ninguno de sus cuatro lados. Con suma seriedad y convicción decía: *“De las dos mil o tres mil puertas que he hecho esta es la primera que me sale mal”*.

Y es que en su mundo personal bordeaba los límites entre la fantasía y la realidad, por ejemplo, cuando le picaba la isula, no era una sino una legión, y su cara de víctima propicia nos hacía pensar que se había metido en un nido de ellas, aunque nosotros supiéramos que las malditas *isulas* siempre actúan en solitario.

Feli Marcos de Ozonas

Pedro García es el personaje que más se ha destacado como asesor jurídico en la defensa de los derechos territoriales de los pueblos indígenas. Las enseñanzas de Perico eran las enseñanzas del viejo. En sus charlas y capacitaciones, lo primero que hacía era recordar los consejos de los antepasados que había escuchado y aprendido de sus viejos amigos del Cenepa. Toda esta sabiduría la volcaba en Derecho y hacía que sus argumentos jurídicos sean irrefutables.

Me cuesta creer que nuestro amigo nos haya dejado cuando más lo necesitábamos en esta nueva etapa de lucha. Según la creencia del pueblo Awajun y Wampis, se fue a juntarse con sus viejos amigos del Cenepa. Se dice que ahí te reciben en una fiesta muy grande. Quisiera imaginar que sus amigos Kinin, José Majiano y el viejo Kiyak habrán salido a su encuentro. Él, habrá dicho, *jjoder!, pero qué alegría verlos*.

Gil Inoach



GRUPO INTERNACIONAL
DE TRABAJO SOBRE
ASUNTOS INDIGENAS

