



Catalina Romero
editora

DIVERSIDAD RELIGIOSA EN EL PERÚ

Capítulo 2

CEP - 389 - 2016

DIVERSIDAD RELIGIOSA EN EL PERÚ

Miradas múltiples

@ Catalina Romero (editora)

ISBN: 978-612-4260-21-6

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2016-16803

Registro de proyecto editorial: 31501161501470

Código de barras: 9786124260216

Tiraje: 500 ejemplares

1a. edición: noviembre del 2016

Diseño de carátula: Roberto Torres

Diagramación, corrección de estilo y cuidado de la edición:: Centro de Estudios y Publicaciones (CEP)

Impreso en IMPRESIONES & PUBLICACIONES SERRAL S.A.C

Pasaje Adán Mejía 180, Jesús María

Teléfono: 4711749

Editor titular del proyecto editorial:

© Centro de Estudios y Publicaciones (CEP)

Belisario Flores 681, Lince

Apdo. 11-0107, Lima11, Perú

cep@cep.com.pe www.cep.com.pe

© Instituto Bartolomé de Las Casas

Belisario Flores 687, Lince

Apdo.3090, Lima 100, Perú

bartolo@bcasas.org.pe www.bcasas.org.pe

© Fondo Editorial de la PUCP

Av. Universitaria 1801, San Miguel, Perú

feditor@pucp.edu.pe www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Noviembre 2016

LA IGLESIA CATÓLICA Y LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE LA AMAZONÍA PERUANA EN LOS SIGLOS XX Y XXI

Oscar Espinosa

Profesor de la Pontificia Universidad Católica del Perú

La relación de la Iglesia católica con los pueblos indígenas amazónicos ha sido siempre muy compleja y ha ido cambiando a lo largo del tiempo. En las próximas páginas trataré de presentar, de manera breve, parte de esta historia, centrándome en el período correspondiente a los últimos cien años, aproximadamente. En este período, la Iglesia católica ha sufrido importantes cambios, siendo quizá los más importantes aquellos que trajo consigo el Concilio Vaticano II a mediados del siglo XX, así como también los cambios producidos en la Iglesia latinoamericana. En este período, los agentes pastorales, trabajando directamente con comunidades indígenas, modificaron y adaptaron su rol como misioneros a los nuevos tiempos. Este proceso llevó a la Iglesia católica presente en la región amazónica peruana a redefinir su propia forma de ser iglesia, una de cuyas manifestaciones fue la de intervenir públicamente en favor de las poblaciones indígenas. Sin embargo, los cambios siguieron produciéndose al interior de la Iglesia católica, y desde principios de los años ochenta se produjo una larga etapa de silencio público y de trabajo de perfil bajo. Finalmente, a mediados de la primera década del siglo XXI se vuelve a producir un nuevo giro en el contexto de la lucha por los derechos indígenas

y por el medioambiente, desafíos a los que la Iglesia católica está tratando de responder en la actualidad en la Amazonía peruana.

ANTECEDENTES

Desde inicios del período colonial, la Iglesia católica ha cumplido un importante rol en la región Amazónica peruana, tanto en relación con las sociedades indígenas como con respecto al Estado. Una vez que pasó la primera etapa de la Conquista, en la que soldados y aventureros españoles recorrieron distintas partes de la Amazonía buscando El Dorado, el Paititi o el País de la Canela, prácticamente los únicos europeos que quedaron en la región fueron los misioneros católicos, principalmente jesuitas y franciscanos.

La ausencia de riquezas fácilmente explotables, las difíciles condiciones geográficas y climáticas, y la constante resistencia de los indígenas llevaron prácticamente al abandono de la región por parte de la sociedad y del Estado colonial. Para los misioneros católicos el objetivo central de su presencia en la región era la conversión de los indígenas, incluso a costa del martirio o de la muerte masiva de los propios indígenas en epidemias constantes.

Al mismo tiempo, se podría decir que, de cierta manera, la Iglesia católica cumplía con algunas funciones propias del Estado. Ahora bien, hay que aclarar que la relación entre la Iglesia y el Estado colonial no era automática ni necesariamente siempre positiva: suponía una constante negociación de intereses, que en algunos casos podían coincidir, pero que en otros podían incluso contradecirse abiertamente.

La presencia de la Iglesia católica en la Amazonía peruana se mantuvo incluso después de la expulsión de los misioneros jesuitas y de la independencia del Perú de España. Estas dos experiencias llevaron a una reducción radical en el número de misioneros católicos. En 1821, en todo el territorio que hoy corresponde a la región amazónica peruana solo quedaban cinco misioneros católicos, todos ellos criollos.

El siglo XIX abrió un nuevo periodo de conflictos y alianzas con el Estado peruano. Ante el ataque de sectores liberales y anticlericales, la Iglesia católica se defendió jugando su mejor carta: su presencia en la región amazónica. Incluso logró obtener exoneraciones especiales a cambio de mantener su presencia en la Amazonía y así garantizar el control por parte del Estado peruano sobre este territorio (García Jordán, 1991, 1995). Como escribió un periodista limeño en 1826, sin los misioneros católicos, el Perú no tendría control sobre ese inmenso territorio, ya que todo el conocimiento que existía en el Perú sobre la geografía, naturaleza y la población amazónica, fuera del de los propios indígenas, por supuesto, era el que tenían y habían proporcionado los misioneros católicos.

NUEVAS POLÍTICAS MISIONERAS PARA UN NUEVO SIGLO

Hacia fines del siglo XIX e inicios del siglo XX, la Iglesia católica modificó su presencia en la Amazonía peruana. Para entonces, se habían producido importantes cambios en el país y en esta región. La Iglesia católica tenía dos preocupaciones centrales: por un lado relanzar, luego de un siglo XIX problemático, su proyecto misionero en la región, y por otro, atender a la creciente población cristiana que llegaba a la zona gracias al auge de la explotación del caucho.

En 1900, como parte de su nueva estrategia misionera, la Iglesia católica, en coordinación con el Estado peruano, creó tres nuevas jurisdicciones eclesiásticas o territorios de misión, y se los encomendó a tres órdenes religiosas: la selva norte a los misioneros agustinos, la selva central, desde la desembocadura del Ucayali hasta Chanchamayo, a los franciscanos —que eran los únicos misioneros presentes en la región desde la época colonial—, y la selva sur, Cusco y Madre de Dios, a los misioneros dominicos.

Hasta ese momento, los misioneros tenían como principal tarea la conversión de los indígenas, mientras que la atención de la población criolla y mestiza cristiana —o anteriormente de la población española— quedaba

a cargo de los sacerdotes diocesanos que dependían de otros obispados circundantes, en particular del obispado de Chachapoyas. Sin embargo, la demanda creciente de parte de la población mestiza cristiana, la reducción de los indígenas cristianizados en el contexto de la explotación del caucho y la dificultad del trabajo misionero con los indígenas fueron llevando al abandono de su objetivo inicial: la conversión de infieles.

En el caso del Ucayali, por ejemplo, hacia 1900 solo dos puestos misionales franciscanos, San Miguel de Callería y Santa Rosa de Casiboya, habían logrado sobrevivir los devastadores efectos de la explotación cauchera. El resto de puestos quedaron despoblados por las epidemias, el enganche laboral, el maltrato físico o la fuga de los indígenas hacia el monte (Ortiz, 1984, p. 239). Para mediados del siglo XX no existía ninguna misión entre indígenas en el Ucayali. Además de las dos antes mencionadas, que también terminaron desapareciendo poco después, solo se fundaron dos más: en 1911, Santa María de los Remos en el río Blanco, que duró solo dos años y fue destruida por los indígenas¹⁸; y la de San Francisco de Yarinacocha, que fue fundada en 1922, y que tuvo mayor éxito, llegando a durar hasta 1938, año en que murió su fundador, el misionero franciscano de origen francés Enrique Leuque (Ortiz, 1962, p. 57).

El abandono paulatino de las misiones con indígenas se ha presentado de manera desigual en las distintas jurisdicciones eclesiásticas de la región amazónica peruana, pero se podría decir, de modo general, que ha sido el patrón que han seguido la mayoría de ellas a lo largo del siglo XX. Esto no significa que la tarea misionera se haya abandonado por completo, pero que sí se redujo enormemente.

Este abandono no se debió a la dejadez de los misioneros en la región, sino a un cambio en la política de las autoridades eclesiásticas. Así, por ejemplo, en 1902, un decreto del Vaticano ordenó a los franciscanos atender a todas las personas que se encontraran dentro de su jurisdicción. En

18 Según el historiador franciscano Dionisio Ortiz, esta misión fue destruida en 1913 por los indígenas debido a la instigación de los caucheros. El misionero responsable de este puesto logró huir y salvar su vida (Ortiz, 1984, p. 250).

la práctica este decreto significó priorizar la atención a las demandas de la creciente población mestiza en desmedro de la tarea misionera entre indígenas.

Este cambio de enfoque llevó a la Iglesia católica a cumplir un rol clave en el proceso de consolidación y de crecimiento de los pueblos de mestizos. En la gran mayoría de casos, eran los misioneros católicos los que se encargaban de brindar los principales servicios que requería la población, creando escuelas, hospitales, construyendo carreteras, etcétera. Si se hiciera una rápida revisión de la historia de cualquier ciudad o pueblo mestizo en la Amazonía peruana hasta mediados del siglo XX, uno podría encontrar entre los fundadores de prácticamente cualquier institución social importante a misioneros o también misioneras católicas¹⁹. Este ha sido el caso, por ejemplo, de Pucallpa, Yurimaguas, Tarapoto, Jaén, Requena, Contamana, Atalaya, Puerto Maldonado, e incluso de la misma ciudad de Iquitos.

Para no abandonar a la población indígena, los misioneros desarrollaron nuevas estrategias. Las dos más importantes fueron la implementación de visitas misionales anuales o esporádicas, dependiendo del personal misionero, de las zonas y las distancias a recorrer. Estas visitas consistían en el viaje de uno o dos misioneros a lo largo de un río por algunas semanas. En este viaje, los misioneros visitaban los distintos asentamientos o aldeas indígenas, bautizando niños y adultos. Por ejemplo, en 1928, un grupo de misioneros pasionistas recorrieron el río Pastaza y sus afluentes, desde el Marañón hasta Andoas, cerca del límite con Ecuador, llegando a bautizar a 151 personas, entre adultos y niños, de los pueblos Kandozi y Achuar. Como se puede apreciar, se trataba más de una actividad misionera itinerante, antes que el establecimiento de puestos misionales, y por lo tanto dejaba mayor tiempo a los misioneros, sobre todo si eran pocos, para atender a la población mestiza y criolla.

19 Las primeras religiosas en la región del Ucayali llegaron a Requena en 1919, a Pucallpa en 1928, a Contamana y a Atalaya en 1935 (Ortiz, 1962, p. 110).

MODERNIZACIÓN Y RADICALIZACIÓN

En la segunda mitad del siglo XX, la Iglesia católica atravesó por profundos cambios. Según el historiador Jeffrey Klaiber (1988, p. 335), el período que va de 1955 a 1975 ha constituido el «momento más decisivo» de la historia de la Iglesia católica peruana en la época moderna.

En estos años, distintos grupos al interior de la Iglesia católica en el Perú, así como en otras partes de América Latina, comenzaron a replantear su rol social en el contexto de la situación que atravesaban las grandes mayorías de la población. Este nuevo acercamiento a la realidad implicaba la revisión profunda de su reflexión teológica, así como de sus creencias y prácticas religiosas. Sin embargo, a diferencia de otras épocas, esta posición más progresista fue respaldada por instancias oficiales en la segunda mitad de la década del sesenta. Este proceso de cambios en la Iglesia católica latinoamericana se daba además en el contexto de la Guerra Fría. Para muchos sectores de la Iglesia, de lo que se trataba era de resolver los problemas de pobreza e injusticia social sin tener que recurrir a una revolución comunista, como ya había ocurrido en Cuba.

Este proceso condujo a la creación de la teología de la liberación. Sin embargo, su impacto en relación al trabajo de la Iglesia católica con las comunidades indígenas ha sido bastante débil y en el mejor de los casos indirecta. Según el teólogo brasileño Paulo Suess, ni la teología de la liberación ni las conferencias episcopales de Medellín o Puebla abordaron adecuadamente la situación de los pueblos indígenas²⁰, subordinando los problemas étnicos a problemas económicos o de clase. No obstante, sí se produjeron cambios importantes en la relación entre la Iglesia católica, los indígenas amazónicos y el Estado peruano.

20 Según Suess, en el documento final aprobado por los obispos latinoamericanos en Puebla existen pocas referencias a asuntos indígenas, pero no se trata en ningún caso de comentarios sustanciales, sino tan sólo de referencias marginales (Suess, 1983, p. 12).

LA IGLESIA CATÓLICA EN LA AMAZONÍA: AUTOCRÍTICAS Y DEMANDAS ANTE EL ESTADO (1971-1980)

Los cambios producidos a partir de la década de los sesenta se pueden analizar en dos niveles diferentes pero estrechamente relacionados. Por un lado, podemos analizar la posición de la Iglesia católica amazónica a través de sus documentos oficiales; y por otro lado, a través de las prácticas pastorales de sus misioneros locales.

Las nuevas ideas teológicas llegaron a la Iglesia amazónica junto con ideas novedosas y críticas desarrolladas en la antropología y las ciencias sociales (Regan, 1993). En marzo de 1971, en la ciudad de Iquitos se llevó a cabo una reunión²¹ en la que se encontraron varios obispos y misioneros provenientes de cinco países amazónicos —Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela— junto con antropólogos, sociólogos y médicos para discutir y reflexionar sobre las actividades de la Iglesia católica en la región²².

Entre los acuerdos que se tomaron en dicha reunión cabe resaltar los siguientes: la necesidad de incorporar una visión antropológica en la actividad misionera que contemple el respeto por la diversidad cultural; la necesidad de implementar programas de formación para los misioneros con la asesoría de expertos en las ciencias sociales; la urgencia de presionar a los distintos gobiernos para que implementen políticas adecuadas a favor de los pueblos indígenas, comenzando por su reconocimiento jurídico; finalmente, reconocieron la importancia de asumir una actitud permanente de autocrítica frente a su trabajo misionero (Coordinación Pastoral Regional de la Selva, 1991; Luna, 1991; Marzal, 1994).

21 Tanto Gustavo Gutiérrez, fundador de la teología de la liberación, y Stefano Varese, antropólogo peruano vinculado al movimiento indígena amazónico, participaron en este evento como expositores (Gutiérrez, 1971, pp. 79-86; Varese, 1971, pp. 57-73).

22 Entre los años 1971 y 1973 se produjeron procesos similares en otros países amazónicos como Brasil y Ecuador (Salazar, 1981, pp. 60-82; Bottasso, 1982; Sierra, 1993; Antoine, 1999; y Garfield, 2001).

A partir de entonces, los obispos de las distintas jurisdicciones eclesíásticas de la Amazonía peruana comenzaron a reunirse de manera periódica para discutir problemas comunes que aquejaban a los pobladores de la región. La siguiente oportunidad fue en agosto del mismo año, cuando los obispos peruanos publicaron un documento como contribución al sínodo sobre Justicia en el Mundo, que iba a celebrar la Iglesia católica en Roma. En un apéndice del documento, los obispos de la Amazonía reclaman al Estado peruano que responda con prontitud a las demandas urgentes de los pueblos indígenas: la dación de una ley para las comunidades nativas; el reconocimiento de sus derechos sobre sus tierras y territorios tradicionales; un control estricto sobre las autoridades civiles y militares para que detengan toda práctica discriminatoria; y, finalmente, recomendaciones muy específicas para la implementación adecuada de la División de Comunidades Nativas, que entonces era la institución estatal encargada de los asuntos indígenas (Coordinación Pastoral Regional de la Selva, 1991, pp. 29-30). Esta última demanda es particularmente llamativa, ya que se trata de un reclamo muy concreto en un documento cuya finalidad es discutir el tema de la justicia en el Perú de manera global²³.

En los años siguientes, los obispos continuaron con sus reuniones periódicas, llegando a organizar cinco asambleas regionales entre 1972 y 1980²⁴. En octubre de 1972, se reunió la primera Asamblea Episcopal

23 Los obispos solicitaron mayor presupuesto y personal, así como mayor autoridad y honestidad para que esta agencia gubernamental cumpla con sus objetivos. También demandaron la creación de oficinas regionales o departamentos de comunidades indígenas en aquellos lugares con importante población indígena (Coordinación Pastoral Regional de la Selva 1991, p. 30).

24 En enero de 1972, la Conferencia Episcopal Peruana decidió promover asambleas regionales con la finalidad de planificar las actividades de la iglesia en coordinación con sus agentes de pastoral (sacerdotes, religiosas, laicos). Así, la Iglesia católica en la Amazonía organizó asambleas regionales en las ciudades de Pucallpa (1972), San Ramón (1973), Tarapoto (1975), Yurimaguas (1978) e Iquitos (1980). Los documentos oficiales completos de estas reuniones han sido publicadas por la Coordinación Pastoral Regional de la Selva (1991). Para otros comentarios y observaciones, consulte a Mercier & Villeneuve (1975) y Luna (1991).

Zonal de la región amazónica en la ciudad de Pucallpa. Al final de este encuentro, los obispos emitieron un pronunciamiento público dirigido al gobierno peruano repitiendo, básicamente, las mismas demandas antes señaladas.

En 1973, la segunda asamblea exigió a los misioneros de la Amazonía una actitud más activa frente a las reivindicaciones de los pueblos indígenas. Se les pidió que conozcan mejor dichos pueblos a través del estudio de su historia, sus idiomas, su manera de ver el mundo, y de su vida y luchas cotidianas. Se insistía también en que ayuden a estos pueblos a «incorporarse a la sociedad nacional», pero respetando sus culturas y valores tradicionales. Finalmente, proponían la capacitación de animadores indígenas. Al finalizar el evento, emitieron un nuevo pronunciamiento público dirigido al Estado peruano, insistiendo en los mismos puntos de antes, pero también añadiendo otros nuevos. Entre estos últimos, se reclamaba el reconocimiento de las autoridades y líderes indígenas, el establecimiento de políticas de comercialización agropecuaria que favorezcan a los productores indígenas, y un llamado general a acabar con toda forma de racismo y discriminación (Coordinación Pastoral Regional de la Selva, 1991, pp. 55-ss.).

La tercera asamblea regional tuvo lugar en Tarapoto en 1975, y probablemente fue la más radical de todas. En esta ocasión la Iglesia católica criticó duramente la negligencia del Estado en atender las demandas de los pueblos indígenas y denunció el proceso de expansión capitalista como la causa de la pobreza, las migraciones, el consumismo y la explotación humana en la región. De manera más específica se debatieron los impactos negativos —tanto sociales, económicos como ecológicos— de la actividad petrolera en la Amazonía. Al mismo tiempo fueron sumamente autocríticos: reconocían el egoísmo de la Iglesia católica que había priorizado su propia dimensión religiosa antes que la promoción de valores comunales, y actitudes de liderazgo y de crítica social; reconocieron que había estado más apegada al poder y el prestigio que al compromiso

y la solidaridad; y que corría aún el riesgo del paternalismo en lugar de promover la autonomía.

Esta autocrítica no fue la única expresada durante esos años. En 1974, en un grupo de misioneros públicamente expresó su preocupación frente a un cierto sentido común que afirmaba que «ser cristiano era sinónimo de ser blanco o civilizado», e insistían en la necesidad urgente de crear una Iglesia auténticamente amazónica que incorporase las creencias y prácticas tradicionales de los pueblos indígenas de la región (Coordinación Pastoral Regional de la Selva, 1991, pp. 75-ss.).

En 1975, el sacerdote y sociólogo agustino Jesús San Román denunció cómo los primeros misioneros contribuyeron al colonialismo al forzar a los indígenas a cambiar sus estilos de vida (San Román, 1994, pp. 40-ss.). San Román explicaba cómo los indígenas eran vistos como paganos que tenían que ser cristianizados, cómo se les obligó a vivir en pueblos, cómo murieron masivamente debido a las epidemias traídas por los mismos misioneros, cómo fueron insertados en relaciones económicas injustas, cómo se les impuso necesidades que no tenían, etcétera. Unos años después, en 1983, el antropólogo jesuita Jaime Regan²⁵ también reconocía que el catolicismo había «llegado a América junto con la conquista y la colonización de los indígenas, y que había hecho uso de ideas religiosas para justificar dichas prácticas» (Regan, 1993, pp. 16-17).

Las prácticas concretas de los misioneros y misioneras también sufrieron importantes transformaciones en estos años. Para ello, podemos ver nuevamente el caso de Ucayali. En 1967, el sacerdote canadiense Gastón Villeneuve fundó un nuevo puesto misional en Curiaca del Caco, en el alto Ucayali. Desde este lugar, contribuyó significativamente como asesor y facilitador en la creación de la Federación de Comunidades Nativas del

25 Un dato interesante es que varios de los misioneros que implementaron estas nuevas perspectivas también tenían formación académica y profesional en las ciencias sociales. Este sería el caso de Juan Marcos Mercier, franciscano canadiense y antropólogo, fundador del proyecto de educación bilingüe en el río Napo (PEBIAN); de Jesús San Román, agustino y sociólogo, o de Jaime Regan, jesuita y antropólogo.

Ucayali (FECONAU), la federación histórica del pueblo shipibo, encargada de defender y promover los derechos de dicho pueblo (Morin, 1992, pp. 59-77)²⁶.

Otro caso interesante es el de las religiosas de la Compañía Misionera que viven en la comunidad de Macaya, y que hace décadas son miembros de la comunidad, viviendo de manera similar a las mujeres shipibas, dándole más importancia a su labor solidaria y a su testimonio de vida que a la promoción directa de conversiones al catolicismo entre la población indígena de la zona.

Finalmente, en las últimas dos asambleas que tuvieron lugar en Yurimaguas (1978) y en Iquitos (1980) se puede percibir un descenso en la fuerza e intensidad, y el número de delegados involucrados comenzó a reducirse, así como el tono fuerte de demanda y de autocrítica, hasta casi extinguirse por completo.

UN NUEVO COMPROMISO LUEGO DE UN LARGO SILENCIO

Entre los años 1980 y 2005 la Iglesia católica en la Amazonía sufrió, en términos generales, los mismos cambios generales que tuvo en el resto del país. Este giro a una posición más conservadora llevó a la Iglesia amazónica a mantener un perfil más bajo, lo que implicó que los pronunciamientos públicos sobre temas de importancia para la población amazónica prácticamente desaparecieron. En segundo lugar, se priorizó el trabajo pastoral centrado en los sacramentos y en las ciudades, manteniendo el trabajo pastoral con indígenas en un lugar secundario o marginal. En tercer lugar, en algunas de las jurisdicciones eclesíasticas, los obispos comenzaron a presionar a los agentes pastorales trabajando con indígenas para que incrementen el número de conversiones y a que compitan más agresivamente con otras iglesias, principalmente evangélicas, que han ido creciendo en la región amazónica.

26 Información corroborada en entrevistas con el padre Gastón Villeneuve, realizadas en la ciudad de Pucallpa en el año 1997.

Al mismo tiempo, el grupo de misioneros y misioneras comprometidos con la población indígena desde una perspectiva postconciliar ha ido envejeciendo o falleciendo, y la mayoría de los misioneros jóvenes que los reemplazan no poseen el mismo grado de compromiso con la población indígena. Es decir, a diferencia de los agentes pastorales que llegaron a la región amazónica en los años sesenta y setenta, los jóvenes que llegaron después de los años ochenta, en su mayoría, no tienen como plan de vida dedicarse a vivir con y como los indígenas, aprendiendo sus costumbres y sus idiomas, y compartiendo la vida cotidiana con ellos hasta la muerte. Las nuevas generaciones de misioneros, en general, asumen su trabajo pastoral con comunidades indígenas de manera temporal, y muchos de ellos han cambiado sus bases de operaciones a ciudades o a pueblos más cercanos a las ciudades donde tienen mayor movilidad para salir de la región y mayor acceso a los medios de comunicación e información modernos.

Estos cambios no han impedido que un grupo pequeño de misioneros y misioneras haya continuado trabajando de cerca con la población indígena. Sin embargo, en términos generales, se puede notar un cambio importante respecto a la relación entre la Iglesia católica y el mundo indígena en general.

Ahora bien, en estas últimas décadas la región amazónica ha sufrido impactos muy fuertes debido a una mayor presencia del Estado, a la expansión de la economía de mercado y al proceso de globalización. Estos procesos se perciben a través de la presencia cada vez más agresiva de empresas extractivas —petróleo, gas natural, madera, minería, etcétera— que tienen impactos profundos sobre el medio ambiente y sobre la vida de las comunidades indígenas.

En este nuevo contexto, algunos de los obispos de la región amazónica peruana comenzaron a plantear la necesidad de volver a reunirse para discutir juntos estos problemas y compartir sus reflexiones. Así, desde el año 2005, los obispos de la selva peruana se han venido reuniendo dos veces al año, aunque en estos tiempos se trata de una reunión entre ellos mismos

y no con el conjunto de agentes pastorales. Las reuniones de pastoral sólo se dan al interior de cada jurisdicción eclesiástica.

Al mismo tiempo, entre los años 2005 y 2012, los obispos de la selva se han pronunciado públicamente sobre algunos problemas importantes que afectan a los pueblos indígenas y al medio ambiente. Particularmente importantes fueron sus pronunciamientos en torno a las movilizaciones indígenas que tuvieron lugar los años 2008 y 2009, y que terminaron con los trágicos eventos ocurridos cerca de la ciudad de Bagua en junio de 2009²⁷. Estos pronunciamientos incluso han llegado a distanciarlos del conjunto de los obispos peruanos, aunque también han recibido en algunos casos el respaldo directo de monseñor Cabrejos, el entonces presidente de la Conferencia Episcopal Peruana, así como también el de algunos otros de sus colegas²⁸.

En este contexto tiene lugar la Conferencia del Consejo Episcopal Latinoamericana en Aparecida, Brasil. El documento final de esta

27 Desde inicios del año 2008, las comunidades indígenas de la Amazonía iniciaron una serie de protestas y movilizaciones en distintas partes de la región. Estas protestas fueron la respuesta ante diversos atropellos que venían sufriendo en los últimos años debido a las industrias extractivas y a la actitud del Estado peruano de no respetar sus derechos. El detonante final fue un conjunto de aproximadamente once decretos legislativos que ponían en riesgo la propiedad de los indígenas sobre sus territorios. Las movilizaciones se agudizaron en agosto de 2008 y terminaron un mes después con el compromiso del gobierno de revisar dichos decretos. Efectivamente, el Congreso de la República creó una comisión *ad-hoc* que confirmó lo que los indígenas y la Defensoría del Pueblo habían señalado: que eran inconstitucionales. Sin embargo, los decretos no fueron derogados, y las comunidades indígenas retomaron la protesta en abril de 2009. En este contexto de movilizaciones, que ya duraban más de dos meses, las autoridades del gobierno peruano ordenaron el día 5 de junio un ataque por parte de la policía a los manifestantes que estaban bloqueando una carretera cerca de la ciudad de Bagua. Esta decisión se tomó a pesar de que los manifestantes habían ya acordado retirarse de la carretera el día anterior y habían comunicado esta decisión a las autoridades policiales que se hallaban en la zona. Como resultado de esta decisión, 23 personas perdieron la vida, entre indígenas y policías, según los datos oficiales.

28 Este proceso lo he analizado con más detalle en el artículo titulado «The Catholic Church, Indigenous Rights, and the Environment in the Peruvian Amazon Region» (Schuck & Crowley-Buck, 2015).

conferencia, a pesar de haberse modificado algunos de los planteamientos propuestos inicialmente por los obispos y expertos trabajando con pueblos indígenas, ha constituido un importante respaldo para la acción de los obispos de la Amazonía peruana, en la medida en que Aparecida reclama la defensa de los derechos indígenas y del medio ambiente²⁹.

En estos años, un grupo pequeño de agentes pastorales altamente comprometidos con las comunidades con las que trabajan han apoyado las movilizaciones de la población local, sea mestiza o indígena, y sus luchas contra los grandes proyectos extractivos. Esta cercanía ha llevado, además, a que varios de ellos hayan sido involucrados en procesos judiciales acusados de apoyar y fomentar las protestas, y algunos también han sido amenazados con ser expulsados del país³⁰. Asimismo, el apoyo de los agentes pastorales durante y después de los hechos de Bagua ha sido muy importante. La Iglesia católica del vicariato de Jaén, con su obispo monseñor García de la Rasilla a la cabeza, ha ayudado a los indígenas en todo este proceso, incluyendo la asesoría jurídica a las personas injustamente acusadas de fomentar los hechos de violencia. En los últimos años, varios de estos agentes pastorales han venido promoviendo una campaña ciudadana en solidaridad con las víctimas del Baguazo, así como los inocentes injustamente acusados, procesados o encarcelados³¹. Asimismo, hay que resaltar la labor de la hermana Mari Carmen Gómez, quien ha formado parte de la Comisión Investigadora de los sucesos de Bagua, y que debido

29 Ver al respecto, el documento final de Aparecida, n° 471, 474, entre otros.

30 Entre los acusados en diversos procesos judiciales se encuentran también los obispos de Yurimaguas y de Puerto Maldonado. Entre los agentes pastorales a los que se les ha querido expulsar del país se encuentran los padres Francisco Muguero (jesuita), Mario Bartolini (pasionista) y el hermano Paul McAuley (hermano de las Escuelas cristianas de La Salle).

31 Esta campaña que lleva el título de Yo soy Bagua, liderada por la hermana Mari Carmen Gómez y por el padre Fermín Rodríguez, párroco de Chiriaco, busca sensibilizar a las autoridades y a la opinión pública sobre esta situación.

a la manipulación de dicha comisión, terminó firmando un informe en minoría junto al coordinador de la Comisión, el indígena Jesús Manacés³².

En los últimos años, además, se han comenzado a generar instancias de articulación a nivel del conjunto de la cuenca amazónica, que reúnen a obispos y agentes pastorales católicos con organizaciones indígenas y organismos no gubernamentales. Una de las iniciativas más interesantes en esta línea ha sido la creación de la Red Eclesial Panamazónica (REPAM) en el año 2014 bajo la iniciativa de monseñor Pedro Barreto, S.J., como presidente del departamento de Justicia y Solidaridad del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), y la Comisión para la Amazonía de la Conferencia de Obispos de Brasil, liderada por el cardenal Claudio Hummes.

Pocos meses después de ser creada, la REPAM participaba activamente en la conferencia de las partes de la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre Cambio Climático (COP-20), a fines del año 2014 en la ciudad de Lima. En esta ocasión hizo un llamado a los gobiernos de la región amazónica en su rol frente a la contaminación y al cambio climático en la Amazonía que están afectando directamente la vida de millones de personas, poniendo en riesgo su seguridad, además de generar impactos que afectan al conjunto de la humanidad (REPAM, 2014).

Finalmente, otro signo importante del compromiso con la defensa de los derechos indígenas y del medio ambiente ha sido la denuncia, por primera vez y de manera oficial, de la Iglesia católica ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) en marzo de 2015, debido a la vulneración de derechos de campesinos y pueblos indígenas por parte de las industrias que extraen recursos naturales en la Amazonía y también en el resto de América Latina (Fowks, 2015).

32 Este informe, que estuvo disponible en internet, ha sido publicado en forma de libro el año 2013 con el título *La verdad sobre Bagua*.

CONCLUSIONES Y PERSPECTIVAS A FUTURO

La Iglesia católica en la región amazónica peruana ha pasado por importantes cambios a lo largo del último siglo. Al comenzar el periodo analizado, la Iglesia mantenía prácticamente la misma forma de acción y presencia que había tenido desde la época colonial: su dedicación casi exclusiva a la tarea de convertir a los indígenas y su rol de intermediación entre el Estado y los indígenas. Durante las primeras décadas del siglo XX la Iglesia fue abandonando paulatinamente su interés por los indígenas y concentrando su labor social y religiosa en la creciente población urbana y mestiza.

Un segundo cambio importante tuvo lugar en la segunda mitad del siglo, como consecuencia de los cambios producidos en la misma Iglesia a nivel latinoamericano y mundial. Estos cambios llevaron a la Iglesia católica en la región amazónica peruana a un nuevo acercamiento a la población indígena, pero desde una perspectiva crítica sobre su rol histórico en la región y sobre el rol del Estado que no atendía adecuadamente las demandas de dicha población.

Un tercer cambio se produjo al finalizar el siglo XX, marcado por un nuevo desinterés relativo de parte de la Iglesia católica con respecto a los indígenas amazónicos y una actitud más complaciente con el Estado. Desde entonces, los desafíos por construir una Iglesia «auténticamente amazónica», expresados en décadas pasadas, dejaron de ser parte del interés central en la región.

Finalmente, a mediados de la primera década del siglo XXI, los cambios económicos y socioculturales que acompañan al proceso de globalización y sus impactos sobre las poblaciones indígenas y la ecología han llevado a un nuevo posicionamiento más activo y comprometido de la Iglesia católica en relación a los derechos indígenas y la defensa del medio ambiente.

El futuro de la Iglesia católica en la región amazónica peruana dependerá en gran medida de lo que ocurra al interior de ésta en el mundo, en

América Latina y en el Perú, así como de las nuevas coyunturas y problemas que la sociedad va enfrentando. En este sentido, los cambios promovidos por el papa Francisco podrían abrir posibilidades interesantes de renovado compromiso, tal como se puede apreciar con la creación de la REPAM. En última instancia, como lo indican los documentos de esta joven institución, si la Iglesia católica asume con seriedad su rol pastoral, tendrá que responder necesariamente a las necesidades de las personas y comunidades concretas ahí donde se encuentre, que en el caso de la Amazonía pasan por la defensa de los derechos indígenas y del medio ambiente.

BIBLIOGRAFÍA

- Antoine, C. (1999). *Guerre froide et Église catholique: L'Amérique Latine*. París: Cerf.
- Bottasso, J. (1982). *Los shuar y las misiones: entre la hostilidad y el diálogo*. Quito: Mundo Shuar.
- CELAM – Conferencia Episcopal Latinoamericana (1979). *Puebla: III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. N° 201, 410, 422, 424, 428, 441 y 1164. Lima: Labrusa.
- Coordinación Pastoral Regional de la Selva (1991). *Éxodo de la Iglesia de la Amazonía*. Documentos pastorales de la Iglesia en la Amazonía Peruana. 20 años después. Iquitos: CETA.
- Fowks, J. (2015). La Iglesia latinoamericana, contra los abusos en la Amazonía. *El País*, 19 de marzo. http://internacional.elpais.com/internacional/2015/03/19/actualidad/1426730060_984253.html.
- García Jordán, P. (1991). *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo, 1821-1919*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.
- García Jordán, P. (1995). Las misiones católicas en la Amazonía peruana: ocupación del territorio y control indígena (1821-1930). En P. García Jordán (ed.). *La construcción de la Amazonía Andina (Siglos XIX-XX). Procesos de ocupación y transformación de la Amazonía peruana y ecuatoriana entre 1820 y 1960* (pp. 7-106). Quito: Abya Yala.

- Garfield, S. (2001). *Indigenous Struggle at the Heart of Brazil. State Policy, Frontier Expansion, and the Xavante Indians, 1937-1988*. Durham: Duke University Press.
- Gutiérrez, G. (1971). De la teología de la misión a la teología del encuentro. En Varios autores, *Antropología y teología en la acción misionera*. Iquitos: Vicariato Apostólico de Iquitos.
- Klaiber, J. (1988). *La Iglesia en el Perú: su historia social desde la independencia*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Luna, F. (1991). *La Iglesia católica en la Amazonía*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, documento no publicado.
- Marzal, M. (1994). Perception of the State among Peruvian Indians. En Varios autores, *Indigenous Perceptions of the Nation-State in Latin America*. Williamsburg VA: Studies in Third World Societies.
- Mercier, J. M. & Villeneuve, G. (eds.) (1975). *Amazonía, liberación o esclavitud*. Lima: Ediciones Paulinas.
- Morin, F. (1992). Les Premiers Congrès Shipibo-Conibo dans le contexte politique et religieux des Années 60-70. *Journal de la Société des Américanistes*, 78(2), 59-77.
- Ortiz, D. (1962). *Los forjadores de Pucallpa*. Lima: Imprenta Editorial San Antonio.
- Ortiz, D. (1984). *Pucallpa y el Ucayali ayer y hoy, 1557-1943*. Lima: Apostolado de la Prensa.
- Regan, J. (1993 [1983]). *Hacia la tierra sin mal. La religión del pueblo en la Amazonía*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica; Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía, Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana.
- REPAM – Red Eclesial Pan-Amazónica (2014). *REPAM, de cara a la cumbre del cambio climático COP 20*. Mas.es. <http://www.mas.ec/catolica/noticias/227-la-red-ecclesial-pan-amazonica-de-cara-a-la-cumbre-del-cambio-climatico-cop-20>
- Salazar, E. (1981). La federación shuar y la frontera de la colonización. En N.E. Whitten, Jr. (ed.), *Amazonía ecuatoriana: la otra cara del progreso*. Quito: Abya Yala.

- San Román, J. (1994 [1975]). *Perfiles históricos de la Amazonía peruana*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica; Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía, Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana.
- Schuck & Crowley-Buck (eds.) (2015). *Democracy, Culture, and Catholicism: Voices from Four Continents*. Nueva York: Fordham University Press.
- Sierra, M.T. (1993). *La lucha por los derechos indígenas en el Brasil actual*. Ciudad de México: CIESAS.
- Suess, P. (1983). *Culturas indígenas y evangelización*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.
- Varese, S. (1971). Análisis antropológico. En Vicariato Apostólico de Iquitos, *Antropología y teología en la acción misionera*. Iquitos: Vicariato Apostólico de Iquitos.

* Una primera versión de este artículo se publicó en *Religioni e Società* (2014), XXIX, 78, pp. 42-51.