

**UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS**

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

UNIDAD DE POSTGRADO

**Más allá de la parusía: el enfrentamiento al demonio  
en el bosque:**

religión, política y sociedad asháninka a través de la presencia  
misionera adventista en la selva central peruana (1920-1990)

TESIS

para optar el grado de Magíster en Ciencias de la Religión

AUTOR

Juan Carlos La Serna Salcedo

ASESOR

Fernando Armas Asín

**Lima-Perú**

**2009**

## **Más allá de la parusía: El enfrentamiento al demonio en el bosque.**

Religión, política y sociedad asháninka a través de la presencia misionera adventista en la selva central peruana (1920-1990)

Índice.....	2
Presentación.....	4
A manera de introducción.....	9
Capítulo I	
La presencia misionera e institucional adventista en el Perú.....	38
1.1 Doctrina y orígenes de la actividad misionera adventista mundial	
1.2 Historia del adventismo en el Perú	
1.3 Estructura eclesial y división del territorio misionero	
Capítulo II	
La experiencia misionera y evangélica adventista en la selva central.....	55
2.1 Reconstrucción histórica del adventismo entre los asháninkas	
2.2 La presencia misionera y los frentes de conflicto	
Capítulo III	
El adventismo y la transformación del espacio social asháninka.....	78
3.1 Misiones y emergencia del nuevo liderazgo asháninka	
3.2 El liderazgo asháninka y la lucha por la tierra en el Perené	
3.3 Misiones, espacio regional y el inicio de las organizaciones nativas en el Pichis	
3.4 La imagen del dirigente asháninka en el Pichis: Construcción y recreación del liderazgo adventista	
3.4.1 Carlos Pérez Shuma: maestro, promotor político, curandero	
3.4.2 Misael Mendoza Ucayali: dirigente, guerrero y conciliador	
3.4.3 Alejandro Calderón Espinoza: misionero, político, Pinkhatari	

### 3.5 La legitimación en el conflicto: La organización asháninka frente a las otras visiones del progreso y la modernidad

#### Capítulo IV

#### Misiones, conversión y resistencia.

Los límites de la evangelización adventista..... 135

#### 4.1 Enfermedad y violencia relacionadas a las misiones adventistas

##### 4.1.1 El caso del jefe Zárate

##### 4.1.2 Acusaciones de brujería en la actualidad

#### 4.2 Ritualidad asháninka vista desde el adventismo

##### 4.2.1 La brujería como manifestación del pensamiento de los “chunchos”

##### 4.2.2 La brujería y curanderismo como manifestaciones del demonio

#### 4.3 Los “salvados de la muerte”: Historias de brujería y presencia del demonio

##### 4.3.1 “Jaime Salvado de la muerte”

##### 4.3.2 El caso de Chave Mariano

##### 4.3.3 La historia de Oijani

##### 4.3.4 Rescatado por Daniel Asín

##### 4.3.5 El demonio llega a San Pablo

#### 4.4 Reflexiones acerca de la hibridez religiosa adventista en la Amazonía

A manera de conclusiones..... 179

*Dossier* fotográfico..... 190

Anexos..... 203

Fuentes y material bibliográfico..... 212

«Llevamos un mundo nuevo en nuestros corazones. Ese mundo está creciendo en este instante»

Buenaventura Durruti, 1936.

«Si se quiere tener futuro, ahora más que antes, es necesario desprenderse del temor a la creatividad. Reencontremos la dimensión utópica»

Alberto Flores Galindo, 1989.

## **Más allá de la parusía: El enfrentamiento al demonio en el bosque.**

Religión, política y sociedad asháninka a través de la presencia misionera adventista en la selva central peruana (1920-1990)

### **Presentación**

La Iglesia Adventista del Séptimo Día es una organización religiosa cristiana aparecida en el primer tercio del siglo XIX como un movimiento escatológico que se expandió entre creyentes adscritos a diferentes denominaciones evangélicas y protestantes en los Estados Unidos. En principio, se trataba de un grupo religioso con características proféticas, que predecía una fecha específica para el fin del mundo y la segunda llegada del mesías cristiano a la tierra. Sin embargo, con el paso del tiempo –y ante la ineficacia de sus líderes para predecir el “fin de los tiempos”–, tales posiciones fueron replanteadas, aunque se mantuvieron dos principios dogmáticos básicos: la creencia en la inminente llegada del mesías a la tierra y el descanso sabático.

En el Perú el adventismo presenta un carácter *exógeno*, puesto que se ha establecido a partir de un impulso exterior, la iniciativa de una iglesia misionera norteamericana con interés en expandirse por el mundo y que llega a nuestro territorio por medio de obreros –sean estos misioneros, colportores o pastores– en actividades misionales y proselitistas.

Dentro de la iglesia adventista, el concepto de misión presenta una doble acepción: la primera está referida a la unidad básica en la cual se produce la división territorial a fin de distribuir el trabajo evangelizador, una forma corta de referirse a las estaciones misioneras. La segunda, referida a la misión

encomendada por Jesucristo a la iglesia en la tierra. Según esta creencia, el retorno del mesías cristiano sólo ha de realizarse en el momento que toda la humanidad haya recibido su propuesta religiosa, cuando el mensaje de salvación haya llegado «a todas las naciones, en todas las lenguas» (Mateo 24:14). A fin de acelerar el momento de la parusía es que la iglesia adventista entiende el misionado como la razón fundamental de su existencia como organización.

En cuanto a las normas éticas, los adventistas, además de respetar y cumplir los Diez Mandamientos, tienen una serie de restricciones dietéticas basados en ciertos preceptos del Antiguo Testamento: se abstienen del consumo de tabaco y alcohol, además de algunos tipos de carnes. En el caso de la Amazonía, los creyentes tienen proscrito el consumo de animales “de monte” como el sajino, *cutpe*, *zamaño*, culebras, caracoles, carne de peces sin escamas, así como el consumo de coca, café y té, aún cuando, al igual que la mayoría de la población colona establecida en la *montaña* peruana, sean estos últimos productos los pilares de la economía agraria de las familias adventistas.

Por su parte, los asháninkas son un grupo étnico amazónico perteneciente a la familia lingüística de los arawak. Establecidos tradicionalmente en los territorios de la selva central, específicamente en las cuencas de los ríos Perené, Ene, Tambo, Pichis, alto Ucayali, que corresponden a los departamentos de Junín, Pasco, Ayacucho y Ucayali<sup>1</sup>. Conocidos hasta tiempos recientes como *campas*, aunque dicho término presenta en la actualidad un carácter despectivo. Su inclusión al mundo colonial data del siglo XVII, cuando se inicia el proceso de evangelización por parte de los misioneros franciscanos. A fines del XIX e inicios del XX, durante el auge de la explotación cauchera se les intentó someter a fin de utilizarlos como mano de obra servil, dando lugar a una forzosa dispersión en diversas zonas de la Amazonía. Iniciado el proceso de migración masiva hacia la

---

<sup>1</sup> Se denomina selva central peruana a los territorios selváticos correspondientes a las provincias de Satipo y Chanchamayo (departamento de Junín) y la provincia de Oxapampa (departamento de Pasco). Por lo general, los investigadores también incluyen las zonas fronterizas con el departamento de Ucayali (el Gran Pajonal).

selva central por parte de colonos serranos, desde mediados del siglo XX, se han visto desplazados de sus territorios tradicionales, por lo cual, mientras que algunos han logrado insertarse dentro de la nueva construcción social propia de una economía de mercado, otros han preferido el aislamiento, trasladándose a zonas con menor presión por la tierra y los recursos. Asimismo, según el Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (2004), los asháninka fueron el único grupo étnico amazónico que, como colectivo, fue afectado por la violencia durante la guerra interna de las décadas de 1980 y 1990.

La investigación que presentamos a continuación tiene su propia historia. Muchas veces se ha visto interrumpida por avatares de la vida –desde la falta de tiempo para la redacción, las obligaciones propias del trabajo remunerado, así como otros intereses académicos e investigativos que fueron despertándose en el camino–. Inicialmente, nos planteamos el objetivo de reconstruir históricamente la presencia misionera adventista entre los indígenas asháninka a lo largo del siglo XX. En parte, alcanzamos este objetivo con la realización de la tesis de licenciatura, en la cual abarcamos la primera mitad de la centuria pasada. Dicha tesis fue sustentada, hacia mediados del 2007, bajo el título de «Misiones, modernidad y civilización de los “salvajes”. Reconstrucción histórica del proyecto misionero adventista en la selva central peruana (1920-1948)».

A su vez, este trabajo generó una serie de entradas por investigar y muchas preguntas por resolver, cuestiones que se volvían relevantes en la medida que reconocíamos la influencia de la actividad misionera adventista en los procesos de cambio y reacomodo cultural que ha atravesado el pueblo asháninka en su historia reciente. Cuestiones como el reconocimiento de los mecanismos y herramientas de evangelización utilizados por el adventismo en la selva central, los procesos de modernización promovidos por las misiones o la influencia de su prédica y práctica misionera sobre la organización social, política y religiosa indígena, aspectos que ya habían sido propuestos –aunque dentro del marco temporal específico– en nuestra tesis de licenciatura y que ahora esperan ser resueltos a fin de entender la realidad del pueblo asháninka dentro del contexto actual.

Algunas de estas interrogantes fueron parcialmente resueltas a medida que desarrollamos nuestro proyecto de tesis. Desde el tiempo que cursábamos materias en la maestría fuimos redactando una serie de textos, la mayoría de los cuales han sido publicados y/o presentados en diversos eventos académicos entre el 2004 y el 2008. Ahora, son estos escritos los que componen el *corpus* de nuestro trabajo de investigación de tesis.

En este punto es necesario reconocer una serie de deudas intelectuales, amicales y espirituales que tenemos con diversas personas e instituciones que han aportado de manera determinante en la ejecución de este proyecto. En principio, a nuestra Maestría en Ciencias de la Religión, como se dijo alguna vez, por la posibilidad invaluable de permitirme participar de un espacio de debate abierto e interdisciplinario, experiencia extraordinaria que rompió muchos de mis prejuicios, ampliando mis perspectivas acerca del fenómeno religioso. Quedo agradecido por el apoyo brindado en distintos momentos por mis compañeros y profesores. A Jaime Regan, por el interés, los comentarios y el acceso a diversos materiales de consulta. A Manuel Marzal y Fernando Silva Santisteban por su inmensa capacidad crítica y teórica. También a Oscar Espinoza, en tiempo de mis estudios, coordinador de la Maestría en Estudios Amazónicos, por su desprendido respaldo académico en diferentes momentos. A Fernando Armas, quien gentilmente ha aceptado asesorar la elaboración y sustentación de este trabajo. No puedo terminar estas líneas sin agradecer la confianza y generosa tutela de Dorothea Ortmann, coordinadora de la maestría. Estas sencillas palabras, se entiende, son una deuda pendiente con ella.

A la Unión Peruana, en las personas de los pastores Melchor Ferreira y Alejandro Bullón, quienes colaboraron tempranamente en la elaboración y ejecución de un proyecto de esta naturaleza, permitiendo nuestro acceso a las demás instituciones adventistas, así como ofrecernos una serie de documentos y materiales nunca antes trabajados por las ciencias sociales peruanas. Igualmente, nuestro reconocimiento a la Universidad Peruana Unión, por ofrecernos un grato



ambiente de trabajo y el apoyo necesario. En este punto, de manera especial va la retribución a Marco Huaco, compañero de la maestría y teólogo, a Eduardo Castillo –recientemente fallecido–, reconocido educador y médico adventista, y a Merling Alomía Bartra, respetado teólogo de esta iglesia. Gracias por el apoyo constante y desinteresado, la revisión y apreciaciones constantes a los textos, así como las valiosas reflexiones teológicas.

Por último, a los hermanos adventistas que me ofrecieron generosamente su tiempo y compartieron conmigo sus experiencias, opiniones y recuerdos en las diversas visitas realizadas a la selva central durante los últimos seis años. Mi gratitud a los miembros de los grupos e iglesias de San Luis de Shuaro, Marankiari Bajo, Rio Seco, Mariscal Cáceres-Metraro, Puerto Bermudez, Quirishari, Churingaveni, Nuevo Nevati y Nevati-Redención. Quedo en deuda con Sixto Mautino Salcedo, Luisa Arce, Adolfo Gutiérrez Marín, Javier Pascual Rojas, Jose Luis Orihuela, Abraham Gaspar Calderón, Marcos Cruz Santos, Misael Mendoza Ucayali, Carlos Pérez Shuma, Héctor Chaiña Pérez, Alfonso Paulino, Vicente Paulino, Zacarías Camaña, Félix Parco Macavilca y Enrique Casanto Shingari. Convencido en que un mundo más justo, manifestación de la gracia de Dios, depende, ante todo, de la solidaridad y fortaleza de hombres y mujeres comprometidos con el prójimo, les agradezco profundamente por su confianza y apoyo.

## Introducción

La presente investigación de tesis de maestría se inserta en la temática del estudio de los procesos de transformación cultural de las poblaciones indígenas amazónicas a consecuencia de la actividad misionera protestante. Específicamente, hemos de analizar los procesos de cambio y reacomodo cultural y religioso de un grupo étnico de la selva central, los asháninka, a partir de la presencia misionera y pastoral de la Iglesia Adventista del Séptimo Día en dicho territorio. Nuestro estudio se extiende entre el inicio de la actividad misionera adventista en la región, a comienzos la década de 1920, con la llegada al alto Perené de los primeros misioneros y maestros de dicha organización religiosa, hasta la década de 1990, cuando una serie de hechos sociales y políticos regionales nos permiten reconocer, de manera evidente, la influencia que el discurso religioso y la experiencia misionera adventista han ejercido sobre las prácticas sociales y políticas de la población indígena asentada en diversas comunidades nativas de los valles del Perené y el Pichis<sup>2</sup>.

Debemos destacar que, repetidamente, los estudios sociales desarrollados en la selva peruana han venido destacando la importancia de la evangelización adventista dentro de las poblaciones indígenas, especialmente sobre los grupos asháninka, tanto en la conformación y organización de sus comunidades, la emergencia de renovados liderazgos políticos, por el proceso de aculturación y “occidentalización” que ha venido fomentando, así como por su influencia en diversas movilizaciones de carácter mesiánico y revolucionario través de todo el siglo XX. Sin embargo, estos estudios, elaborados por antropólogos y sociólogos a partir de la década de 1960, sólo han podido dilucidar parcialmente aspectos referidos a la historia y los procesos de cambio cultural que ha significado la práctica misionera adventista entre los indígenas. Fuera de los atisbos de algunos

---

<sup>2</sup> Correspondientes a las provincias de Chanchamayo, en el departamento de Junín y Oxapampa, en el departamento de Pasco, respectivamente. A efectos prácticos de la investigación, tomamos adicionalmente información recabada en algunas comunidades ubicadas en un área de influencia mayor dentro de la selva central, entre ellas Betania, en el río Tambo, Unini, en el alto Ucayali y Loma Linda, en el Palcazú.

investigadores interesados en revisar los procesos históricos contemporáneos de algunas etnias amazónicas, no se ha hecho mayores esfuerzos por reconstruir las experiencias específicas, aún cuando se reconoce la notable influencia que estas han ejercido sobre la vida social de diversos grupos étnicos.

Sostenemos que la consolidación y crecimiento progresivo del proyecto misionero adventista entre la población asháninka tiene una explicación multicausal. En principio, si bien es irrefutable la existencia de un elemento de movilización mesiánico, que se rescata del acercamiento masivo de los nativos a las estaciones misioneras –sobre todo al inicio de la práctica evangelizadora–, este tipo de explicación no permite justificar un proceso de crecimiento progresivo que se prolonga hasta la actualidad, durante casi noventa años. Asimismo, el acercamiento al adventismo de parte de los nativos con el interés de acceder a una serie de bienes y recursos que se ofrecían en las estaciones misioneras, tampoco es concluyente, puesto que limita el comportamiento de los actores a una explicación economicista, dejando de lado el factor ideológico y el hecho de la conversión en sí, es decir la religiosidad individual.

Ante ello, asumimos que, además de los factores antes mencionados, fue determinante para el éxito del proyecto misionero el ejercicio de un discurso simple y contextualizado, siguiendo el modelo de evangelización propuesto por la institucionalidad adventista para la población indígena, experiencia desarrollada con anterioridad en otros campos misionales en nuestro país, sobre todo en el Altiplano.

Al igual que en la región altiplánica, al interior de las poblaciones indígenas de la selva central, la práctica misionera adventista se ha caracterizado por fundamentar su base social gracias a los alcances de la labor asistencialista, médica y educativa ofrecida a su feligresía. Sin embargo, en la medida que el factor educativo fue trascendiendo el aspecto meramente religioso es que generó profundas transformaciones dentro de los modelos de socialización y de liderazgo tradicional. En el caso de los asháninkas, es notable la manera en que la

influencia de las estaciones y escuelas misioneras –y, en general, de la experiencia religiosa adventista presente dentro del discurso y la práctica evangelizadora y pastoral– ha significado un factor trascendente dentro de la nueva visión asháninka del mundo y de sus relaciones con el espacio mayor, regional y nacional.

Consideramos que la formación recibida por los jóvenes asháninka en las estaciones misioneras fue un hecho trascendente en la futura constitución de las organizaciones nativas, además de orientar un nuevo tipo de relación de la sociedad asháninka con el Estado y los agentes externos presentes en su territorio. La posibilidad de desarrollar escuelas y centros laborales, la inserción de los neófitos dentro de los espacios comerciales –frutales, negocio cauchero, explotación maderera–, la lucha por alcanzar concesiones territoriales y, de alguna manera, la búsqueda de la propiedad individual, son los símbolos de “modernidad y progreso” de estas agrupaciones con relación a otras donde la presencia misionera no ha sido determinante.

Iniciada la investigación, el trabajo bibliográfico hizo que nos percatásemos de un fuerte sesgo en los trabajos referidos a la presencia misionera de las iglesias y movimientos cristianos no católicos en nuestra Amazonía. Ello devenía, de un lado, del notorio desinterés existente dentro de la ciencia histórica por la temática amazónica –situación que recientemente se viene revirtiendo–, y en general dentro de las ciencias sociales por analizar este tipo de fenómenos religiosos, y del otro, debido a la influencia ejercida por las denominadas teorías de la secularización y la conspiración dentro del quehacer investigativo durante las últimas décadas.

La politización de algunos investigadores originó que, por ejemplo, el tipo de acercamiento de la antropología, principal especialidad de las ciencias sociales interesada en el estudio de la sociedad amazónica, desdeñara, de alguna manera, el estudio concienzudo del adventismo u otras experiencias cristianas en la

Amazonía, aún cuando eran capaces de reconocer la trascendencia de estos agentes sociales en la transformación de los grupos étnicos sobre los cuales desarrollaron actividades misioneras durante gran parte del siglo XX.

Esta situación es claramente perceptible si anotamos que, para nuestro caso específico, el inicio de las investigaciones sociales en la selva central estuvo marcado por una evidente influencia marxista dentro de su interpretación de los hechos, situación que acrecentaba el recelo y la carga emotiva al momento de describir o analizar experiencias que se originaban de la actividad de organizaciones religiosas de origen norteamericano<sup>3</sup>. Caso ejemplar es el desdén con el que Stefano Varese, iniciador de los estudios etnográficos y etnohistóricos amazónicos, trataba a las diversas organizaciones religiosas que se asentaron en la región<sup>4</sup>, posición constantemente repetida por posteriores investigadores sociales, muchos de los cuales criticaron duramente el crecimiento del adventismo en la Amazonía:

«Es de imaginar lo que será la situación cuando los Adventistas del Séptimo Día ganen, como lo están haciendo, una mayor extensión en el territorio peruano. Será como un “Estado” dentro de otro, donde las personas se hallen sometidas a complejas, drásticas, anticuadas y perniciosas leyes religiosas. Esto es una ironía en pleno siglo XX, cuando la humanidad enrumba con más fuerza por los caminos de la gran liberación socialista»<sup>5</sup>

Este hecho es entendible en un contexto de profunda reflexión al interior de las ciencias sociales, no sólo peruanas, sino latinoamericanas, acerca del rol que cumplía la antropología como agente colonialista de los estados nacionales y los

---

<sup>3</sup> Las organizaciones religiosas cristianas que han desarrollado proyectos misioneros en la selva central son los Franciscanos Descalzos, los Adventistas del Séptimo Día, la Alianza Cristiana y Misionera, y los misioneros-lingüistas ligados al ILV. Debemos tener en cuenta, entonces, la manera en que las ciencias sociales se han acercado a este tipo de fenómenos en la Amazonía, despejando vacíos importantes –y prejuicios que originaron la perversión del panorama investigativo– que pueden explicar la trascendencia de estas experiencias en el nuevo ordenamiento de la región.

<sup>4</sup> Véase, a efectos del caso, el título de uno de los capítulos de su magistral obra sobre los asháninka: “Muchos misioneros pero pocos etnógrafos”. En: Varese, Stefano. *La Sal de los Cerros*, Ed. Retablo de Papel, Lima, 1973.

<sup>5</sup> Aranda de los Ríos, R. y Carmela Sotomayor R., *La penetración religiosa en los campos*, Departamento Académico de Ciencias Sociales, UNMSM, Lima, 1979, p. 25.

intereses económicos mundiales, lo que generó profundas críticas, no sólo a la práctica antropológica, sino también a los Estados nacionales, los programas desarrollistas y las iglesias misioneras católicas y evangélicas –la mayoría de estas últimas de origen norteamericano–<sup>6</sup>.

#### El acercamiento histórico al hecho

Frente a esta falta de estudios históricos, hace un par de años presentamos una tesis donde nos ocupamos el proyecto misionero adventista en la selva central durante la primera mitad del siglo XX, dilucidando las estrategias desarrolladas por el adventismo para consolidar su presencia entre los nativos de la selva central, específicamente en la región del alto Perené<sup>7</sup>. Sostenemos que el desarrollo de la misión adventista estaba en sintonía con las visiones del progreso manejadas por los diversos agentes sociales externos presentes en la Amazonía, mostrando un interés, además de evangelizador, por civilizar y “peruanizar” a los grupos indígenas, promoviendo su transformación en sujetos productivos y útiles al moderno Estado-nación proyectado por los grupos de poder político de la época.

A nuestro juicio la misión adventista demostró ser, durante su etapa inicial, un agente de modernización exitoso, jugando un papel fundamental dentro del proceso de articulación regional, integrando a un numeroso grupo de familias asháninkas a las actividades productivas del mercado interno que iba expandiéndose u ofreciéndoles bienes y servicios en salud y educación, generando así nuevas dependencias hasta entonces ajenas, acelerando el proceso de incorporación del pueblo asháninka a la sociedad nacional.

---

<sup>6</sup> En este sentido véanse los documentos de las «Declaraciones de Barbados» ( 1971 y 1977). En el caso peruano debe también tomarse en cuenta el inicio de los programas reformistas promovidos por el gobierno militar velasquista en el cual participaron la mayoría de los antropólogos peruanos especializados, para la época, en la temática amazónica y, más específicamente, de la selva central.

<sup>7</sup> La Serna Salcedo, Juan Carlos, *Misiones, modernidad y civilización de los “salvajes”. Reconstrucción histórica del proyecto misionero adventista entre los asháninka de la selva central peruana (1920-1948)*, Tesis de Licenciatura en Historia, UNMSM, 2007.

Fuera de nuestro trabajo, destacamos el acercamiento histórico al adventismo en la selva central desarrollado en los textos de John Bodley (1972), estudio a partir del cual, por lo general, se habían deslizado las posteriores apreciaciones sobre el hecho<sup>8</sup>; y de Frederica Barclay (1989) quien, dentro de su estudio sobre la Colonia del Perené, hace algunas importantes observaciones de carácter histórico (referencias vertidas dentro del análisis de las relaciones entre la empresa inglesa y la misión adventista), valiéndose para esto de documentación de la Peruvian Company Ltd<sup>9</sup>. Sin embargo, debemos resaltar que en ambos casos, el aspecto histórico había significado un interés marginal dentro de las investigaciones.

Más allá de estos aportes científicos, se rescatan los trabajos elaborados por miembros de la propia iglesia adventista. Es el caso del trabajo de Alejandro Bullón [1999 (1976)], antiguo misionero en el Perené entre 1972 y 1974, quien, de manera narrativa y con una notoria carga apologética, describe la historia de las misiones adventistas durante las primeras décadas de presencia en la región, tomando como eje para su narración la figura del misionero Ferdinand Stahl, personaje de notoria importancia en la expansión del adventismo en diversas partes del país. Para ello el autor recoge algunos interesantes testimonios de nativos y colonos conversos que conocieron a este personaje y guardaban en la memoria algunas anécdotas referidas a su experiencia misional. Estos testimonios fueron la fuente de la cual se valió para trazar un colorido relato que, más allá de toda intencionalidad científica –por completo ausente en el autor–, ha servido a varios investigadores como una importante fuente histórica al momento de referirse a los inicios del adventismo en la selva central peruana<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> Bodley, J., "A transformative movement among the Campa Indians of Eastern Peru", en: *Anthropos* N° 67, Friburgo, 1972, pp. 220-228.

<sup>9</sup> Barclay, F., *La Colonia del Perené: Capital inglés y economía cafetalera en la configuración de la región de Chanchamayo*, CETA, Iquitos, 1989.

<sup>10</sup> Bullón, A., *Él nos amaba. La aventura misionera de Stahl entre los Campa*, Ed. Unión, Lima, 1999 [1976]. Numerosas apreciaciones recogidas en el texto de Bullón han sido tomadas como valederas, entre otros, por Aranda de los Ríos (1978), Barclay (1989), Narby (1989) y Santos Granero (1994). En una conversación con el autor (julio 15 / 2004) nos indicó que de ninguna manera la elaboración de su texto respondía a alguna intencionalidad de carácter histórico o científico. Su interés fue puramente narrativo y apologético, puesto que habiendo oído numerosas anécdotas sobre la figura de Ferdinand Stahl –algunas de las cuales incluso evitó redactar por

Junto a este texto, tenemos el estudio del misionero Robert Wearner (1972) quien también analiza la experiencia adventista en el Perené alrededor de la figura de Ferdinand Stahl, aunque esta vez el campo de investigación se enmarca dentro de un proyecto mayor, no circunscrito a la selva central. En el capítulo referido a la misión del Perené (Capítulo VII: “Chanchamayo”) el autor se aproxima a una datación acontecimental basándose en algunos artículos publicados en la revista denominacional *The Advent Review and Sabbath Herald*, así como entrevistas entre algunos conversos asháninka a inicios de la década de 1970, condición que otorgará mayor validez científica a su trabajo<sup>11</sup>. Wearner elabora, asimismo, un sumario de métodos o estrategias misionales utilizados por Stahl. Su explicación apunta a que, para el caso de la selva central, son los factores intrínsecos a la personalidad de este misionero los que explican el éxito inicial del proyecto adventista entre los nativos:

«Obviamente continúa con la fórmula usada en el Altiplano, la labor médica, viajes por toda el área para buscar a la gente, el cuidado de los niños en su casa, el establecimiento del trabajo educativo, la enseñanza del mensaje en una manera bastante simple, la identificación con las necesidades sociales de la gente, la enseñanza de cantos religiosos y la estrategia de las estaciones centrales de la misión en un lugar estratégico.

A estos métodos ya utilizados, le agregó otros: el empleo de obreros de un área donde el espíritu está bien establecido [Misión del Lago Titicaca] para trabajar entre gente menos privilegiada en la selva»<sup>12</sup> (Corchetes y nuestra traducción libre).

---

encontrarlas inverosímiles—, consideró valioso compartirlas con los demás miembros de su iglesia, asumiendo que podrían ser inspiradoras y despertar el espíritu misionero en el futuro.

<sup>11</sup> Wearner, Robert, *An Adventist people movement in Peru. F. A. Stahl's Contribution*. An abstract of a Thesis presented in Partial Fulfillment of the requirements for the Degree Master of Theology, Andrews Adventist University, 1972. Asimismo, existen una serie de historias apologéticas elaboradas por miembros de la iglesia que recojen, de manera narrativa y vivencial, diversos aspectos referidos a historia y crecimiento del adventismo en la selva central durante la segunda mitad del siglo XX, entre ellos: Pérez Marcio, Manuel, *Los hijos de la selva*, Casa Editora Sudamericana, Buenos Aires, 1953; Herdon, Booton, *El Séptimo Día*, Casa Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1958; Muir, Wellesley, *El hombre que saltó de las nubes*, Review and Herald P.A., New York, 2000; Neuendorf, Sigfried, *Del Rin al Amazonas, Aventuras misioneras en tierras incaicas*, Ed. Unión, Lima, 2005; Flores Vidal, Ricardo, *Fue dicho: «De este fruto no comeréis»*, Ed. Unión, Lima, 2006.

<sup>12</sup> Wearner, R., *op. cit.*, pp. 78-79.



Sin embargo, es evidente que, al dedicarse exclusivamente a la labor misionera de Ferdinand Stahl, la aproximación de Wearner no nos permite continuar con el análisis de la presencia adventista en la selva central más allá de mediados de la década de 1920, cuando este misionero deja la región del Perené para trasladarse a Iquitos, al mismo tiempo que sus apreciaciones del hecho presentan una fuerte carga apologética y reivindicativa de la figura de Stahl como individuo y de las misiones adventistas en general<sup>13</sup>.

### La interpretación antropológica del fenómeno

A pesar de existir poca información acerca del proceso de establecimiento y expansión misionera adventista en la selva central, durante la primera mitad del siglo XX, la antropología desarrolló algunos planteamientos para explicar el crecimiento del adventismo entre la población asháninka. En este punto, la interpretación del factor mesiánico alcanzó gran relevancia a fin de entender la transformación religiosa y la movilización indígena amazónica. Por lo general, las ciencias sociales habían identificado los movimientos mesiánicos y milenaristas como formas de protesta social y reacciones frente al deterioro de la vida a causa de la dominación extranjera. Sobre la importancia de esta perspectiva analítica dentro de los estudios antropológicos, Michael Brown afirma que:

«Las experiencias de cambio social que los antropólogos clasifican como cultos de crisis, movimientos de revitalización, o episodios mesiánicos han jugado un conspicuo rol en la historia aborigen de Sudamérica. Los investigadores se han interesado largamente por la singularidad de los movimientos milenaristas, evidentes en la radical divergencia de la práctica diaria y su fusión de cualidades aparentemente opuestas como espiritualidad y materialismo igualitarismo y apoteosis. Como resultado, descripciones de episodios milenaristas, se plasman en un vocabulario de detonación (“explosión”, “estallido”,

---

<sup>13</sup> Cabe anotar las constante referencias y anotaciones que se destacan sobre de la presencia adventista entre los asháninkas en una serie de memorias de viajes e historias vivenciales, entre las que tenemos: Wavrin, Marquéz de, *A travers les forêts de l'Amazone du Pacifique a l'Atlantique*, Ed. Payot, Paris, 1943; Clark, Leonard, *The rivers ran East*, Funk and Wagnalls Company, 6º Ed., New York, 1953, Ivanoff, Catalina, *Un romance en San Ramón de Pangoa*, Ed. Prospa, Lima, 1969; Del Guidice, José, *La iniciación y otros cuentos*, Asociación Peruano-Japonés, Lima, 1994.

“erupción”) que los marca como quiebres dramáticos con una historia de otra manera asumida estable”<sup>14</sup> (nuestra traducción libre).

Este modelo interpretativo está profundamente relacionado con la introducción del cristianismo, una concepción religiosa que presenta constantemente referencias ideales de transformación de la vida intramundana a partir de conceptos mesiánicos y revolucionarios. Sin embargo, investigaciones actuales nos permiten observar que las visiones cosmológicas amazónicas, independientemente de la influencia cristiana, tienen presente la anticipación milenarista, observándose un patrón en el cual los procesos históricos son entendidos en relación a períodos crisísticos de la sociedad –de cambio rápido y crítico–, en vez que una tenue progresión de hechos –tiempo cíclico amazónico frente al curso histórico lineal y progresivo occidental–.

Fuera de ello, las “manifestaciones mesiánicas” sobre las que se tiene conocimiento en la selva central acontecieron como respuesta a la presencia de agentes foráneos al mundo indígena. Así, estos pueblos amazónicos relacionaron la llegada de estos hombres extraños, portadores de pavorosas enfermedades y agentes de cambio social radical, con las transformaciones cíclicas ya establecidas en su propia cosmovisión. En medio del caos, los pueblos amazónicos consideraron necesario repensar sus propias instituciones y creencias a fin de hacerlas valederas dentro de un universo cambiante. Tales crisis generadas al interior de la sociedad indígena les obligó a replantear sus tradiciones, las instituciones y creencias, situación que favoreció la introducción de nuevos valores y elementos simbólicos –muchas veces cristianos– a fin de hallar los fundamentos con los cuales construir un nuevo orden frente al desorden originado por la presencia foránea (misiones católicas, explotación cauchera, colonización galopante de su territorio).

---

<sup>14</sup> Brown, Michael, "Beyond Resistance. Comparative Study of Utopian Renewal in Amazonia", en: *Amazonian Indians from Prehistory to the Present*, Univ. of Arizona Press, 1994, p. 287.

Para el caso específico de los asháninka, Michael Brown (1994) encuentra un factor común emergente dentro de todos los episodios milenaristas de los que se tiene información: cada uno fue encendido por un liderazgo foráneo, el arribo de individuos carismáticos con características extraordinarias según la memoria colectiva: Juan Santos Atahualpa, un mestizo ilustrado de mediados del siglo XVIII; el empresario cauchero Carlos Fitzcarrald, un mestizo de ascendencia andina e irlandesa de fines del siglo XIX; Ferdinand Stahl, un misionero norteamericano que arriba a la región a inicios de la década de 1920, y Guillermo Lobatón, guerrillero e intelectual marxista afroperuano de mediados de la década de 1960. Según Brown, mediante algún tipo de identificación mitológica, estos personajes foráneos lograron crear alianzas temporales al interior de la sociedad asháninka, trascendiendo por períodos temporales al grupo local de parentesco étnico<sup>15</sup>.

Aplicando este modelo interpretativo al caso de la sociedad asháninka, Bodley (1972), Rojas (1994) y Brown & Fernández (2001) consideran que parte del discurso adventista, referido a la parusía o segunda venida de Cristo, la redención del "mundo de los justos" y la condena de los pecadores fue reinterpretado desde las concepciones tradicionales de los asháninka, específicamente con relación a la existencia de la figura de Itomi Pava, el hijo del dios Sol, su propio agente liberador. Bajo esta argumentación se explica el proceso de identificación religiosa y aglomeración poblacional en las estaciones misionales adventistas, bajo la supuesta idea de la *próxima llegada* del héroe cultural y reivindicador<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> Brown, Michael, *op. cit.*, pp. 287-310.

<sup>16</sup> Completamos los estudios acerca de la cosmovisión amazónica con los textos de Torre López, Fernando, "Fenomenología religiosa de la tribu anti o campa", en: *Folckore Americano*, N° 14, Lima, 1966; Elick, John W, *An ethnography of the Pichis Valle Campa of Eastern Peru*, Ph. Dissertation, University of California, microfilm, 1969; Weiss, Gerald, *Campa cosmology. The world of a forest tribe in South America*, Anthropological papers of the American Museum of Natural History, New York, 1975; y Varese (1973), quienes desarrollan ampliamente la temática sobre el mundo religioso asháninka, aunque no elaboraron mayores profundizaciones en aspectos referidos al mesianismo indígena.

Más allá de estas primeras generalidades, John Bodley considera la experiencia misional adventista del Perené como un movimiento transformativo de la organización social asháninka, diferenciándolo de los anteriores casos de movilizaciones milenaristas indígenas –bajo el liderazgo de Santos Atahualpa o Fitzcarrald– por la profunda penetración (interiorización) de elementos y símbolos cristianos dentro de la mentalidad de los neófitos, además de tratarse de un movimiento pacifista, que replanteaba el concepto del liderazgo militar tradicional entre los asháninka<sup>17</sup>.

Sin embargo, la aproximación etnohistórica del autor presenta vacíos relevantes. El hecho de interpretar la movilización social asháninka influenciada por la prédica adventista dentro de una lógica mesiánica –reinterpretación del discurso cristiano a partir de referentes indígenas–, le obliga a relacionar este fenómeno exclusivamente a la figura del misionero Ferdinand Stahl, cuando este personaje sólo permaneció en la selva central durante la primera década del proyecto misionero.

Según la tesis de Bodley, la congregación de nativos presente durante el bautismo masivo de indígenas asháninka llevado a cabo en la zona de Las Cascadas, en el Perené medio, en agosto de 1928, es la prueba concluyente de una movilización mesiánica alrededor de la figura de Stahl<sup>18</sup>. Esta aglomeración de indígenas es la primera observación del gran nivel de convocatoria que alcanza el adventismo en la región y que, según la interpretación del autor, «parece marcar el más alto punto del movimiento en la región del Perené»<sup>19</sup>. Frente a esto, nosotros argumentamos que este hecho estaba más relacionado a una práctica misionera

---

<sup>17</sup> Bodley, John., *op. cit.*, p. 226. Luego, sus afirmaciones acerca de la identificación mesiánica del misionero Ferdinand Stahl entre los asháninkas han sido tomadas como valederas en los trabajos de Brown, M. y E. Fernández, *Guerra de sombras. La lucha por la utopía en la selva peruana*, CAAAP/CAEA, Lima, 2001, pp. 71-73 y Rojas Zolezzi, E., *Los Ashaninka un pueblo tras el bosque*, PUCP, Lima, 1994, pp. 254-55.

<sup>18</sup> En dicha ocasión, en la misión de Cascadas se bautizaron 184 neófitos asháninkas de los 250 candidatos reunidos.

<sup>19</sup> Bodley, J, *op. cit.*, pp. 224. Es importante tener presente que en circunstancias normales los grupos asháninka desarrollan un modelo de establecimiento poblacional disperso, agrupando unas pocas familias alrededor de un jefe familiar. Entonces, la presencia de asentamientos que pudieran aglomerar cientos de individuos, nos indica la existencia de condiciones extraordinarias.

que venía desarrollándose con anterioridad, que a una movilización nativa esporádica de tipo mesiánica, como se plantea en su artículo<sup>20</sup>.

Además, su explicación desvirtúa al proyecto misionero en sí. Según el adventismo, el bautismo, es un sacramento que sólo puede otorgarse luego de la “comprobación” del conocimiento y cumplimiento de la doctrina adventista en el creyente. En este sentido, sería inaceptable su celebración en un individuo que desconociese y no pusiese en práctica –de alguna manera– la doctrina y ética religiosa adventista.

Frederica Barclay (1989) nos ofrece otro tipo de aproximación. A la interpretación de tipo mesiánica le agrega una visión más contextualizada del hecho, haciendo referencia a la relación entre la colonia inglesa instalada en el Perené y los agentes religiosos, considerando el beneficio que le significó a la empresa la actividad misionera adventista, la cual insertó a los nativos dentro de sus labores productivas. La postura multicausal tomada por la autora para explicar el éxito del adventismo entre los indígenas amazónicos tiene dos principios explicativos: ante todo, el misionado contextualizado, en el sentido de la expansión de una actividad misionera basada en el ofrecimiento de una serie de servicios y bienes. En segundo lugar, la presencia de referentes cosmológicos análogos entre el adventismo y los grupos amazónicos, importantes sobre todo en el período inicial del misionado en la región.

Dentro de su explicación la razón fundamental del éxito del adventismo se debería al otorgamiento de bienes y la implementación de servicios de salud y educación que ejecuta la misión adventista entre los indígenas, puesto que las familias favorecidas eran más proclives a la conversión. Además, estos servicios se prestaban en las mismas estaciones misionales, donde los grupos asháninka se establecían por largas temporadas, recibiendo constantemente la prédica religiosa adventista. Finalmente, los misioneros extranjeros se convirtieron en los

---

<sup>20</sup> La Serna Salcedo, *op. cit.*, pp. 18-19.

intermediarios entre los nativos y los grupos de poder económico regionales, en especial, la Colonia del Perené. La autora añade la importancia que tuvo el hecho de establecer inicialmente la estación misional en Metraró, espacio simbólico trascendente para la espiritualidad del pueblo asháninka, lo que favoreció la reinterpretación de algunos principios de la cosmovisión cíclica amazónica<sup>21</sup>.

Empero, debemos afirmar que esta interpretación para entender el fenómeno de la transformación religiosa –el otorgamiento de bienes y servicios a la población evangelizada–, también adolece de ciertos limitantes. La constante amenaza de enfermedades en las estaciones misioneras, como el paludismo y el sarampión impidieron que el proceso expansivo del adventismo se manifestara de manera explosiva. Schlappi (1935), Kuczynski (1939), Santos (2005) y La Serna (2007), han anotado dentro de sus investigaciones las desventajas de los asentamientos demasiado numerosos<sup>22</sup>, por el alto número de muertes que se presentaron debido a las propagaciones epidémicas. Así pues, vemos cómo las poblaciones asentadas alrededor de las principales misiones en el Pichis y el Perené (Metraró, Sutziki, Cascadas, Kimariaki e Incariaró en el Perené, Nevati y Miritiriani en el Pichis) fueron repetidamente diezmadas a causa de ataques epidémicos que se sucedieron durante gran parte del siglo XX; situación que, si bien detuvo su expansión explosiva, no evitó su permanencia y progresivo crecimiento en gran parte de la selva central.

---

<sup>21</sup> Metraró, ubicado en el Gran Pajonal, cerca de donde Juan Santos Atahualpa habría sido enterrado, representaba un espacio simbólico de mucha importancia para los nativos amazónicos. Además de las festividades conmemorativas de la epopeya del rebelde indígena, se encontraba estratégicamente ubicado dentro de la ruta de la sal, canal de distribución simbólico-ritual salitrera para varios grupos étnicos de la selva central. Mucho antes que los adventistas, los franciscanos habían reconocido la importancia estratégica de su ubicación para favorecer el trabajo misionero, por lo que instalaron varias estaciones siguiendo esta ruta tradicional de intercambio; sin embargo, su ambicioso proyecto finalizó violentamente con el levantamiento de Juan Santos en 1742. Sobre la importancia simbólica de Metraró dentro de la cosmovisión tradicional amazónica, véase: Varese (1973); Rojas Zolezzi (1994) y Fernando Santos, *El poder del amor. Poder, conocimiento y moralidad entre los Amuesha de la Selva Central del Perú*, Abya-Yala/CAAAP, Quito, 1994.

<sup>22</sup> Kuczynski Godard, Máxime, *La colonia del Perené y sus problemas médico sociales* (1°, 2° y 3° Memoria), Ed. La Reforma Médica, Lima, 1939; Schlappi, Federico, "El Perené. Región Central del Perú", en: *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, Tomo LII, 1935, pp. 355-373; y Santos, Fernando, "San Cristóbal en la Amazonía: Colonialismo, violencia y hechicería infantil entre los arahuacos de la selva central del Perú", en: *Anthropologica*, Año XXIII, Nº 23, 2005, pp. 43-80; La Serna Salcedo, *op. cit.*, pp. 82-90.

## El adventismo y transformación de la sociedad asháninka

Un tema que recurrentemente ha estado presente en los estudios amazónicos – aunque la mayoría de las veces de manera marginal–, ha sido la influencia que el adventismo ha ejercido sobre la sociedad asháninka durante la segunda mitad del siglo XX, en el sentido de la transformación del concepto de territorialidad y vida comunitaria, la emergencia de nuevos liderazgos y organizaciones indígenas, la lucha política por el acceso a la propiedad y el manejo de los territorios y recursos, así como el acceso a las nuevas tecnologías de la información. En este sentido, cabe mencionar los trabajos de John Elick (1969), Castillo Anchapuri (1974), Villasante Cervello (1983), Jeremy Narby (1989), Barclay Rey de Castro (1989), Rojas Zolezzi (1994), Santos y Barclay (1995), Espinosa de Rivero (1997) y Correa Aste (2006). En términos generales, podemos decir que estos estudios destacan la manera en que el adventismo ha favorecido los procesos de incorporación de los grupos asháninkas al espacio regional y nacional.

Entre ellos, uno de los más interesantes es que elaboró Jeremy Narby (1989) dentro de su estudio acerca de los conceptos de territorialidad asháninka en la zona del Pichis (provincia de Oxapampa). Narby analiza la influencia que el discurso adventista ha tenido en el replanteamiento (secularización) de la visión de la tierra y en la formación de los líderes nativos. Sobre todo, por la experiencia de su *key informant*, Pérez Shuma, reconocido dirigente asháninka originario del Perené, quien, aunque crítico con el adventismo en el sentido de la pérdida de la cultura y conocimiento tradicional, reconoce el valor significativo que ha tenido la formación educativa adventista para la emergencia de un liderazgo capaz de enfrentar la creciente colonización del territorio por población foránea<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> Narby, J., *Visions of Land: The ashaninka and resource development in the Pichis Valley in the Peruvian Central Jungle*, Ph. Dissertation, Stanford University, 1989. Carlos Pérez Shuma, natural del Perené, participó de una migración masiva hacia el alto Pichis en 1948. Educado en el colegio de Nevati, hacia 1965, fue enviado por el misionero local a *aperturar* una escuela adventista en la zona de Quirishari, también en el Pichis, donde posteriormente se establecería como comunero.

Así, concluye Narby que si bien la aculturación propuesta por el adventismo es alienante en sentido antropológico<sup>24</sup>, reconoce, por un lado, el interés de los adventistas por asegurar la tierra y los recursos de sus neófitos (promoviendo la concesión de terrenos de parte del Estado en la parte alta de la cuenca del Pichis), y por otro, el valor que ha significado la formación educativa y autovalorativa dentro de las escuelas misionales «en tiempos que no habían ni indigenistas ni antropólogos»<sup>25</sup>.

En cuanto al tema de la organización política asháninka, Santos y Barclay (1995) han destacado la influencia de la práctica misionera adventista en la emergencia de los nuevos liderazgos que han venido surgiendo en la selva central peruana, un nuevo liderazgo que trascendía el modelo tradicional –circunscrito localmente en los grupos familiares extensos–, alcanzando un carácter supracomunitario:

«Este grupo de [jóvenes] dirigentes, que habían experimentado en el seno de la Iglesia Adventista formas de organización que trascendían el nivel de la localidad, contribuyeron grandemente a forjar las bases de un nuevo tipo de entendimiento entre los líderes indígenas locales, estableciendo los cimientos de la futura organización»<sup>26</sup> (nuestros corchetes).

En esta línea, tenemos también el aporte de Espinosa de Rivero (1997), quien en un trabajo exploratorio sobre la emergencia de las primeras organizaciones étnicas en la selva central, apunta el notable rol que ha jugado el misionado adventista en la formación de un nuevo tipo de liderazgo nativo integrado a la dinámica regional a consecuencia del otorgamiento de recursos y herramientas

---

<sup>24</sup> Cambiando el concepto y ritmo del trabajo tradicional, reordenando su organización comunal, a favor del desarrollo del concepto de familia nuclear y la división del trabajo según los sexos, y orientando a su progresiva inserción al espacio regional y nacional.

<sup>25</sup> «(...) the Adventist were, in their day, the only outsiders concerned with the well-being of asháninka people on such essential issues as land-rights (...) This was a period where notion of 'indigenous rights' was, to say the least, underdeveloped» (Narby 1989: 88). Del mismo modo, es importante la aclaración que hace el autor, desestimando la percepción común de entender a los misioneros como un grupo homogéneo, en el sentido de su rechazo por la cultura tradicional asháninka.

<sup>26</sup> Santos, Fernando y Frederica Barclay, *Órdenes y Desórdenes en la Selva Central. Historia y economía de un espacio regional*, IEP/IFEA/Flacso-Ecuador, Lima, 1995, p. 312.



políticas de parte de la institucionalidad adventista, lo que ha permitido a estos líderes relacionarse con el Estado y las diferentes instituciones y agentes presentes dentro de su territorio<sup>27</sup>.

#### Misioneros invisibilizados y la amenaza de la conspiración

Por lo general, más allá de estos intentos aproximativos, el desconocimiento de la historia y trascendencia del proyecto misionero en la selva central hace que muchos investigadores tomen la información recabada de sus entrevistados sin analizar la carga propia de la formación adventista; sobre todo si tenemos en cuenta que muchas de las experiencias misioneras y educativas de esta iglesia han sido aisladas y poco reconocidas. Así, por ejemplo, un informante cualquiera, aunque no presente empatía por la institucionalidad adventista, probablemente maneje dentro de su interpretación de las relaciones de su grupo étnico con los *otros* agentes externos presentes en su territorio mucha de la influencia cultural y religiosa adventista. Más aún, si estos informantes son los líderes o maestros de las comunidades –como usualmente ha ocurrido al momento de elegir a los informantes dentro del trabajo de campo etnográfico–, este tipo de influencia se hace más notorio.

Así, por ejemplo, en el trabajo de Rojas Zolezzi (1994) hay una narración sobre los centros de intercambio ritual (Manuel Gaspar, CC.NN. Guacamayo, Río Perené, junio 10 / 1986), relato sobre la visita de unos sheriiparis o sacerdotes asháninkas a la casa de Pachacámac –una divinidad tradicional–, donde a nuestro parecer se hace evidente referencia a la presencia misionera adventista:

---

<sup>27</sup> Espinosa de Rivero, O., *Ethnic Political Organizations of the Peruvian Amazon Region: the Yánesha and Asháninka Cases*, inédito, Lima, 1997. Sobre el surgimiento de los nuevos liderazgos políticos asháninkas y su relación con el adventismo, puede verse también: La Serna Salcedo, J.C. “Proyecto misionero y emergencia del nuevo liderazgo nativo en las experiencias organizativas asháninka de la selva central peruana”, en: *Theologica*, Vol. XX, N° 2, 2005, 220-270; Casanto Shingari, Raúl. “25 años de experiencia organizativa en la sociedad Asháninka del Perené”. *Balances Amazónicos: Enfoques Antropológicos*, CIAAP, Iquitos, 1985, pp. 226-35. Este último trabajo es un interesante ejercicio de memoria, elaborado por un importante líder asháninka de ascendencia adventista.

«Allá donde están ustedes son mortales. En cambio aquí no se conoce la muerte, no se ven dolores, no sabemos dormir, no anochece (...) les dijo que en esa tierra no se usaba la palabra asháninka, ni cuñado (aní) ni suegro (kokí) sino que se llamaba a todos hermano (iyé) y hermana (chooki). Les dice que se queden en ese lugar que les gustaría. Los hombres salieron para regresar a su pueblo. En el camino de retorno, encontraron el pueblo de sarampión. Allí se agrupaban todas las enfermedades (...) [un sheripiarí] llegó a donde las gentes a las que les llaman viciosas del masato piarentsi, los borrachos (...)»<sup>28</sup>  
(los corchetes son nuestros)

Entonces, ¿No podría tratarse Pachacamac más bien de la figura del misionero, en cuya estación es posible satisfacer nuevas necesidades materiales, espacio simbólico en el cual es entendible que el sentido de comunidad propuesta por el adventismo debe romper con los lazos parentales tradicionales (familia extensa), descartándola por una "hermandad cristiana", en la que por otro lado se fortalece el concepto de la familia nuclear pero donde la amenaza frente a las epidemias era un peligro recurrente durante gran parte del siglo XX?

Dentro de las descripciones de los misioneros este tipo de situaciones es recurrente. Muchos de los líderes asháninka que se aproximaban a las estaciones misioneras lo hacían con el fin de conseguir aquellos bienes y servicios que éstas ofrecían. Si bien no hemos encontrado información que indique, sino hasta la década de 1960, el otorgamiento exclusivo de recursos de la institución adventista para la compra regular de bienes a fin de repartirlos entre los neófitos, es claro que los asháninka, desde un principio, entendían estas misiones como un centro de intercambio y, sobre todo, de acceso a servicios médicos y educativos. Para ello, como era costumbre, llevaban algunos productos para el *cambio*, animales de monte, o algunos productos exóticos de la región, situación a su vez fomentada por el interés de la institucionalidad adventista en promover el principio de autosostenimiento de sus misiones —el "sostén propio"— por medio del pago de

---

<sup>28</sup> Rojas Zolezzi, E., *op. cit.*, pp. 72-73. Manuel Gaspar es el nombre de un antiguo maestro y misionero adventista asháninka, quien durante la década de 1950 impulsó la apertura de algunas escuelas en el Pichis. Se sabe que, posteriormente, se asentó en el Perené una vez iniciada la adjudicación de terrenos a las familias nativas. Guacamayo es una comunidad que tuvo en sus inicios un marcado liderazgo adventista.

diezmos y ofrendas, así como la progresiva monetarización de la economía de su feligresía. De igual modo, si bien la estancia de estos grupos en la base misionera era estacionaria –variando desde algunos días a semanas enteras–, su presencia era aprovechada por los misioneros, incentivando la predicación, especialmente sobre los líderes, quienes, en definitiva, decidirían la permanencia y futura conversión de su grupo familiar.

En otros casos la confusión es aún más notable. Por ejemplo el trabajo de Belén Soria, *Cuentos Asháninkas del Perené* (2001), dentro del Seminario de Historia Rural Andina de la Universidad de San Marcos. En este caso, la autora transcribe una serie de narraciones, rescatadas de la memoria del líder y profesor asháninka Enrique Casanto, sin tomar en cuenta la formación y convicción religiosa de su relator<sup>29</sup>. Ello ocasiona que el texto esté compuesto –a diferencia de lo expresado en su título–, de una serie de narraciones a manera de historias aleccionadoras donde queda clara la esencia moral adventista y de donde es posible rescatar una serie de características “negativas” propias del comportamiento tradicional de los asháninka, criticadas por los misioneros adventistas, tales como la “ociosidad”, la poligamia, la “marginalidad del viejo” (el guerrero, el hechicero, el antropófago), el consumo de animales “impuros” (insectos, larvas, peces sin escamas), la desnudez, etc., promoviendo valores propios del adventismo, como la división del tiempo en horas de trabajo y descanso, cambios dietéticos drásticos y la búsqueda de intimidad en las relaciones entre cónyuges<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> Casanto, E. y M. Belén Soria, *Cuentos Asháninka del Perené*, UNMSM, Lima, 2001. Enrique Casanto Shingari, natural del Pichis, es hijo de adventistas, Eliseo Casanto Cárdenas (de Sutziki) y Mónica Shingari Pérez (de Marankiari), nieto a su vez, del reconocido dirigente David Shingari. Fue educado dentro del “Colegio Industrial Adventista de Nevati”, espacio formativo de la mayoría de líderes asháninka del Perené que emergen bajo el contexto de lucha por la tierra a partir de la década de 1960.

<sup>30</sup> «En un principio, nos dice Casanto en sus relatos, todos los animales fueron personas, y solo perdieron su apariencia humana cuando adoptaron hábitos y costumbres que infringían las normas consuetudinarias de la comunidad, o incluso por propia decisión en el afán de conseguir poderes o virtudes mágicas», en: Casanto y Soria, *op. cit.*, p. XIII.

De otro lado, si bien la crítica a las organizaciones religiosas de origen evangélico que desarrollan actividades misioneras en la Amazonía ha estado referida, usualmente, a la influencia perniciosa que éstas ejercen sobre la cultura tradicional y por la alienación individual del indígena que se ve inserto dentro del sistema económico/cultural occidental:

«La presencia misionera ha significado muy a menudo, a los ojos de los antropólogos una imposición de criterios y patrones extranjeros a las sociedades indígenas, para ellos el contenido etnocéntrico de la actividad evangelizadora es un componente de la ideología colonialista, a menudo disimulada (...) En el plano espiritual, según la distinción conocida y aplicada en la Amazonía, los misioneros se encuentran frente a una acusación grave (...) [desarrollar] una actividad esencialmente discriminativa, carácter que proviene de una reacción hostil a las culturas indígenas, concebidas como paganas y heréticas»<sup>31</sup> (nuestros corchetes).

Durante mucho tiempo existió otro tipo de acusaciones, en referencia a la significativa relación existente entre sus directivos y misioneros con organizaciones e instituciones del gobierno norteamericano presentes en el país. En algunos casos, inclusive, se ha llegado a asumir que tales agrupaciones religiosas son en realidad simples fachadas que manifiestan una clara actividad política pronorteamericana<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> Castonguay, Luis, *Se les creía paganos*, Vicariato San José del Amazonas, Lima, 1973, p. 53-54. Planteamiento comunmente repetido en las críticas a la actividad misionera entre los indígenas de toda América Latina: «La obra evangelizadora de las misiones religiosas en la América Latina corresponde a la situación colonial imperante, de cuyos valores está impregnada. La presencia misionera ha significado una imposición de criterios y patrones ajenos a las sociedades indígenas dominadas, que bajo un manto religioso encubren la explotación económica y humana de las poblaciones aborígenes. El contenido etnocéntrico de la actividad evangelizadora es un componente de la ideología colonialista (...) En virtud de este análisis llegamos a la conclusión de que lo mejor para las poblaciones indígenas, y también para preservar la integridad moral de las propias iglesias, es poner fin a toda actividad misionera» En: *Primera Declaración de Barbados: Por la liberación indígena*, 30 de enero de 1971.

<sup>32</sup> Teniendo en cuenta que en casi todos los casos dichas organizacioens religiosas tienen origen y reciben financiamiento desde los EE.UU.

El caso más significativo, en este sentido, viene a ser el Instituto Lingüístico de Verano (ILV)<sup>33</sup>, institución que cuenta con notable influencia dentro de varios países latinoamericanos y que, para el caso peruano, durante la segunda mitad del siglo XX lideró la política estatal con relación a la aculturación de los pueblos nativos de la Amazonía, a partir del desarrollo de programas de educación bilingüe. Si bien la relación interinstitucional entre el ILV y los organismos del gobierno norteamericano nunca han podido ser comprobadas, es claro que estos misioneros norteamericanos han servido de varias formas a la política internacional de su gobierno. Sobre esta situación, anota David Stoll:

«Para la embajada norteamericana [en Lima] el ILV constituye una institución valiosa. Lo es porque de surgir problemas supuestamente vinculados a la seguridad nacional estadounidense en cualquier grupo nativo de la amazonía peruana [o mejor dicho, en alguna región del espacio amazónico peruano], se sabe que allá se cuenta con norteamericanos confiables que tal vez estén dispuestos o puedan ser forzados a proporcionar consejos. Es por esta razón que se puede decir que mientras que el ILV no es una fachada de la CIA, sí constituye un recurso o apoyo para la política exterior del gobierno norteamericano»<sup>34</sup> (nuestros corchetes).

Esta forma de explicar el fin político de las actividades filantrópicas del ILV y otras instituciones religiosas de origen norteamericano, planteada dentro de las tesis *conspiracionistas* como la argumentada por Stoll, fue generalizada para todas las organizaciones cristianas presentes en los países latinoamericanos. Para el caso de la Amazonía peruana, dicha perspectiva crítica sigue teniendo vigencia en nuestros días, acrecentándose bajo coyunturas específicas y en períodos de emergencia de conflictos sociales y políticos. Las críticas a las actividades del

---

<sup>33</sup> El Instituto Lingüístico de Verano (ILV o SIL, en sus siglas en inglés), es una institución científica y filantrópica dedicada a la educación bilingüe y a la traducción de textos a los idiomas nativos (especialmente la Biblia) estrechamente relacionada a las actividades misioneras del *Wycliffe Bible Translators*, una institución cristiana de corte fundamentalista que desde la década de 1930 se especializa en desarrollar su actividad evangélica en países dependientes de la política norteamericana. Sobre el ILV y su actividad en América Latina véase: Stoll, David, *Pescadores de hombres o fundadores de un imperio*, DESCO, Lima, 1985; y Aguirre B. Gonzalo, "El Instituto Lingüístico de Verano", en: *América Indígena*, año XLI, N° 3, 1981, pp. 435-61

<sup>34</sup> Stoll, David, "¿Qué hacer con el ILV?", en: *Amazonia Indígena*, año 7, N° 13. Oct / 1987. p. 4.

*Instituto* serán imputadas a todas las misiones presentes en la región, aún sin importar la procedencia de sus miembros o los fines asociados a sus actividades:

«La evangelización propuesta por el ILV y otras misiones del protestantismo en la Amazonía comportan de hecho una *proposición de modelo de sociedad*, con una perspectiva económico-social, política y cultural bien precisa. La evangelización frente a una realidad histórica deviene ideología y ésta se inscribe en el modelo de desarrollo del *capitalismo dependiente*, modelo que no es ajeno a la burguesía intermediaria que controla el Estado peruano. Así, la propuesta del protestantismo fundamentalista deviene una propuesta de evangelización que coadyuva la ideología del colonialismo interno»<sup>35</sup>

Si bien parecería poco riguroso afirmar la existencia de una relación interinstitucional entre el ILV y las agencias del gobierno norteamericano, por otro lado, es necesario reconocer el contacto entre los directivos de dichas organizaciones, la religioso/filantrópica y la político/militar. Pero esta relación estrecha no es algo reciente ni específico al ILV. Para el caso de la iglesia adventista sus miembros han mantenido, desde el inicio de su actividad misionera en el país, estrecha relación con su embajada, condición indispensable que les habría de asegurar cierta protección dentro de un contexto aún de intolerancia y represión de parte de sectores conservadores y ultramontanos. Hay que tener presente que, por otro lado, estos misioneros compartían los mismos espacios y servicios con los otros miembros de la colonia norteamericana en el Perú: empresarios, ingenieros, agregados diplomáticos y militares (la embajada, sus medios informativos, sus espacios de ocio, la clínica angloamericana). Más bien, sería poco probable –y sospechoso– que no existiese contacto entre ellos. De igual modo, compartían la misma visión con relación al progreso y civilización necesarios para modernizar la cultura de estos pueblos y, posteriormente, compartirían también un marcado anticomunismo ideológico.

En esta línea encontramos trabajos notablemente tendenciosos. Es el caso de los textos de Aranda de los Ríos (1978) y de Aranda de los Ríos y Sotomayor

---

<sup>35</sup> Marín González, J., “Los protestantes y los indígenas. Estado y misiones en la selva peruana”, en: *Iberoamericana, Nordic Journal of Latin American Studies*, Vol. XIX, Nº 2, 1989, p. 36.

(1979) quienes, hacia fines de la década de 1970, elaboraron análisis sociológicos de la comunidad asháninka de Marankiari –la experiencia misionera más destacada del adventismo en la selva central hasta la actualidad–, reconociendo la importancia que alcanzaba el adventismo en dicha población, critican el modelo de vida y la influencia que ejerce su doctrina religiosa sobre los individuos, las restricciones y la influencia foránea, como un modelo de aculturación alienante:

«La obligación de asistir diariamente al templo para participar en actos religiosos es una forma de mantener a la población bajo un continuo bombardeo ideológico cuyo mensaje central es “la segunda llegada de Cristo” incentivando de esta manera la despreocupación social hacia problemas concretos de los individuos y la comunidad»<sup>36</sup>.

Al mismo tiempo, los autores asumen la influencia perniciosa que la doctrina adventista ejerce sobre la población asháninka al entrar en contradicción con el propio modelo de subsistencia desarrollado por los indígenas con relación a los recursos del bosque y el río:

«Nos encontramos ante una CC.NN. completamente desnaturalizada donde todas las actividades humanas están normadas por una drástica legislación. En cuanto a la dieta alimentaria se refiere, se halla rigurosamente reglamentada (...) Ello conlleva a que los nativos no consuman proteínas. Teniendo en consideración el bajo nivel económico de la población se presenta un alarmante cuadro de desnutrición en donde la anemia y la TBC alcanzan proporciones exorbitantes»<sup>37</sup>.

De su lado, Aranda (1978) reconoce que la población de Marankiari estaba compuesta por diversas familias asháninkas que se concentraron a partir de la escuela que la misión adventista ofrecía a los neófitos, admitiendo la importancia de la labor educativa, pero no reconoce el aporte misionero en dicha causa. Enaltece la lucha de los profesores y líderes nativos en defensa de la tierra frente a la penetración colona sin reconocer la procedencia de éstos. Resalta las iniciativas de los comuneros para enfrentar el proceso de pauperización, propia de

---

<sup>36</sup> Aranda de los Ríos, R. y C. Sotomayor, *op. cit.*, p. 24.

<sup>37</sup> *Idem*, pp. 22-23.

su inserción al mercado regional y nacional, gracias a la formación del *Comité de Comercialización*, sin detenerse a reflexionar sobre su constitución e influencias organizativas y, sobre todo, apunta la alienación a la que son víctimas los nativos de Marankiari, por la influencia religiosa adventista, aún cuando sus informantes son los principales líderes religiosos de la comunidad<sup>38</sup>.

## Metodología

El trabajo de recopilación de información se realizó en diferentes etapas. Primero, la compilación y análisis de la documentación escrita, visual y audiovisual existente sobre la experiencia misionera adventista en la Amazonía peruana, especialmente en la selva central, en el período comprendido entre 1920 y 1990. Para ello, recurrimos a una serie de colecciones y bibliotecas privadas y públicas en busca de documentos elaborados por la institucionalidad adventista (documentos oficiales, libros de actas de las misiones y escuelas locales, informes y memorias de misioneros, revistas denominacionales), así como los textos científicos y estudios aplicativos (etnografías, informes de campo) que han anotado, de manera tangencial, la presencia adventista en la región. Mucha de esta documentación fue luego confrontada con la información recabada en diversas entrevistas y conversaciones informales que entablamos con algunos científicos sociales con experiencia de campo entre los asháninkas. Para ello recurrimos al Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP), al Instituto del Bien Común (IBC), a la Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), a la Biblioteca Central y Fondo Reservado

---

<sup>38</sup> Aranda de los Ríos, M. *Marankiari: una Comunidad Campa en la Selva Peruana*. UNMSM, Lima, 1978. El autor recoge información de Ernesto Villegas, maestro adventista asháninka y Mariano Chaiña Poma, maestro de Kimariaki-Marankiari entre 1941 y 1962. Chaiña llegó al Perené hacia fines de la década de 1930, como parte de un grupo de colonos adventistas puneños enganchados por Samuel Condori, misionero y maestro aymara establecido en la región. Sobre el desarrollo de la actividad educativa adventista durante las décadas de 1960 y 1970, cabe destacar el trabajo de Rubén Castillo, *La etnia campá y los problemas de su integración a la educación y cultura nacionales*, Tesis de Doctor en Ciencias de la Educación, U.N.E., Lima, 1974, texto que analiza, desde la perspectiva de un creyente adventista, el valor de la actividad misionera en la zona del alto Perené, como promotora de valores modernos y herramientas eficaces para fomentar la integración de los nativos adventistas a la vida nacional.



de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM), y a la Biblioteca del Instituto Riva Agüero (IRA).

Una segunda etapa consistió en el trabajo de campo etnohistórico. Para ello recorrimos, en diversas oportunidades entre el 2003 y el 2008, algunas comunidades y agrupaciones asháninkas en el alto Perené y algunas poblaciones colonas de Chanchamayo, reconocidas por la influencia que el adventismo sigue ejerciendo entre sus miembros hasta la actualidad<sup>39</sup>. En estas visitas pudimos recopilar una serie de entrevistas e historias de vida focalizadas con individuos que, de diversa manera, han venido participando de la práctica misionera adventista, como parte de la feligresía, como maestros o misioneros. Además, en Lima nos reunimos con misioneros y pastores de la iglesia que han desarrollado actividades entre los asháninka. Para ello la Universidad Peruana Unión (UPeU) y la sede central de la Asociación Unión Peruana Sur, en Miraflores, sirvieron de centro de operaciones, por ser los espacios institucionales en los cuales concentran sus actividades muchos de los misioneros y dirigentes adventistas a nivel nacional.

Asimismo, hacia julio del 2004 viajamos a la selva central acompañando una comitiva evangelística adventista. Se trataba de una campaña de reavivamiento religioso que desarrollaría dicha iglesia a fin de reafirmar su presencia en la región. La campaña fue denominada "*Por las huellas de Fernando Stahl*", en memoria de su misionero pionero en la región, uno de los más reconocidos dentro de la historia misionera institucional a nivel mundial. La empresa constaba, en el territorio correspondiente a esta región, de seis paradas en igual número de ciudades, que corresponden políticamente a las provincias de Satipo y Chanchamayo, en Junín<sup>40</sup>. El acto central de cada parada constituiría una reflexión teológica dirigida por el pastor Alejandro Bullón Paúcar, reconocido por

---

<sup>39</sup> Las agrupaciones asháninkas del alto Perené visitadas durante el trabajo de campo entre el 2003 y el 2008 fueron Bajo Marankiari, la CC.NN. de Churingaveni, la CC.NN. de Mariscal Cáceres-Metraro, así como algunos grupos e iglesias adventistas en los poblados colonos de San Luis de Shuaro y Río Seco (Chanchamayo) y Pampa Silva (Perené)

<sup>40</sup> San Martín de Pangoa, Mazamari, Satipo, Pichanaki, Villa Perené y La Merced.

su elocuencia dentro de la feligresía latinoamericana e hispana en los Estados Unidos, gracias también a una amplia campaña de *merchandising*.

Nuestra participación conjunta partía de la necesidad de justificar nuestro proyecto de tesis confrontándolo con la realidad. Considerábamos que esta era una gran oportunidad para observar el nivel de convocatoria que alcanzaba el adventismo en la actualidad. Y no estuvimos errados. Por espacio de una semana pudimos percatar por cuenta propia el altísimo nivel de convocatoria que esta iglesia sigue despertando entre la población de la selva central. Poblaciones enteras que virtualmente paralizaban sus actividades para asistir a los servicios religiosos, participación activa de autoridades políticas locales, bautismos masivos y, sobre todo, el ambiente marcado por el interés general eran aspectos notablemente rescatados dentro de nuestra observación. No solo eso, la comitiva oficial que dirigía la “caravana”, hizo una variante en su recorrido, llegando sorpresivamente a la comunidad de Marankiari Bajo, su experiencia misionera más exitosa entre los asháninka del Perené, lugar donde, por cierto, el conferencista Bullón Paúcar, había trabajado de misionero entre 1972 y 1974. Esta fue también la primera oportunidad en que visitamos esta comunidad, percatando de inmediato la influencia que el adventismo mantiene entre sus habitantes.

Por último, realizamos dos visitas a Puerto Bermúdez, en la provincia de Oxapampa, durante los meses de marzo y julio del 2005, extendiendo interesantes conversaciones y entrevistas a autoridades locales y líderes de la iglesia adventista, tanto en la ciudad como en algunas comunidades de la zona. Gracias al apoyo del pastor José Luis Tinoco, director del distrito misionero de Puerto Bermúdez, fuimos estupendamente recibido en las comunidades nativas de Redención-Nevati, Nuevo Nevati, Miritiriani, Aguachini y Quirishari.

## División en capítulos

El texto de la tesis está dividido en cuatro capítulos. En el primero ofrecemos un acercamiento general a la Iglesia Adventista del Séptimo Día, desde sus orígenes como movimiento de reavivamiento cristiano en el siglo XIX, sus creencias y doctrinas fundamentales, así como la importancia del sentido misionero para su organización. Luego, continuamos con la historia de sus actividades en nuestro país, el inicio de sus misiones indígenas en el Altiplano y el desarrollo de su institucionalidad en el resto del país. Por último, continuamos explicando la estructura institucional del adventismo en el mundo y la división de los territorios misionales en nuestro país. Entendemos que esta información es fundamental para entender las estrategias utilizadas para la evangelización en la selva central y el impulso desde la institucionalidad adventista a la expansión misionera en la región durante todo el siglo XX.

El segundo capítulo ofrece una reconstrucción histórica a la experiencia misionera en la selva peruana durante el siglo XX, al tiempo que otorgamos una periodificación que permite entender el proceso de establecimiento y consolidación de las actividades misioneras y pastorales adventistas entre los asháninkas, desde su arribo al Perené hasta su posterior expansión por los demás valles de la selva central. Este capítulo incluye un análisis de los diversos frentes de conflicto que ha debido enfrentar el adventismo a fin de asegurar su crecimiento entre la población asháninka, desde la Colonia del Perené, los misioneros franciscanos, los patrones extractivos, los antropólogos y funcionarios estatales, así como los grupos políticos, todos ellos críticos a la presencia adventista, así como la “competencia” que ha significado la aparición de otras iglesias evangélicas que desarrollan la misma práctica misionera.

En el siguiente capítulo analizamos la reorganización del espacio social asháninka a partir de la actividad misionera adventista. Comenzamos explicando la importancia de la labor educativa para la emergencia del nuevo liderazgo, así

como la influencia adventista en las nuevas organizaciones políticas indígenas vigentes hasta la actualidad, tanto en el Perené como en el Pichis. Continuamos explicando la relación del proyecto misionero en los procesos de lucha por la tierra en los que se involucran los nativos –desde las concesiones a los programas de titulación de tierras–, así como en su incorporación a los circuitos mercantiles y productivos regionales y nacionales. Terminamos este capítulo analizando los espacios de confrontación que surgen en la selva central en relación al nuevo liderazgo indígena. En este sentido, destacamos la respuesta asháninka frente a la violencia política que emergió en su territorio a partir de mediados de 1960 con el levantamiento del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) y el desarrollo del accionar guerrillero de su columna Túpac Amaru en la región. En tal sentido, analizamos la manera en que la idiosincrasia propia del adventismo y las herramientas prácticas otorgadas a los asháninka dentro del proyecto misionero, significó el punto de inflexión que habría de caracterizar las relaciones entre este nuevo liderazgo indígena y los grupos insurgentes presentes en la selva central.

En el capítulo final analizaremos los límites de la aculturación religiosa a partir de la permanencia de las prácticas religiosas tradicionales en las misiones y comunidades adventistas. Para ello, presentaremos las diversas maneras en que las acusaciones de brujería y de prácticas de curanderismo y shamanismo han sido reportadas e interpretadas por el adventismo dentro de las estaciones misioneras y comunidades nativas de la selva central peruana. En tal sentido, ofrecemos una revisión de la diversa bibliografía adventista que detalla la recurrencia de este tipo de fenómenos al interior de la sociedad asháninka desde una perspectiva misionera y pastoral; es decir, como el “enemigo” que debe enfrentarse dentro de la actividad evangelizadora y aculturadora. Del mismo modo, resulta pertinente ofrecer una explicación de los motivos que han influido en la permanencia de estas creencias dentro de las comunidades nativas y, sobre todo, dentro de la mentalidad religiosa de los grupos e iglesias adventistas, las que, supuestamente, tendrían que haber asumido una ética y compromiso cristiano y ascético.

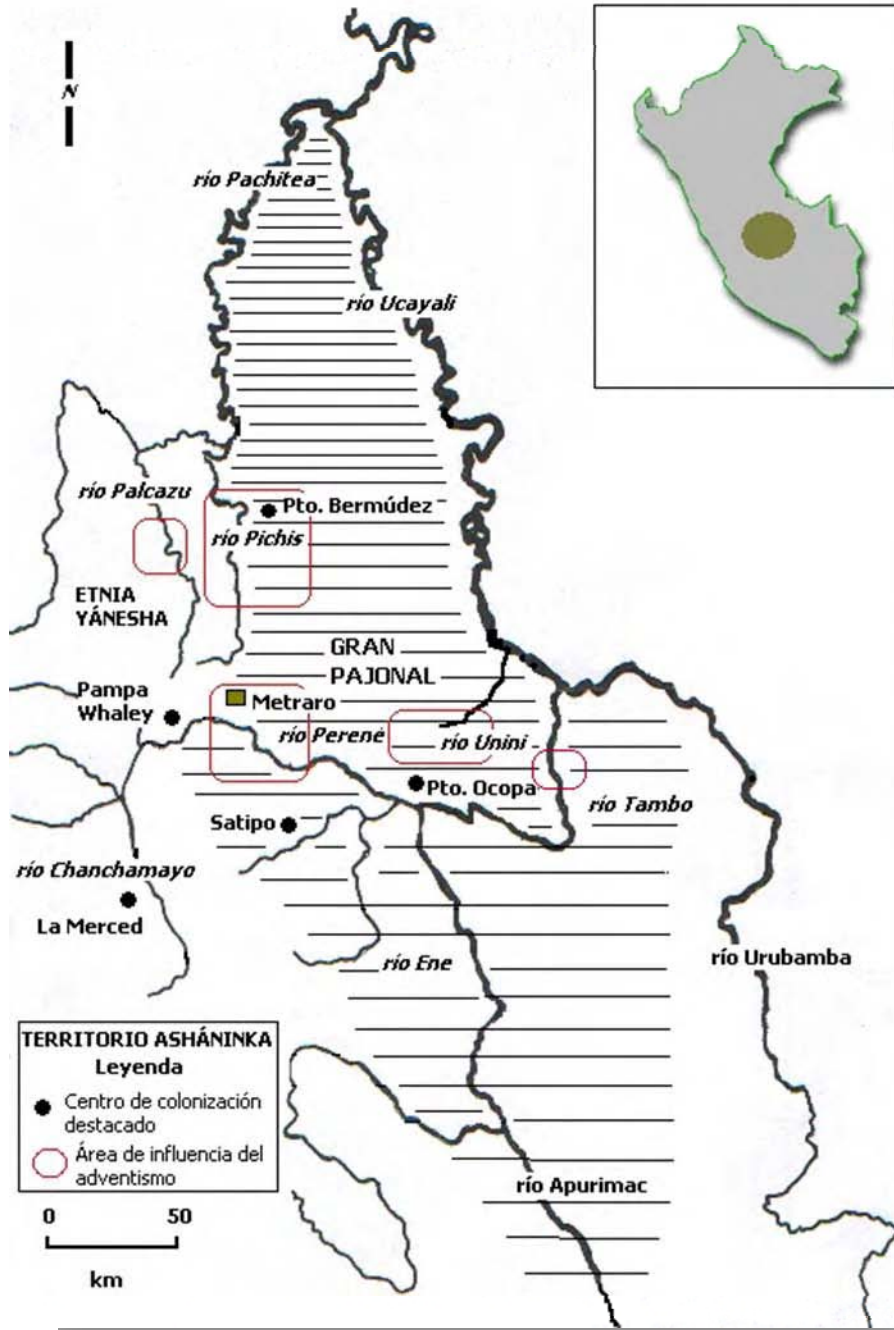
MAPA 1

Actual división de los campos misionales de la iglesia adventista en el Perú.  
Territorios de la Unión Peruana Norte y Unión Peruana Sur



MAPA 2

Territorio Asháninka – zonas de influencia adventista



## Capítulo I

### La presencia misionera e institucional adventista en el Perú

#### 1.1 Doctrina y orígenes de la actividad misionera adventista mundial

La Iglesia Adventista del Séptimo Día nace, hacia mediados del siglo XIX, como un movimiento de reavivamiento religioso al interior de algunas iglesias tradicionales norteamericanas. El nombre deviene de sus dos principios doctrinales básicos: adventistas, por la creencia en el inminente retorno del mesías a la tierra –el advenimiento o segunda venida de Cristo–; así como su convicción en que el día del descanso cristiano es el sábado (*Sabbath*), séptimo día dentro de la historia bíblica de la Creación.

El movimiento se originó en las profecías de William Miller (1782-1849), miembro de la Iglesia Bautista de Nueva York, quien, luego de un tiempo de estudio de los textos bíblicos, concluyó en que el fin del mundo estaba próximo, ante lo cual los creyentes cristianos debían prepararse a fin de alcanzar la salvación eterna. La prédica de la parusía o retorno del mesías al mundo, desarrollado por Miller dentro de varias congregaciones religiosas, suscitó que, al poco tiempo, el grupo de creyentes se convirtiera en un amplio movimiento de revitalización, sobre todo entre feligreses de Nueva Inglaterra, al noreste de los Estados Unidos<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> Diversas fuentes llegarán a afirmar que, durante el período de mayor apogeo –hacia 1843 y 1844, fecha anunciada para la parusía–, entre 50 mil y 100 mil creyentes se agruparon alrededor de Miller y sus profecías milenaristas. Sucedió que el esperado fin de los tiempos no aconteció, por lo cual el movimiento empezó un proceso de disolución. Miller, quién hasta este punto había declarado su negativa a formar una nueva secta, limitándose a proclamar a todos los creyentes, sin distinciones denominacionales, la proximidad del segundo advenimiento, se verá obligado a anunciar la fundación de una nueva agrupación a fin de *preparar el campo* para el regreso del mesías. En esta ocasión, no establece una fecha exacta para la parusía, aunque se considera que tal acontecimiento es innegablemente próximo. Sobre los inicios del adventismo y sus principios doctrinales, véase: Viera Rossano, J.C., *La Iglesia y el Mundo*, Ed. SALT, Buenos Aires, 1990, pp. 38-73; From, Le Roy, *Movement of Destiny*, Review and Herald Publishing Ass, Washington D.C., 1971.

Un segundo momento en la historia del adventismo se centra en la actividad profética de Ellen Gould Harmond [Ellen G. White (1827-1915)], figura descollante que salvaría al movimiento de su desintegración. Los líderes adventistas la consideraron una profetisa, *favorecida* por Dios con numerosas visiones y revelaciones divinas, punto del cual habrían de apoyarse a fin de fijar los puntos básicos de la doctrina y organización de la iglesia, evitando los diversos tipos de fanatismos y radicalismos presentes como herencia de la agrupación adventista inicial<sup>42</sup>.

Uno de estos aspectos doctrinales viene a ser el sentido misionero, *la obra* que tiene la iglesia como tarea pendiente a fin de *preparar el campo* para el retorno del mesías al mundo. Desde este momento, la actividad misionera vino a constituir el sentido esencial de la existencia del adventismo como organización religiosa, impulsando la expansión progresiva de la labor evangelizadora a nivel mundial, entendiéndose que la parusía sólo tendrá lugar una vez que la humanidad en su totalidad haya recibido el mensaje cristiano<sup>43</sup>.

De esta manera, el término misión adquiere un doble sentido. El primero, referido a la unidad básica en la cual se produce la división territorial a fin de distribuir el trabajo evangelizador –forma corta de decir estación misionera (*mission station*)–. El segundo, como concepto teológico, referido a *la misión* encomendada por Jesucristo a su iglesia en la tierra –de la cual el adventismo se

---

<sup>42</sup> Las doctrinas religiosas del adventismo se resumen en 22 puntos que componen el Manual de la Iglesia. Defienden la trinidad divina, la deidad de Jesucristo, la esperanza en un próximo segundo advenimiento del mesías, la salvación como gracia de Dios, el valor fundamental del decálogo bíblico, una estricta moralidad, la temperancia en la alimentación y la modestia en el vestido. Asimismo, reclaman que la biblia es la única regla de fe cristiana. Se acepta que el bautismo debe ser alcanzado por inmersión, luego de la conversión del creyente –por lo cual es inaceptable su ejecución en niños o en adultos no preparados–. Institucionalmente, la iglesia se mantiene por medio del pago de los diezmos y ofrendas que son una obligación de todo creyente con la obra misionera.

<sup>43</sup> El adventismo sostiene que la naturaleza del hombre es mortal y que la inmortalidad del ser solo habrán de alcanzarla los “justos” en el tiempo de la parusía. En ese momento, los muertos que se mantienen en estado de inconciencia habrán de resucitar a la vida plena. Luego del reinado de Jesucristo durante mil años en la tierra, será el momento del juicio final, tiempo de purificación de la creación, durante el cual Dios destruirá a los pecadores y al “Señor del mal” (el demonio judeocristiano).



considera heredera y remanente verdadero—, la reproducción del mensaje cristiano por todo el mundo, «a todas las naciones, en todas las lenguas» (Mateo 24: 14)<sup>44</sup>. Tal interpretación teológica explica, a su vez, un aspecto trascendental dentro de su propuesta misionera: el énfasis de su actividad sobre minorías o grupos sociales alejados de la cultura occidental, priorizando, en algunos momentos de su historia institucional, la conversión al adventismo de los pueblos ajenos a la tradición cristiana: inicialmente los indígenas norteamericanos, para luego proseguir entre los pueblos asiáticos, africanos y latinoamericanos<sup>45</sup>.

«La razón de la misión mundial no es algo adicional al trabajo regular de la iglesia. La obra de Dios es una, la obra alrededor del mundo. El mensaje del evangelio no habrá completado su propósito (...) hasta haber alcanzado todas las tierras. “El campo es el mundo” (Mateo 13: 38) Nuestra obra es llevar el mensaje de salvación a todos los pueblos. Ese es el propósito de cada conferencia, de cada iglesia, de cada creyente. Cada pensamiento, oración, plan y esfuerzo por la causa de Dios debe llegar (...) a los confines de la tierra. Cada tribu y lengua es nuestro objetivo» (nuestra traducción libre)<sup>46</sup>.

Dentro de esta propuesta misional, se entiende que Latinoamérica es un territorio aún por evangelizar, sobre todo alrededor de su población indígena y mestiza, cuya religiosidad sincrética/híbrida, manifiesta en los ritos, creencias y festividades propias del catolicismo popular, es entendida simplemente como paganismo – manifestación de la presencia del demonio en el mundo—. Será justamente esta población el blanco misionero sobre el cual el adventismo habrá de dirigir la mayor

---

<sup>44</sup> El inicio de la actividad misionera mundial se desarrolló progresivamente, entre fines del siglo XIX e inicios del XX. Luego de expandirse en Norteamérica, el adventismo se establece en Europa desde la década de 1860. En América del Sur y el Caribe se inicia hacia 1880, al mismo tiempo que en China. Su expansión en el África y Alaska comienza en la década de 1900, mientras que a las naciones del Océano Índico llegan hacia 1910. Sobre el desarrollo del concepto de misión y los inicios del misionado mundial adventista, ver: Spicer, W.A., *Our story of Missions*, Pacific Press Publishing Ass, California, 1921; Whitefield, Arthur, *Origin and History of Seven Day Adventist. A revision of the books captians of the Host and Christ's Last Legion*, vol. IV; Review and Herald Publishing Ass., Washington D.C., 1962.

<sup>45</sup> Sobre los inicios del adventismo en América Latina, ver: Viera Rossano, J.C., *Los adventistas del Séptimo Día en América Latina: Inicios, crecimiento y desafíos*, Tesis de Doctor en Misiología, School of World Mission, 1993, pp. 2-13; Spicer, William (1921).

<sup>46</sup> Spicer, William, *op.cit.*, p. 11.

parte de sus recursos y gracias al cual habrá de alcanzar su mayor expansión durante gran parte del siglo XX.

Al mismo tiempo, dentro del contexto de modernización periférica de fines del siglo XIX –manifiesto en el desarrollo de las comunicaciones y el acortamiento de las distancias por medio del ferrocarril, el telégrafo y las embarcaciones a vapor–, puede entenderse el significado que tenía para el adventismo el desarrollo de sus misiones alrededor del mundo colonial europeo –Asia, África u Oceanía–, asumiendo que, dentro de su construcción teológica, tales "signos de los tiempos" modernos, podían interpretarse como señales divinas que preparaban el camino para la propagación del *mensaje* a través del adventismo. En palabras de William Spicer, presidente de la Conferencia General Adventista y uno de los principales promotores del misionado mundial adventista:

«En el progreso de los descubrimientos geográficos, en la expansión del comercio en todas las tierras, en el desarrollo de nuevas agencias para viajes rápidos y para una veloz diseminación de las noticias, y el impulso progresivo dado a todas las agencias misioneras, vemos una mano divina preparando el camino para que el mensaje del evangelio sea llevado rápidamente a todos los pueblos en este tiempo de la hora del juicio» (nuestra traducción libre)<sup>47</sup>.

El adventismo se proclama como el remanente verdadero de la iglesia de Cristo en la tierra, legataria de la Reforma Protestante, la cual cree ya ha sido superada. Teológicamente, se reconocen como protestantes (herederos de la Reforma del siglo XVI), evangélicos (porque se adscriben a los evangelios), fundamentalistas (porque basan su fe en los fundamentos bíblicos) y escatológicos (porque están a la espera del inminente retorno del mesías)<sup>48</sup>.

En relación a la ética manejada por la iglesia, la norma de vida impuesta por el adventismo a los nuevos creyentes es bastante rigurosa. Hay un cambio

---

<sup>47</sup> Spicer, William, *Op. cit.*, p. 85.

<sup>48</sup> Merling Alomía Bartra, teólogo adventista. Entrevista personal, 12 de agosto del 2007.

profundo en los hábitos cotidianos, desde el manejo del tiempo, la alimentación, la salud del cuerpo y la vida en comunidad. Se entiende que del cuidado de dichos aspectos de la vida depende la preparación del cuerpo y alma del individuo a fin de alcanzar la salvación<sup>49</sup>.

Para el impulso de sus actividades misioneras ha sido fundamental el desarrollo de servicios sociales y medios informativos denominacionales. En principio, las publicaciones adventistas eran editadas en los EE.UU. y enviadas a los diferentes territorios donde se desarrollaba la obra misionera. Es el caso de la Revista *The Second Adventh and Sabath Herald*, fundada en 1850 y que hasta la actualidad sigue siendo el principal medio de información de la iglesia. Dos años más tarde se inicia la publicación de *Youth's instructor*, revista dedicada a la juventud. Ese mismo año se crearon las escuelas sabáticas que, para 1878 sumaban más de 120 en los EE.UU. A estas instituciones le sigue la fundación de centros de asistencia médica, así como escuelas primarias y colegios. Luego se crean las *Sociedades para la Juventud*, con el nombre de *Misioneros Voluntarios* las cuales, en los años iniciales del misionado mundial, fueron suministrando la totalidad de misioneros a los *nuevos campos* abiertos por la iglesia alrededor del globo.

A medida que las actividades de la iglesia se van institucionalizando se crea una *Sociedad Misionera* –encargada del proselitismo en las familias, la organización de estudios bíblicos y publicaciones– y una sociedad de beneficencia femenina, denominada hasta la actualidad Dorcas. En 1941 se crea una comisión para el proselitismo radial. Así, en 1948 la emisora eclesial *La Voz de la Profecía* inicia sus transmisiones semanalmente y, a partir de su estructura, aparecieron

---

<sup>49</sup> La feligresía tiene el deber de dedicarse al estudio constante de la biblia y la oración, mantener una vida austera y ascética, la observancia rigurosa del descanso sabático y la celebración del culto. Creen en la *temperancia*, distinguiendo entre alimentos puros e impuros (tomado de Lev. 11 y Dt. 14), por lo cual se abstienen del consumo de toda bebida alcohólica, tabaco y estupefacientes. Desalientan el consumo de te, café, estimulantes. Tampoco comen carne de cerdo ni de animales sin pezuña o peces sin escamas. Asimismo, consideran que la reforma sanitaria es parte integral a al salvación del individuo.

experiencias similares en América del Sur y Central. En el caso europeo, hacia 1949 aparece *La Voz de la Esperanza*.

«Aunque la Iglesia cumple su misión a través de diversas funciones, se espera que éstas siempre sirvan al propósito original y exclusivo de ser agentes de la obra de redención. Las instituciones educativas y médicas, los hogares de ancianos y orfanatos, si son identificados como “cristianos” se entiende que están colaborando con el cumplimiento de la misión de la iglesia en el mundo, y por lo tanto forman parte de su estructura misionera»<sup>50</sup>.

La actividad de estas instituciones ha sido fundamental para consolidar la presencia adventista en diferentes partes del mundo. Se sabe, por ejemplo, que la labor asistencialista y educativa jugó un rol muy importante dentro del crecimiento de su feligresía en algunas partes de Sudamérica, en especial en el Altiplano. Conjuntamente con ello, también se promovieron publicaciones con noticias misioneras locales y regionales<sup>51</sup>.

## 1.2 Historia del adventismo en el Perú

La historia de las religiones en el Perú, así como la propia misiología adventista, reconocen el inicio de las actividades de la iglesia en nuestro país en íntima relación a dos factores sociales y políticos. En principio, el desarrollo de un proyecto misionero indígena que presentaba una propuesta filantrópica promotora de un evangelismo contextualizado a la realidad del indígena peruano, en el cual primará la labor educativa y sanitaria. En este punto, la experiencia adventista en el Altiplano aparece como la primera experiencia en la cual una organización

<sup>50</sup> Viera Rossano, J.C., *La Iglesia y el Mundo*, Ed. SALT, Buenos Aires, 1990, p. 51.

<sup>51</sup> Entre las publicaciones que presentan informes sobre las misiones en Sudamérica, además de *The Sabbath Review and Advent Herald* –semanario publicado por la Conferencia General Adventista norteamericana–, tenemos *The South American Bulletin*, el órgano informativo de la División Sudamericana, revista de edición mensual – y posteriormente bimensual–, publicada por la Buenos Aires Publishing House desde 1925 [en diciembre de 1969 cambió de denominación, pasando a publicarse bajo el nombre de *South American Today* - Sudamérica Hoy]; y la *Revista Adventista*, que se empezó a imprimir en 1901, también en Buenos Aires, en una edición mensual.

protestante expande su labor evangélica entre los indígenas insertándolos a la proyección social. En segundo lugar, la lucha por alcanzar la tolerancia religiosa en nuestro país, ya sea por las repercusiones que tuvo la presencia adventista en el Altiplano –y los debates abiertos a nivel nacional a consecuencia de la represión que sufrieron estas misiones de parte de sectores reaccionarios y conservadores, hechos que anteceden la reforma constitucional de 1915 en la que se admite la tolerancia religiosa en el Perú–, así como la participación destacada de miembros de esta iglesia en la promoción del evangelismo en el país<sup>52</sup>.

Se reconoce la presencia de la Iglesia Adventista en el Perú desde 1898, tras la llegada de los primeros grupos religiosos de Chile con el propósito de iniciar actividades misioneras, asentándose alrededor de los puertos de Mollendo y el Callao. El primero de estos grupos iniciaría el colportaje<sup>53</sup> en Arequipa, siendo rápidamente arrestados y deportados, puesto que las leyes peruanas prohibían manifestaciones religiosas públicas que no fuesen católicas. Posteriormente, el segundo grupo se establecerá en Lima, donde el ambiente, que podemos considerar hasta cierto punto liberal, permitirá la permanencia y cierto éxito de la empresa misionera, la cual, para 1899, se consolidará con la presencia de un pequeño número de creyentes peruanos<sup>54</sup>.

---

<sup>52</sup> En el caso de la historiografía adventista, se resalta la figura descolante de Eduardo Forga, ilustrado arequipeño convertido al adventismo, que aparece como uno de los primeros promotores de la tolerancia de cultos en el país. Perseguido y amenazado por su iniciativa de organizar los primeros grupos evangélicos en la tradicional y ultramontana Arequipa, tuvo que dejar el país en 1906, asentándose en Europa, desde donde continuaría con la promoción de la obra evangélica en el Perú. Incluso aparece como pionero en la propuesta educativo-evangélica indígena en nuestro país. Véase: Alomía Bartra, M., “Comienzos de la obra educativa Adventista”, en: *Theologika*, Vol. 1, N°1, Editorial Unión, Lima, 1983, pp. 111-16; Kessler, Jean B., *Historia de la Evangelización en el Perú*, Ed. El Inca, Lima, 1987, pp. 114; Viera Rossano (1993: 108).

<sup>53</sup> Se denomina colportaje a la venta ambulatória de textos bíblicos y revistas denominacionales, actividad desarrollada por miembros de diversas organizaciones religiosas cristianas como un medio para financiar sus actividades misioneras. La palabra colportor –nombre que designa al individuo dedicado a esta actividad– deriva del francés *cou* (cuello) y *porter* (llevar, colgar). Dicho término era utilizado para describir a los misioneros evangélicos valdenses (cátaros) en Francia e Italia que llevaban secretamente la literatura evangélica en una prensa escondida que colgaba del cuello. Información otorgada por Merling Alomía Bartra. Entrevista personal, 12 de mayo del 2005.

<sup>54</sup> Sobre los inicios del adventismo en el Perú, véase: Alomía B., Merling, *op.cit.*, pp. 97-135; Kessler, J.B., *op.cit.*, pp. 181-82; y Spicer, William, *op. cit.*, pp. 269-70.

Más adelante, en 1905, llegará de Estados Unidos Franklin L. Perry con el fin de institucionalizar las actividades adventistas en el país, manifestando su interés por extender *la obra* en los alrededores de Lima. Esto llevó a que en 1906 se organizara la Misión Peruana, con Avelino N. Allen como su primer presidente. A partir de esta fecha, se reconoce la presencia de algunas agrupaciones adventistas, organizadas a partir del colportaje itinerante, en diversas provincias del interior, circunscritas a la misión establecida en Lima. Entre estos grupos de creyentes, destaca el interés de algunos neófitos de Trujillo, Pisco, Cañete, Chincha Alta y el Callao. En la década siguiente, se establecieron nuevos grupos en la serranía de Lima, destacando las iglesias de Lanca de Ottao (Canta), Laraos (Yauyos) y Huacho<sup>55</sup>.

Debemos tener presente que para este momento no hay diferencia entre las prácticas misioneras desarrolladas por el movimiento adventista y las demás organizaciones cristianas no católicas asentadas en el país, que basan su actividad misionera en el colportaje y la conversión alrededor de las ciudades costeras, con destacada presencia de inmigrantes extranjeros y donde, hasta cierto punto, se puede percibir un ambiente de relativa tolerancia con relación a prácticas religiosas distintas al catolicismo predominante. El paso fundamental que posibilitaría el crecimiento del adventismo en el país vendría a ser el inicio de su misionado indígena entre campesinos indígenas en Puno, desde 1909<sup>56</sup>. Más allá de tratarse del primer proyecto misionero no católico entre indígenas peruanos, su trascendencia consiste en las repercusiones que llegó a tener dentro del ámbito social y político nacional, siendo muchas veces reconocida su importancia en el

---

<sup>55</sup> Alomía, Merling, *op cit.*, pp. 107.

<sup>56</sup> Es necesario reconocer que el interés por desarrollar un misionado *preferencial* indígena en los andes, presente en los planes del movimiento, se concretiza inicialmente en el altiplano boliviano, al parecer, por iniciativa de J.W. Whettpal, presidente de la División Sudamericana [Adventista], quien, en la Conferencia General de 1909, hizo un pedido especial de recursos para la evangelización de los «Inca Indians», solicitud que sería respondida con el envío de los esposos Ferdinand y Anna Stahl. En este sentido, algunos artículos publicados por el norteamericano F.L. Perry y el arequipeño Eduardo Forga en la publicación denominacional *Advent Review and Sabbath Herald* indican el interés existente por abrir escuelas «for the Inca Indians of Peru» en la zona de Puno, desde el año 1908. Véase: Whitefield, A., *op. cit.*, p. 59; Alomía, M., *op. cit.*, p. 108.

espacio religioso, *acelerando* el proceso de legalización de la tolerancia de cultos en el país.

La misión adventista se establece en el altiplano peruano por la intermediación del líder indígena Manuel Zúñiga Camacho, asentado en el poblado de Platería, específicamente, en la parcialidad de Utawilaya, en la provincia de Chucuito. Algunos años antes, Camacho había impulsado la apertura de algunas escuelas para niños y adultos en su parcialidad. Inicialmente, su proyecto educativo se desarrolló de manera independiente a cualquier denominación religiosa. Sin embargo, al verse incapacitado de lograr sus objetivos debido a la temprana oposición de sectores reaccionarios y conservadores, opuestos a la formación y regeneración de los indígenas, tuvo que recurrir a la ayuda de evangélicos extranjeros establecidos en Arequipa, en quienes encontraba la mejor defensa frente a la amenaza constante que sufrían sus escuelas y donde, por distintas razones, había estado anteriormente en contacto con pastores y colportores. Finalmente logró el auxilio del movimiento adventista que decidió el envío de Ferdinand Stahl, quien desde 1909 se encontraba desarrollando actividades proselitistas en el altiplano boliviano, a fin de afianzar su proyecto educativo, el cual, se entendía, era compatible con la propuesta misionera adventista<sup>57</sup>.

En el plano educativo, fundamental dentro del modelo misionero, la iglesia organizó el Instituto Industrial de Miraflores, que inició sus actividades en abril de 1919. Como todas las instituciones educativas adventistas, el instituto tendrá por objetivo promover las capacidades de los jóvenes miembros en favor de la obra misionera. Consolidadas sus actividades, hacia 1944 cambió de nombre a Colegio Unión y, dos años más tarde, trasladó sus instalaciones a la localidad de Ñaña, en

---

<sup>57</sup> Sobre el establecimiento de la misión adventista en el altiplano, véase: Alomía, M., *op. cit.*, pp. 117-21; Kessler, J.B., *op. cit.*, pp. 282-87; Teel, Charles «Las raíces radicales del adventismo en el Altiplano peruano»: en: *Allpanchis* n° 33, 1989, pp. 211-24; Armas Asín, F., *Liberales, Protestantes y Masones. Modernidad y Tolerancia Religiosa. Perú Siglo XIX*, Cusco: Centro Bartolomé de las Casas/PUCP, 1998, pp. 185-97.

Chosica<sup>58</sup>. Hacia diciembre de 1983, a partir del colegio se formará la Universidad Unión Incaica, la cual desde 1995 cambia su denominación a Universidad Peruana Unión, primera y única universidad cristiana no católica en nuestro país<sup>59</sup>.

Otro factor importante dentro de la formación de líderes adventistas es la apertura del Colegio Adventista del Titicaca, para coordinar las actividades educativas de las escuelas misioneras abiertas alrededor del lago, tanto del lado peruano como del boliviano. Para ello se adquirió, hacia marzo de 1922, un terreno en la localidad de Chullunquiani a 5 km de Juliaca. Allí se formaron profesores para fortalecer el trabajo educativo en la región altiplánica. Las actividades en la Escuela Normal Adventista de Juliaca se iniciaron entre en diciembre de 1922 y marzo de 1923, con alrededor de 100 asistentes, todos ellos “maestros indígenas”<sup>60</sup>.

Por otro lado, el proceso de institucionalización y *aggiornamento* por el que ha atravesado la iglesia durante su siglo de presencia en nuestro país, pasando del sentido netamente misionero de sus actividades a un carácter más “eclesial”, ha originado una serie de enfrentamientos entre sectores divergentes de la feligresía. Conflictos referidos sobre todo a las relaciones entre las autoridades de la institución y los sectores más críticos en el interior. Aunque sólo se ha

---

<sup>58</sup> Es interesante anotar cómo el establecimiento del colegio y luego de la universidad originó un prolongado proceso de urbanización, formal e informal, de creyentes adventistas de diferentes partes del país en la localidad de Ñaña, en la margen derecha del río Rímac, hecho que puede ser destacado fácilmente por cualquier visitante que llegue a la zona.

<sup>59</sup> Debemos destacar el rol que han jugado el Colegio Industrial de Lima, el Colegio Unión y la Universidad Peruana Unión en la formación de líderes, misioneros y pastores dentro de la iglesia adventista peruana durante todo el siglo XX. Así, por ejemplo, la todos los pastores y muchos de los misioneros adventistas peruanos que se trasladaron hacia la selva central han sido promovidos de alguno de estos centros de formación cristiana. Es también interesante anotar las impresiones que los creyentes en el interior del país tienen acerca de la “Unión” y sus expectativas de enviar a sus hijos a educarse allí, a fin de asegurar –además del bienestar económico personal–, la posibilidad de aportar en la obra misionera, ya sea en el campo de la salud, la educación o la teología.

<sup>60</sup> Aunque se conoce que desde unos años antes, hacia 1916, se llevaban cursos de formación de maestros en la zona de Platería, a causa de la demanda por el incremento de las escuelas misioneras. Véase: Alomia Bartra M., *op. cit.*, pp.131-132. Hasta la actualidad, muchos de los maestros-misioneros que siguen arribando al territorio de la selva central son originarios del Altiplano y formados en la Escuela de Juliaca. Este traslado fue inicialmente promovido por los pastores norteamericanos quienes encontraron muchas similitudes entre la cultura e idiosincracia altiplánica con la de los indígenas amazónicos.



manifestado un “cisma”, en la década de 1960, existen una serie de conflictos en relación al manejo de las instituciones adventistas. Para el caso estudiado, los problemas están referidos a dos aspectos. En principio, la propiedad de los terrenos adjudicados, en su momento, a los órganos administrativos de la iglesia y que en la actualidad es reclamada por la feligresía como propiedad comunitaria o individual. De otro lado, algunos sectores de la feligresía critican a la institucionalidad adventista por haber “abandonado” su inicial espíritu misionero, hecho que aleja a importantes sectores de la población adventista de los servicios que tradicionalmente la misión había ofrecido.

Este hecho se explica por el modelo de crecimiento institucional proyectado por el adventismo. Se espera que luego de algún tiempo de financiar las actividades de una misión, se establezcan iglesias, las cuales habrán de valerse por sí mismas, dejando de depender de los fondos institucionales. Este objetivo ha sido promovido con especial esmero en las misiones indígenas en el Perú, donde ha generado muchos conflictos, así como el debilitamiento de la iglesia, una vez que es el Estado u otras organizaciones empiecen a ofrecer los servicios que antes otorgaban, de manera exclusiva, las misiones.

Durante todo el siglo XX en que el adventismo ha tenido presencia institucional en el Perú con la Unión Incaica, la iglesia ha visto incrementar progresivamente su feligresía. En algunos contextos específicos este crecimiento ha sido explosivo<sup>61</sup>. Los decenios con mayor crecimiento han sido 1915-1925, 1945-1955 y 1965-1975. El primero de estos períodos de crecimiento tiene lugar a inicios del misionado en el Altiplano, período marcado por la actividad del misionero Ferdinand Stah y el desarrollo de la actividad educativa, sanitaria y asistencialista entre los indígenas quechua y aymara. Es de entender que la mayoría de la feligresía de la iglesia peruana durante dicha etapa la constituía población de este espacio misional. Asimismo es durante este período que se inician las actividades misioneras adventistas en la Amazonía peruana, primero en

---

<sup>61</sup> Ver: Huayllana, Julio, “Realidades y reflexiones sobre el crecimiento de la población adventista en la Unión Incaica”, en: *Theologika*, Vol. 1, N° 1, 1983, pp. 79-94.

la selva central y, unos años más tarde en Iquitos, que se convertiría en el centro administrativo de la organización en el territorio amazónico peruano. Debemos destacar que el gobierno de Leguía, al menos durante su primer lustro en el poder, generó un contexto muy favorable que impulsó la actividad misionera en nuestro país. Los organismos estatales destacaban favorablemente el valor de la actividad asistencialista y educativa adventista, además de la clara simpatía y relaciones del gobierno con la colonia norteamericana en nuestro país<sup>62</sup>

La segunda explosión está marcada por el desarrollo de un nuevo modelo misionero, las conferencias evangélicas y otras actividades multitudinarias por medio de las cuales el adventismo empieza a acoger feligresía urbana, expandiendo su campo de acción, por importancia de alcances, de la zona rural – andina y selvática– hacia las ciudades que atraviezan procesos de crecimiento a partir de la migración interna.

El tercer momento de crecimiento sustantivo también está marcado por el uso de estrategias de evangelización y predicación masivas en las ciudades, el uso de auditorios, carpas y campañas itinerantes en las ciudades. Además, el desarrollo de la actividad asistencialista de la iglesia, por medio de la agencia de cooperación de la iglesia ADRA-OFASA, que desde inicios de la década de 1960 se ve reforzada por el acceso a los fondos provenientes del gobierno

---

<sup>62</sup> A principios de la década de 1920 en que se inician las actividades adventistas en la Amazonía, la colonia norteamericana en Lima era aun reducida y muy interrelacionada entre sí. Su número –e importancia estratégica– se verá acrecentada a medida que el gobierno leguista (1919-30) promueva la llegada de especialistas y funcionarios norteamericanos a fin de reorganizar las diferentes agencias e instituciones públicas. Tanta era la *yanquifilia* que manifestaba este gobierno que, además de favorecer inconmensuradamente la actividad económica de las empresas norteamericanas –cuyo capital llegó a dominar, hacia 1924, el 64 por ciento de las inversiones directas hechas en el país–, «(...) [se] alabó sobremanera a las instituciones y la vida estadounidense, (...) [se] ordenó que un retrato del presidente James Madison fuera colgado en el palacio presidencial e incluso [se] declaró fiesta nacional al 4 de julio en honor a los Estados Unidos» (Kláren, 2004: 309). Asimismo, hemos constatado las numerosas ocasiones en que estos empresarios, diplomáticos y militares visitaron las instalaciones misioneras adventistas en el Altiplano como en la Amazonía, lo que permitía que numerosas donaciones fueran destinadas a las estaciones por mediación de estos “visitantes ilustres”. Más adelante, entre las décadas de 1950 y 1960, la estación de Nevati, para la época centro administrativo de las misiones indígenas en la selva central, recibirá permanentemente este tipo de donativos anónimos de parte de feligreses y filántropos norteamericanos interesados en el crecimiento de la *obra* en dicha región.

norteamericano, dentro de los programas de Alianza para el Progreso (US AID) que la agencia controlaba en el Perú<sup>63</sup>.

El acceso a dichos fondos permitió a la iglesia implementar una serie de servicios en diferentes partes del país, asistencia médica, la entrega de víveres y ropa, la apertura de un servicio de aviación misionera para la Amazonía, entre otros. Esta etapa de crecimiento sin embargo, se verá revertida una vez que se reduzca drásticamente el financiamiento externo y las relaciones entre el gobierno norteamericano y el peruano se debiliten durante el régimen velasquista. Ello conllevó a un debilitamiento de la organización adventista, sobre todo en el espacio rural andino y amazónico, destino de gran parte de estos fondos.

Este hecho debe contextualizarse tomando en cuenta el espectro político e ideológico de la época. Las críticas a las actividades de la iglesia adventista en el Perú –originado por un fuerte sentimiento antinorteamericano y nacionalista que fue forjándose durante la década de 1960, reconocido dentro de diversos ámbitos políticos y culturales peruanos–, se verá reflejado, incluso, al interior de la feligresía peruana. Entre agosto y fines de 1968 se gestó una división al interior de varios grupos, especialmente en Lima y en las misiones del norte del país, quienes reclamaban un liderazgo nacional, además de una reorientación de las ofrendas y diezmos que, por reglamentación de la institución, deben ser remitidos directamente a la administración central de la *Unión Incaica*, destinando una parte de ello a las instancias superiores de la organización en los EE.UU. No faltaron, incluso, acusaciones dentro de la propia feligresía nacional de la existencia de relaciones entre los directivos de la *Unión Incaica* y agentes de la CIA<sup>64</sup>.

---

<sup>63</sup> Desde 1956 la Conferencia General adventista decidió la formación de una agencia de servicios sociales y benéficos que, hacia 1973, sería denominado Servicio Mundial de la Iglesia Adventista. Dicha agencia fue conocida en el mundo hispanoamericano como OFASA (Obra Filantrópica de Asistencia Social Adventista), cambiando de nombre en 1983 a ADRA (Agencia adventista para el desarrollo y recursos asistenciales, con sus iniciales en inglés) con el fin de enfatizar el impulso a diversos programas de desarrollo promovidos en países del tercer mundo. Actualmente ADRA es una de las más importantes ONGs mundiales, con presencia en más de 120 países.

<sup>64</sup> Esta situación devendría en la separación de un considerable número de disidentes de la lista de miembros de la iglesia, el cierre temporal de algunos templos (Av. Brasil, Av. España, El Porvenir, Huacho, Comas), así como la posterior formación de la *Asociación Adventista Peruana*,

Sin embargo, aún con la existencia de estos conflictos externos e internos, así como el incremento de la actividad proselitista de otras organizaciones misioneras evangélicas y pentecostales en nuestro país, todavía para la década de 1980 el adventismo seguía constituyendo la organización religiosa más importante –en referencia al número de creyentes adscritos– dentro del “espectro” evangélico peruano<sup>65</sup>.

### 1.3 Estructura eclesial y división del territorio misionero

«La misión de la Misión del Oriente Peruano, en armonía con la comisión evangelizadora, es proclamar el evangelio a cada persona de su territorio, en el contexto del mensaje de los tres ángeles (Apoc. 14:6-12) a fin de llevarlos a aceptar a Jesús como su salvador personal, integrándolos en el seno de la Iglesia, convirtiéndolos en discípulos y preparándolos para su pronto retorno»<sup>66</sup>

La desarrollo de la organización adventista es el resultado de un prolongado proceso de *aggiornamento*, que transita entre sus orígenes como un movimiento milenarista y sectario hacia una iglesia institucional<sup>67</sup>. En 1863 se crea la Conferencia General encargada de la dirección de *la obra*, liderada por un presidente y un comité. Luego, el desarrollo de sus actividades misioneras alrededor mundo conllevó a la creación de una estructura más compleja y jerarquizada, que es la que conocemos actualmente<sup>68</sup>. Institucionalmente, la

---

organización religiosa paralela que se mantiene activa hasta la actualidad a pesar de haber sufrido un continuo proceso de fragmentación.

<sup>65</sup> Huayllana, Julio (1983), Marzal, *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la Gran Lima*, PUCP/CONCYTEC, Lima, 1989, p. 314.

<sup>66</sup> Información tomada de la página web de la Misión del Oriente Peruano, en: <http://www.mop.org.pe/contenidos.php?menu=adventistas&cid=17>.

<sup>67</sup> En los años iniciales de influencia *millerista* se entendía que toda organización eclesial era incompatible con el sentido profético del movimiento.

<sup>68</sup> En este punto tomamos la tesis del misiólogo Bruce Bauer, quien diferencia tres etapas en el desarrollo de las estructuras misioneras de alcance mundial adventistas. La primera, marcada por las actividades autónomas de la Junta de Misiones Extranjeras, creada en 1889, hasta su asimilación en 1903 a la Conferencia General. Bauer afirma que estos son los únicos años en que la iglesia adventista tuvo una estructura de tipo misional, cuando esta junta tuvo a su cargo la

Iglesia Adventista del Séptimo Día está compuesta de diferentes *Divisiones*, *Uniones* y *Misiones* –trece divisiones mundiales, las cuales, a su vez, se subdividen en uniones locales–. Internamente, las misiones se componen de diferentes iglesias. Inicialmente, la División de América del Sur contaba con 5 uniones –tres en Brasil, una que agrupaba a las misiones de Argentina, Paraguay y Uruguay, y otra en el área andina, mientras que el territorio del norte del subcontinente dependía de la División Interamericana.

Las actividades misioneras se inician con el establecimiento de un grupo de creyentes a partir del cual se establecerá una iglesia, la cual queda adscrita a una determinada Misión. En el caso de la evangelización entre los indígenas andinos y amazónicos, el adventismo ha desarrollado el modelo de estación misionera, donde se establecían los pastores que iniciaban el proselitismo religioso, respaldados por el otorgamiento de servicios asistencialistas, sanitarios y educativos. Una vez que el grupo de creyentes se había consolidado –la existencia de un grupo significativo de bautizados inscritos en los padrones de la misión– pasaban a ser considerados como una iglesia local.

Asimismo, internamente las agrupaciones adventistas presentan una serie de principios ordenadores. Existen una serie de cargos a los cuales los miembros de la iglesia pueden acceder y que definen el liderazgo interno de la comunidad religiosa –la junta de ancianos, diáconos y diaconizas–. Luego, está el principio de autosostenimiento. Se espera que un grupo, una vez alcanzado su consolidación, empiece a solventar sus propios gastos, los que, inicialmente, fueron financiados

---

expansión misionera en diferentes regiones del mundo. Justamente es durante esta etapa que se inician las actividades adventistas en Sudamérica, con la llegada de los primeros colportores y pastores. La segunda etapa se inicia con la asimilación de la Junta de Misiones Extranjeras a la Conferencia General. Esta etapa va hasta 1930 cuando, a consideración del autor, se siguió cumpliendo prácticamente con los mismos objetivos de la junta –dedicación prioritaria a la actividad misionera–, con la sola diferencia que ahora la Conferencia General, además de dedicarse a la expansión del misionado mundial, debía preocuparse por otros asuntos “institucionales”. Sin embargo, desde 1930 hacia adelante –la tercera etapa– la complejización y dimensiones alcanzadas por la iglesia, origina que la Conferencia General y demás instituciones adventistas dedicaran mayor interés a asuntos extramisionales, pasando la preocupación a las tareas pastorales –mantenimiento y reformazamiento de las feligresías–, y consolidación de la estructura eclesial en el mundo, dejando de lado la evangelización de nuevos pueblos aun no alcanzados por su labor evangelizadora. Sobre este punto, véase: Viera Rossano (1991: 57-60).

por la Misión –sueldo de los maestros, gastos de medicinas, útiles, sostenimiento del pastor local, gastos de infraestructura– a partir de la aportación de diezmos y ofrendas.

Para nuestro caso, desde 1906 se organizó la Misión Peruana, a fin de atender las necesidades de la pequeña feligresía establecida en el país. Más adelante, hacia 1914 se creó la Unión Incaica como órgano institucional adventista encargado de la administración de los territorios del Perú, Bolivia y Ecuador, quedando la Misión Peruana como la subdivisión encargada del desarrollo de las misiones en el país, a excepción del altiplano que, por la trascendencia alcanzada en la década de 1910, constituía un territorio especial, denominado Misión del Lago Titicaca. Hacia 1927, debido al crecimiento de *la obra* en diversas partes del Oriente peruano, tanto entre la población colona como indígena –selva central, Ucayali, Moyobamba, Iquitos– se decide la creación de otro territorio especial, la Misión Alto Amazonas, con sede administrativa en Iquitos, la cual, hipotéticamente, habría de abarcar toda la región amazónica peruana<sup>69</sup>.

Posteriormente, se divide la Unión Incaica en territorios nacionales (hasta 1981 todavía existía la Unión Incaica, con sede en Lima), creándose, para nuestro caso, la Unión Peruana –que recientemente ha sido dividida en Unión Peruana del Sur y Unión Peruana del Norte<sup>70</sup>. En la actualidad el territorio asháninka del Pichis, en la provincia de Oxapampa, región de Pasco, se encuentra administrado por la Misión del Oriente Peruano (antigua Misión Alto Amazonas), mientras que el

---

<sup>69</sup> El nombre Misión Alto Amazonas es para diferenciarla de la Misión Bajo Amazonas que abarcaba parte del territorio selvático brasilero.

<sup>70</sup> Esta nueva división administrativa nos habla del permanente crecimiento que sigue ocurriendo al interior de la feligresía e institucionalidad adventista hasta la actualidad. De un lado, la Unión Peruana del Sur contaba, a fines del 2006, con 390,306 miembros, haciéndose presente en cinco campos misioneros: la Asociación Peruana Central Sur, la Misión Peruana del Sur, la Misión del Lago Titicaca, la Misión del Oriente Peruano, la Misión Andina Central, además de administrar de seis instituciones: Clínica Adventista Ana Stahl (Iquitos), Clínica Adventista Good Hope (Lima), la Clínica Adventista Americana, ADRA, el SEHS y el Centro de producciones Nuevo Tiempo. De otro lado, la Unión Peruana del Norte, con 328,366 miembros, conduce cuatro campos misionales: la Asociación Peruana Central Norte, la Misión Nor Pacífico, la Misión Peruana del Norte y la Misión Nor Oriental, así como su más importante institución académica, la Universidad Peruana Unión. Sobre las razones administrativas que explican la nueva división del campo misionero peruano, véase: [http://74.125.113.132/search?q=cache:J0EMHTiRuWMJ:jovenesarate.blogspot.com/200612\\_01\\_archive.html+union+peruana+division+sur+y+norte&cd=9&hl=es&ct=clnk&gl=pe](http://74.125.113.132/search?q=cache:J0EMHTiRuWMJ:jovenesarate.blogspot.com/200612_01_archive.html+union+peruana+division+sur+y+norte&cd=9&hl=es&ct=clnk&gl=pe).

territorio del Perené, incluyendo las provincias de Chanchamayo y Satipo en Junín, corresponde a la Misión Andina Central, con sede institucional en Huancayo.

El caso de la pertenencia territorial de las misiones entre los asháninka vendría a significar un problema para la iglesia. Inicialmente la evangelización en la zona del alto Perené estuvo bajo dependencia de la Misión Peruana. Esta subordinación se mantuvo luego del traslado de los *headquarters* (estación misionera central) al Pichis en 1948; hasta que, en 1964, luego de la apertura del servicio aéreo adventista en la Amazonía, se decide que las estaciones y grupos de la zona del Pichis, por problemas de accesibilidad, pasen a depender de la Misión Alto Amazonas (que controlaba el servicio aéreo misionero), mientras que las misiones del Perené, hasta zona de Churingaveni, en el Perené medio, se mantendrían bajo la coordinación de la Misión Peruana –que también por esos años se subdivide en Misión del Norte, del Sur y del Centro, correspondiendo el Perené a la Misión Peruana Central que, con el tiempo, llega a denominarse Misión Andina Central<sup>71</sup>.

---

<sup>71</sup> El distrito misionero de Puerto Bermúdez depende de la Misión del Oriente peruano, del cual se desprenden las actuales iglesias de Puerto Bermúdez, Nevati, San Juan, San Pablo, Ciudad Constitución, Puerto Yarina y Puerto Lagarto.

## Capítulo II

### La experiencia misionera y evangélica adventista en la selva central

#### 2.3 Reconstrucción histórica del adventismo entre los asháninkas

Hasta la elaboración de nuestra tesis de licenciatura no se habían desarrollado mayores estudios sobre el desarrollo histórico de la experiencia misionera adventista entre los indígenas amazónicos. Peor aún, no existían mayores investigaciones relacionadas a la historia de las misiones cristianas no católicas en toda la Amazonía peruana, más allá de un trabajo exploratorio que describe el proceso de inserción de diversos grupos evangélicos y adventistas en Iquitos y sus alrededores, con un poco preciso acercamiento histórico de algunos casos específicos<sup>72</sup>.

En nuestro trabajo elaboramos una reconstrucción histórica del proyecto misionero adventista en la selva central durante la primera mitad del siglo XX, explicando los mecanismos utilizados por la iglesia para establecerse y expandir su propuesta religiosa entre los indígenas asháninka de la zona del alto Perené<sup>73</sup>. La tesis planteaba que la misión adventista reproducía la misma visión del progreso manejado por los diversos agentes sociales externos presentes en la Amazonía, mostrando un interés, además de evangelizador, por civilizar y “peruanizar” a las poblaciones indígenas, como una estrategia para liberarlos – literalmente –, de un mundo de enfermedad, idolatría y muerte, producto de vivir en un estado de naturaleza, promoviendo así su transformación en sujetos productivos y útiles al moderno Estado-nación, siguiendo los postulados de los grupos de poder político de la época.

---

<sup>72</sup>Gutiérrez Neyra, J., *Los que llegaron después. Estudio del impacto de las denominaciones religiosas no católicas en Iquitos*, Iquitos, CETA, 1992.

<sup>73</sup> La Serna Salcedo, Juan Carlos, *Misiones, modernidad y civilización de los “salvajes”. Reconstrucción histórica del proyecto misionero adventista entre los asháninka de la selva central peruana (1920-1948)*, Tesis para optar el Título de Historia, UNMSM, 2007.



Dentro de la historia del adventismo entre los asháninkas dividimos el proyecto misionero en dos grandes fases, diferenciadas por la región específica en la que se centra la actividad evangelizadora. Una primera parte (1921-48), abarca desde el establecimiento de los primeros misioneros en el alto Perené hasta el traslado de la estación misionera central (*headquarters*) a la zona del Pichis, hacia fines de la década de 1940. Esta primera fase está caracterizada por el interés prioritario de expandir la misión cristiana entre la población nativa, evitando, en lo posible, el contacto continuo con la población colona y donde el río Perené aparecía como eje de las actividades misioneras<sup>74</sup>. La migración masiva de neófitos al Pichis marca el inicio de la segunda etapa, que está caracterizada por la expansión de la presencia misionera y de los servicios asistencialistas adventistas en toda la selva central, destacándose nuevas zonas de penetración misionera como el alto Ucayali, el Tambo y el Gran Pajonal, resaltando, asimismo, el alto Pichis como el eje de la actividad misionera entre los nativos y donde se percibe un crecimiento notable del adventismo entre la población colona de los valles del Perené y Chanchamayo, período que, entendemos, continua hasta la actualidad<sup>75</sup>.

En líneas generales, puede decirse que la expansión del misionado adventista en el Perené durante la primera mitad del siglo pasado (1921-48) fue progresiva, con momentos de crecimiento explosivo que, sin embargo, se limitaban a coyunturas específicas. Entre la llegada del primer misionero a las instalaciones de la Colonia del Perené –el establecimiento de la estación misionera de Metraro en agosto de 1922– y el traslado de la estación central a la

---

<sup>74</sup> Hacia fines del siglo XIX el Estado ofreció en concesión los terrenos ubicados a ambos márgenes del río Perené a la Peruvian Corporation, empresa británica que estableció en el valle una plantación cafetalera llamada Colonia del Perené. Las primeras estaciones misioneras adventistas se establecen dentro de esta concesión, merced a las buenas relaciones entre los líderes norteamericanos de la iglesia y los directivos de la compañía.

<sup>75</sup> Debemos tener presente que si bien los asháninkas eran el grupo étnico mayoritario dentro de las misiones en la selva central, estas incluyeron dentro de su membresía, e incluso dentro de su liderazgo, a algunos individuos de otras nacionalidades étnicas, como yines (piros), shipibos y yáneshas. Justamente, estos líderes serían de vital importancia para la posterior apertura de centros misioneros entre su propia gente, como fue el caso de Loma Linda entre los yáneshas del Palcazu, las estaciones entre los shipibos del alto Ucayali, o la estación de Unini, donde la misión agrupaba a familias asháninkas y yines.

región del río Pichis, hacia julio de 1948, el trabajo y alcance misionero fue variado y los períodos de crecimiento explosivo fueron seguidos por etapas de decaimiento, en el que el nivel de convocatoria del adventismo entre los nativos fue bastante limitado. A su vez, podemos dividir este proceso de asentamiento inicial del adventismo en el Perené, en cuatro períodos, diferenciados a partir del núcleo poblacional predominante:

El primer momento (1921-1928) está marcado por el inicio de la actividad misionera liderada por Ferdinand Stahl y el establecimiento de la estación de Metraro, en la zona conocida como *Beneficio* (actualmente llamada Miraflores de Metraro). Este primer asentamiento se ubicó exactamente en el terreno que en el pasado ocupó la antigua misión franciscana de Metraro, un espacio neurálgico y simbólico para los grupos étnicos amazónicos, pues se hallaba dentro de la ruta de la sal, canal de distribución simbólica por donde se reproducía el intercambio de sal de piedra entre varios grupos indígenas de la selva central:

«Esta ubicación estratégica favoreció el constante acercamiento de varios grupos nativos a la estación misionera, los cuales se desplazaban periódicamente por la zona en busca de sal o con el fin de intercambiar algunas mercancías con los colonos, al tiempo que otros tantos, asháninkas como yáneshas que, de alguna manera, se interesan por el modelo de vida de la misión (o como dirían los misioneros: “aceptando el mensaje”), se irían asentando alrededor de la estación, dentro de las concesiones otorgadas por la *Colonia*. Serán estos neófitos nativos quienes, con el tiempo, se convertirán en misioneros y maestros que propagarían *la obra* adentrándose en la selva»<sup>76</sup>.

Durante estos años el crecimiento fue paulatino. El número de bautismos es limitado e incluso el misionero transmitiría sus reservas acerca de este hecho en las publicaciones denominacionales. Sin embargo, a medida que pasa el tiempo, su trabajo empieza a expandirse y el número de creyentes que se relacionan con

<sup>76</sup> La Serna Salcedo, J.C., *op. cit.*, p. 61. Sobre los inicios del adventismo entre los asháninkas puede revisarse el testimonio de Ferdinand Stahl, realizado como retrospectiva a su actividad misionera en el Perené, publicado poco antes de su fallecimiento en California, en noviembre de 1950. Stahl, F. “Pioneering in the Amazon of Peru”, en: *Review and Herald* (en adelante, solo RH), Vol. 127, Nº 22, Jun 1 / 1950, pp. 16-17; “Pioneering in the Amazon of Peru (concluded)”, en: *RH* vol. 127, Nº 23, Jun 8 / 1950, pp. 15-16.

la misión será mayor, empiezan los bautismos y se decide la apertura de las primeras subestaciones:

«Iniciado el trabajo misionero, los esfuerzos empezaron a rendir frutos, sobre todo entre los nativos que tenían algún contacto con la *Colonia*. La labor sanitaria fue al respecto, una herramienta fundamental para el acercamiento de los nativos a la prédica evangélica. Este rápido acercamiento de los indígenas a la propuesta misionera le permitió al movimiento cumplir con su primer compromiso con la *Colonia*, el de fomentar la participación de los asháninka dentro de las actividades agrícolas en las plantaciones de la empresa»<sup>77</sup>.

El segundo momento (1928-30) puede marcarse dentro del contexto que representó la “explosión mesiánica” o movilización masiva asháninka en el bajo Perené y el Tambo, durante el cual se reconoce la presencia de grupos de entre 200 y 400 nativos que acuden a recibir a los misioneros V.E. Peugh y F.A. Stahl, durante una gira misionera a la región. Luego de esta movilización y la esporádica generación de grandes asentamientos de nativos en el bajo Perené y el Tambo, la institución adventista decide establecer la misión de Cascadas en el Perené Medio, en una zona conocida como *Masheroti* –y actualmente llamada Aoti–. La elección de este asentamiento como centro de las actividades misioneras, marginando a Metraro, tuvo razones logísticas, puesto que según la visión de los misioneros y autoridades de la institución adventista que habían tenido contacto con los nativos conversos, esta misión se ubicaría exactamente en «el centro del territorio campa». Este momento tiene su punto de máximo alcance con el bautismo de 184 asháninkas en la misión de Cascadas, el sábado 24 de agosto de 1929, acontecimiento que venimos a llamar el «Gran Bautismo de Cascadas».

Sin embargo, consideramos que fuera de la identificación mesiánica de los grupos asháninkas con los misioneros norteamericanos, el *Gran Bautismo* «(...) debió significar la materialización exitosa de una propuesta de trabajo misional progresivo (...) basado, por un lado, en la formación de jóvenes nativos dentro de la doctrina y moralidad adventista a fin que, luego, ellos mismos reproduzcan el

---

<sup>77</sup> La Serna Salcedo, *op. cit.*, p. 57.

*mensaje* por diversas zonas del Perené; y por el otro, la presencia de conversos mestizos, asentados en poblados de colonos (...) quienes debieron haber desarrollado algún tipo de proselitismo religioso, situación que, de alguna manera, habría repercutido dentro del imaginario nativo»<sup>78</sup>.

El tercer período (1930-44) está marcado por la apertura de la misión de Sutziki, ante la inviabilidad del proyecto de Cascadas<sup>79</sup>. Según indicaron los propios misioneros, la lejanía de las Cascadas de todo centro de colonización significaba un peligro constante para los neófitos como para ellos mismos, en el sentido de la amenaza latente de algún ataque epidémico sobre los neófitos concentrados en la misión o por la represión ejercida por sectores contrarios a la presencia adventista. Asimismo, la ausencia de vías de comunicación aislaba a la estación misionera, por lo cual no se podían efectuar visitas pastorales o acopiar bienes y materiales básicos como medicinas o víveres para las familias del misionero y el maestro nativo<sup>80</sup>.

Este tercer momento puede llamarse de «crecimiento consistente». Desde el establecimiento de la misión de Sutziki hacia adelante el número de bautismos, el crecimiento de la escuela, la presencia de estaciones y grupos satélites y los distintos comentarios vertidos dentro de la prensa institucional y externa nos indica el significativo tamaño que alcanzó esta agrupación adventista. Incluso, luego de la terrible epidemia de 1933 que diezmará a toda la población asentada en el valle del Perené, con saldos devastadores de muertos. Luego de este hecho, la misión

---

<sup>78</sup> *Idem*, p. 71.

<sup>79</sup> Sutziki, afluente a la margen izquierda del Perené, ubicado a 55 km. de la confluencia de los ríos Paucartambo y Chanchamayo, presentaba amplias llanuras fértiles propicias para el establecimiento de un gran centro misionero y una pista de aterrizaje. En las fuentes aparece también como Sutzequi, Sortziki, Sutchique, Susiqui o Sorshiqui.

<sup>80</sup> Según las fuentes adventistas fueron cuestiones logísticas las que incidieron en el traslado de la misión de Cascadas a la zona de Pampa Hermosa, en Sutziki. Sin embargo, existe la posibilidad de que la alta tasa de mortalidad de los neófitos —a la que ha hecho referencia Bodley— haya sido el principal motivo para el cambio de ubicación del asentamiento. Ver: Bodley, J.H., *Campa Socio-Economic Adaptation*, Ph. D. dissertation, University of Oregon: University Microfilms, 1970, pp. 111-15.

pudo reponerse y alcanzar, en términos de población agrupada, niveles tan significativos como en la etapa anterior. Desde esta etapa encontramos que la falta de recursos obligó al establecimiento de subestaciones –o estaciones “satélites”– que no exigiesen la presencia de un misionero permanente, por lo cual el director de la estación misionera podía coordinar el trabajo evangelístico mediante visitas periódicas<sup>81</sup>.

Finalmente, se destaca un cuarto momento (1944-48), que representa las tentativas planteadas dentro de la misión para trasladarse fuera de la zona del Perené. Ello debido a distintos motivos que se van sobre pesando. En primer lugar, la presión ejercida por la Colonia del Perené, que exige la participación de los nativos en las actividades agrícolas, incluso los días sábados, hecho que entra en contradicción con las normas éticas promovidas por el adventismo<sup>82</sup>. Luego, coyunturalmente, aparece la posibilidad de independizar la economía de la misión con productos orientados al mercado que va despertando el interés de los misioneros y líderes nativos (quinina, cube o barbasco, frutales), contando en algunos casos con el apoyo de la institución adventista y sus lazos con el gobierno norteamericano.

«Hacia fines de 1945, la Misión Peruana encontraba que, debido al rápido crecimiento que la actividad adventista venía alcanzando dentro de la región del Chanchamayo, excediendo los límites espaciales de su proyección indígena inicial y ante las dificultades que significaba la ubicación marginal de Sutziki frente a los centros de colonización, se promoverá una nueva organización de la misión en toda la selva central, a fin de remarcar la labor sobre las poblaciones mestizas de La Merced, San Ramón y Oxapampa. Sin embargo, la Unión Incaica, consultada sobre este asunto, decidió recomendar el

---

<sup>81</sup> Es difícil hacer un recuento exacto de las distintas subestaciones que se establecieron en el Perené, debido a la poca información que detallan las fuentes para estos años. Aún así, podemos anotar las siguientes: Toriarini (sic), Ipoki, Kimariaki (que luego se traslada a Marankiari en 1942) y Pichanaki.

<sup>82</sup> Durante la época de la cosecha del café es necesaria la máxima dedicación de horas de trabajo/hombre a fin de evitar el desperdicio de los frutos maduros. Esta necesidad de disposición extensiva de mano de obra de parte de la empresa cafetalera generó contradicciones con los misioneros que promovían el descanso sabático entre los neófitos, los cuales, desde la tarde del viernes, se desentendían del trabajo en las plantaciones a fin de prepararse para «recibir el día del Señor» por medio de cantos y oraciones.

mantenimiento de la estación central en Sutziki, sobre todo por el debilitamiento que significaría para la obra entre los asháninka el hecho de trasladar la estación a la ciudad de La Merced. Además de ello, su proyecto de expansión impulsaba el proselitismo en otras zonas de la selva central. Desde mediados de la década de 1940, la Misión Peruana venía investigando la posibilidad de trasladar la obra indígena a la región de los ríos Pichis y Palcazu»<sup>83</sup>.

A fin de entender la migración masiva al Pichis también deben tomarse en cuenta aspectos inherentes a la mentalidad indígena. La independencia propia del espíritu asháninka, que encuentra la posibilidad de establecerse en la zona del Pichis – “liberarnos de la Peruvian”, como indican algunos testimonios recogidos en la investigación–, favorece la movilización masiva hacia un territorio donde la colonización aún no se hacía presente y donde el enfrentamiento con los colonos por hacerse de tierras y recursos era aún inexistente.

Del mismo modo, un acontecimiento específico que favoreció la migración de los neófitos adventistas fue el terremoto del 1 de noviembre de 1947, que afectó de manera considerable a las poblaciones establecidas en Chanchamayo y el Perené. Esta situación habría incrementado la capacidad de movilización los misioneros sobre los grupos indígenas, aprovechado gracias a su discurso religioso y escatológico, relacionando este fenómeno con la historia bíblica (el Éxodo judío), la parusía y la «inminencia del fin del mundo»<sup>84</sup>.

Sobre este acontecimiento, recogemos el testimonio de Carlos Pérez Shuma, quien participó del “éxodo” del Perené al Pichis:

---

<sup>83</sup> La Serna Salcedo, *op. cit.*, p. 91.

<sup>84</sup> Sobre este hecho, describía las repercusiones del terremoto L.H. Olson, luego de un recorrido aéreo sobre el Perené: «I was amazed by the literally hundreds of landslides on the mountainsides. These were caused by the severe earthquake of 1947. The course of the river was changed, and the fields where the Indians had been growing their crops were ruined. Hence, they left the foothills so they would not be in danger of future landslides. They appealed to the government, and land grant was made them, aside about eleven thousand acres a reservation for the colony of Campas». En: Olson, L.H. “Opportunities among the Campa Indians”, en: *RH*, Vol. 127, Nº 54, Nov 16 / 1950, pp. 16-17. Se conoce el envío de misioneros indígenas del Perené hacia el Palcazu desde mediados de la década de 1940, con el objetivo de establecer grupos adventistas entre la población yánesha que venía siendo desplazada hacia esta región como consecuencia de los procesos de colonización. Vicente Paulino. Entrevista personal, CC. NN. Nuevo Nevati, 18 de julio del 2005.

«Acá había (...) seis familias, han venido luego del sismo. Quienes han venido van a decir “vamos traer de allá, porque allá vamos [a] perder nuestra vida, por qué viven allá en un cerro [Zutziki]”. De repente otra vez va a venir un sismo y mueren todos ahí. Acá es una pampa, no hay cerros”. Por eso nomás hemos venido acá, no es otra cosa. Los que han venido primero acá fueron los hermanos David Shingari, Yompiri, y Juan Shanki. Ellos son los que han venido al Nazaratequi, con toda su familia. Porque acá no cayó terremoto, poquito. Pero allá si, ha golpeado feo.

Aquí hemos sufrido también. Para comenzar a trabajar otra vez. Allá [en el Perené] había sembrío, café y todo (...)

Hasta Miritiriani hemos quedado. Allí hemos pasado [el] sábado. El domingo hemos salido hasta llegar aquí en Belén. Salimos ya en madrugada, hasta en la boca de Aguachini, hemos *bandedado*. Ya comenzamos la pampa ya, lo que han declarado que es pampa. Ya no hay cerro, caminamos hasta San Pedro. En San Pedro todavía ni una persona que vive. Así hemos caminado hasta llegar a Belén, a las tres de la tarde hemos llegado, las 10 familias. En número hay más de 160 personas.

Allá [en Belén] hemos comenzado a estudiar, en el año 1950. Con el misionero que es [Eduardo] Castillo. Ha venido él también, ha caminado también. Él ha venido con [Juan] Ucayali, se ha demorado, casi un mes. ¡Espacio pues! Con otro grupo, solamente hay 15 familias que han venido con él. Pero llegó en un mes. Es que ha traído las cosas de la misión, lo que han traído de allá, biblioteca nomás, porque el pastor que ha ido [a Sutziki] ya [se] llevó todo, todas las cosas de la misión»<sup>85</sup> (nuestros corchetes).

Este último período de la fase inicial en el Perené finaliza con el traslado de los *headquarters* de la misión a la zona del alto Pichis, donde se centraría, en adelante, la *obra* adventista entre los asháninkas. Empero, de ningún modo el traslado de la estación central significaría la desaparición del adventismo en el Perené. Algunas agrupaciones asháninkas permanecieron sujetas «a la nueva fe», apoyados esta vez por creyentes mestizos asentados en la región. Demás está decir que esta última etapa se caracterizará por los contactos continuos entre los asháninkas y los grupos adventistas establecidos en las zonas de colonización, fuera de las propiedades de la Colonia del Perené, en especial con la iglesia de Río Seco, hacia cuya escuela empezaron a acudir algunos jóvenes nativos a fin de alcanzar la certificación de los grados escolares alcanzados. Destaca, en este

---

<sup>85</sup> Carlos Pérez Shuma. Entrevista personal, CC.NN. de Quimariaki, 22 de julio del 2005.

sentido, el caso de la misión de Kimariaki – Marankiari, que se convertirá, años más tarde, en el símbolo de la presencia misionera adventista en la selva central.

Al mismo tiempo que se producía el “éxodo” al Pichis –como luego se denominará la salida de los misioneros y feligresía asháninka del Perené por las fuentes adventistas–, otro grupo de neófitos de Sutziki, dirigidos por el misionero Jens C. Ruskjer, antiguo director de las misiones en el Perené, a la fecha, obrero de la Misión Alto Amazonas, y el líder asháninka Napoleón, se trasladaba al alto Ucayali, donde se establecería la misión de Unini, con una feligresía mixta entre asháninkas y yines (piros). Sobre este hecho, apuntaba el presidente de la Unión Incaica:

«Un muy grave terremoto hizo recomendable cambiar la antigua ubicación en Sutziki, puesto que los indios estaban atemorizados de permanecer allí más tiempo luego que todos sus campos habían sido destruidos. Tras un cuidadoso estudio de las divisiones territoriales reconocidas por las diferentes tribus de la selva, y de los ríos más usados por los indios para desplazarse, y también de los caminos en medio del bosque por los cuales han viajado a través de los años, una ubicación fue elegida en las riberas del (...) río Unini, justo antes de entrar al Ucayali» (nuestra traducción libre)<sup>86</sup>.

La segunda fase se inicia con la apertura de los centros misioneros en el alto Pichis, luego de la migración masiva de julio de 1948. Según las propias fuentes adventistas, la cifra total de nativos movilizados habría sido de unos 320 individuos, pertenecientes a 70 familias asentadas en Sutziki. Se establecieron inicialmente en los márgenes del río Nazaratequi, creando la misión de Belén, donde se abrió la primera escuela misionera. Esta experiencia pionera duraría sólo dos años, hasta que, por cuestiones logísticas, debieron trasladarse a la zona del

---

<sup>86</sup> Las primeras informaciones sobre la misión de Unini nos la ofrece el entonces presidente de la Unión Incaica, en: Olson, L.H. “Our remotest outpost on the Amazon”, en: *RH*, Vol. 127, Nº 10, marzo 9 / 1950, p. 1, 20. Para fines de 1953, se destacaba la presencia de alrededor de 50 familias ashánikas y 60 familias yines (piro) viviendo en esta misión. Véase: Olson, L.H. “Visiting our jungle mission stations in Peru”, en: *South American Bulletin*, Vol. 28, Nº 6, nov-dic / 1953, p. 1.



río Neguachi, estableciendo la misión de Nevati, mientras otro grupo, que permaneció en el Nazaratequi, formaba la subestación de San Pablo<sup>87</sup>.

La orografía que presentaba la estación de Belén imposibilitaba la instalación de una pista de aterrizaje y demás construcciones proyectadas para el centro de operaciones del distrito misionero. Sin embargo, la elección del terreno para las nuevas estaciones dependió, en gran medida, del interés de los líderes asháninka que buscaban escapar de la dependencia hacia los patrones shiringueros, algunos de los cuales poseían denuncios de explotación en los alrededores de Belén. De igual manera, Nevati era un campo libre de denuncios de shiringa y una planicie especialmente apta para la instalación de un amplio centro misionero. Establecido por dos misioneros nativos, “Jonás” y Juan Ucayali. Sobre los primeros años del adventismo en el alto Pichis, recogemos el testimonio de Carlos Pérez Shuma:

«El primero [en llegar] es Jonás, Jonás es el que ha fundado Nevati. Pero no quiere quedar, dice “nosotros vamos a ir en la misma boca del Pichis”, como dice, Nazaratequi, “allí voy a hacer un pueblo, ahí voy a hacer misión”. Si no hubieran dejado Belén ahora sería centro de la evangelización. Dice “porque es un río grande, navegable, hay bastante para comer”. Pero en Belén también hay bastante para comer pescado.

San Pablo era terreno de Anselmo Cruz. Él ha sacado [un denuncia de] 80 hectáreas, solamente para él, su terreno de él mismo. Pero dice, mejor vamos [a] llevar Belén a allá, porque ese terreno era de los gamonales shiringueros. Estaba Carrión [un importante patrón shiringuero] (...) esa inmensa extensión de terreno en que trabajaba la gente shiringa, lo que dice caucho.

Hemos hecho un templo grande también, porque Anselmo dijo “yo voy a entregar este terreno que tengo para la misión”. El cacique que hubo fue Juan Rómulo, es el que dio para construir [el] caserío de San Pablo. Él era de acá, de Pichis, se convirtió al

---

<sup>87</sup> Así, por ejemplo, San Pablo era un terreno adquirido de manera personal por Anselmo Cruz, posteriormente donado para la instalación de la estación misionera. Hacia este lugar se trasladarían las familias asháninkas lideradas por el propio Anselmo Cruz, Daniel Tovar, Elías Herrera, Sediano Rodríguez, Adolfo Gutiérrez, entre otros. Desde un principio, los nativos establecidos en esta misión se dedicaron a la recolección y comercialización de shiringa para el mercado local de Puerto Bermúdez. En una primera visita a la misión de Belén, hacia mediados de 1950, L.H. Olson describe la presencia de una feligresía de 300 miembros en las reuniones sabáticas, así como el bautismo de 46 nativos. En: Dunn, N.W., “New Mission Station, Peru”, en: *RH*, Vol. 127, N° 47, Sep 28 / 1950, p. 24.

adventismo. ¡Uh! una cantidad [de fieles] que ha ganado acá David Shingari, con su esposa Chave y su esposa Mónica. Es el primer misionero nativo que ha venido acá al Pichis, en Belén, en el Nazaratequi. Así, creciendo, creciendo poco a poco»<sup>88</sup> (nuestros corchetes).

Más adelante, Nevati fue elegido como el centro misionero para toda la región del Pichis, debido a su ubicación estratégica dentro de un proyecto evangelístico expansivo, según las apreciaciones del primer misionero oversea en la región, John Elick. Hacia este lugar se trasladaría la mayor parte de los conversos asentados inicialmente en Belén. Posteriormente, el propio Elick solicitaría al Estado la concesión de los terrenos a favor de la organización adventista.

Durante la década de 1950 la Unión Incaica establecerá un amplio plan en materia educativa y sanitaria entre los asháninkas del Pichis, al tiempo que los misioneros promoverán el reconocimiento del territorio indígena frente al Estado y los intereses regionales particulares. Bajo esta lógica, la organización adventista consigue la adjudicación de la propiedad de los terrenos en los que se asienta la misión de Nevati, asegurando las tierras para la subsistencia de los neófitos frente a la amenaza que pudiese resultar de la presencia de algún patrón cauchero o intermediario local. Asimismo, los misioneros promoverán la adjudicación de un gran terreno colindante a la misión a fin de que los nativos puedan iniciarse en el cultivo de productos destinados al mercado regional, tales como arroz, achiote, frutales y *shiringa*<sup>89</sup>.

---

<sup>88</sup> Carlos Pérez Shuma, *Ibidem*.

<sup>89</sup> El expediente de compra de los terrenos donde se ubicaba la misión de Nevati fue iniciado por el misionero John Elick en octubre de 1952. Elick solicitaba, en representación de la institución adventista, un total de 570 ha en los márgenes de los ríos Nazaratequi y Neguachi. El título definitivo de esta propiedad fue expedido por el Ministerio de Agricultura el 27 de marzo de 1958. Ese mismo año, el nuevo misionero de Nevati, Dwight Taylor, hizo otra solicitud a fin de adjudicar, en favor de los neófitos asháninkas, los terrenos colindantes a la misión, bajo el nombre de «Reserva de Nevati», con una extensión de 3 131 ha. En este caso el título de propiedad definitivo fue expedido durante el gobierno militar por la Dirección General de Reforma Agraria, mediante Resolución Directorial n° 2827-77-DGRA-AR, el 29 de diciembre de 1977. Cabe destacar que estamos hablando de las primeras «reservaciones» indígenas reconocidas por el Estado para los asháninkas en la selva central peruana.

A fines de la década de 1950, se estableció un nuevo centro misional en la zona del río Tambo, donde se formaría la misión de Betania, conformado por algunos asháninkas miembros de la misión de Nevati, siguiendo la estrategia expansiva del adventismo en toda la selva central:

«La CC.NN. de Betania surge como resultado de un proceso de migración interna dentro del territorio campa, hacia 1958-1960. Proceso que es a su vez producto de la acción y promoción de la religión adventista en la zona, de tal forma que bajo el liderazgo de un pastor [misionero] nativo se efectiviza la fundación de un poblado exclusivamente compuesto por familias afiliadas a tal religión»<sup>90</sup> (nuestros corchetes).

Mariella Villasante reconstruye, a partir de diversos testimonios recogidos en el trabajo de campo a inicios de los ochentas, la penetración religiosa adventista en el Tambo. Según sus informantes, hacia 1954 un grupo de jóvenes asháninkas de la zona de Kensoriano se trasladó a Nevati, donde se convirtieron al adventismo. Con los años retornarían a su territorio de origen, donde reproducirían el mensaje entre sus familiares. En este sentido, se destaca el caso específico de Ubiare, luego bautizado como Juan Churivanti, quien según la tradición local es el fundador de Betania:

«Ubiarte no fue misionero (...) sino como no había quien organice la comunidad, la Misión del Oriente Peruano le eligió para que vaya a hacer la obra de Dios (...) como en ese tiempo no había pobladores acá, se fue a donde primero fue Betania, en Nenkechani (...) entonces esas familias acudieron a él para que sea misionero. Ellos aceptaron esa religión, entonces Ubiare (y el misionero gringo) había que venir abajo porque entonces Ubiare dice “todas familias que quieren ser adventistas vamos abajo (...)” Él era predicador o sea pastor y también jefe. Varios de sus familias abandonó Nenkechani y siguieron a Ubiare»<sup>91</sup>

---

<sup>90</sup> Villasante C., Mariella, *Impacto de la habilitación y enganche en la organización comunal y familiar de Betania, comunidad nativa Campa-Asháninka, río Tambo (Junín)*, Tesis de Licenciatura en Antropología, PUCP, Lima, 1983, p. 95. Notamos un error recurrente en los estudios que hacen mención a la práctica misionera de los indígenas amazónicos, refiriéndose a ellos como “pastores”, cuando el ejercicio de dicha función exige, necesariamente, de la preparación en los centros de formación teológica adventistas, la cual estos misioneros-maestros carecían. Solamente los pastores tienen la atribución para realizar los bautismos. Hasta el día de hoy no se conoce el caso de pastores adventistas asháninkas.

<sup>91</sup> Villasante, M., *op. cit.*, p. 97.

A partir de la década de 1960 se inicia un incremento sustantivo en los aportes financieros a las misiones, hecho que se refleja en el establecimiento de diversos servicios sociales en toda la Amazonía peruana, al tiempo que el programa asistencialista adventista, ADRA-OFASA, moviliza una serie de recursos provenientes del programa social del gobierno norteamericano (US AID). Entre estos aportes financieros y de infraestructura se encuentra la construcción de un centro médico en Nevati (1964), obra que suscitó un gran interés entre los diversos grupos asentados en la región, tanto indígenas como colonos, y que – según datos de los misioneros– llegó a movilizar alrededor de 500 asháninkas como obreros en su construcción<sup>92</sup>; así como la creación del servicio aéreo adventista para la Amazonía, estableciéndose en Nevati un hangar permanente para una de las cuatro avionetas con que contaba la obra misionera en nuestro país, ampliándose considerablemente la labor social y evangélica entre diversas agrupaciones del Pichis, Perené, Alto Ucayali, Tambo e iniciando el ingreso del adventismo al Gran Pajonal<sup>93</sup>.

El contexto favorable y la abundancia de recursos permitió la expansión de las escuelas indígenas, «escuelas satélites», en todo el valle del Pichis<sup>94</sup> y la apertura de un colegio industrial en la misión de Nevati, planteado inicialmente según el modelo del Colegio Industrial de Ñaña (actual Universidad Peruana Unión), donde los jóvenes indígenas podían recibir, a la par de los estudios secundarios, cursos prácticos que les permitiría afianzarse efectivamente en el mercado laboral regional, gracias a una serie de herramientas técnicas otorgadas por la misión (carpintería, construcción, actividad agropecuaria).

Al mismo tiempo, el contexto favorable incide en la expansión misionera hacia otras zonas de la selva central, además del Tambo, el Ene, el bajo Perené y

---

<sup>92</sup> Case, Charles, «New clinic of Peruvian Jungle», en: *RH*, Vol. 142, N° 24, 1965, p. 16.

<sup>93</sup> Clyde Peters, director del servicio aéreo adventista, indicaba hacia 1965 que, por cuenta de diversos grupos amazónicos, se llegaron a construir 25 pistas de aterrizaje en diversas estaciones misioneras. Véase: Wellesley, M., «New Frontiers on the Amazon», en: *Signs of the Times*, N° 3, 1966, p. 14.

<sup>94</sup> Durante la década de 1960 se establecen cerca de 20 *escuelas satélites* en el Pichis y el Palcazu, dirigidas casi en su totalidad por jóvenes asháninkas formados en las misiones de Nevati y San Pablo.

el Gran Pajonal. Para el caso del Gran Pajonal, se promoverán dos rutas de «entrada». La primera partiendo desde Nevati y una segunda se expandiría desde la misión de Unini, en el Alto Ucayali<sup>95</sup>. Se esperaba que desde estos dos centros misioneros, los cuales desde mediados de la década de 1950 se vieron fuertemente abastecidos y financiados, se podría alcanzar el dominio sobre el Gran Pajonal, entendido como el área con menor presencia «civilizada» de la región.

Sin embargo, este proceso expansivo encuentra sus límites hacia la década de 1970, cuando, por diversos motivos, desde los recortes en los fondos destinados a las misiones, las diferencias entre la organización adventista y gobierno militar y la presencia de antropólogos y funcionarios relacionados con la Reforma Agraria –la mayoría de las veces críticos con la labor misionera–, originan el repliegue de la influencia adventista en el Pichis y el retiro de los misioneros y médicos norteamericanos de Nevati (1972), hecho que ha significado un prolongado decaimiento de la feligresía y el debilitamiento de la influencia adventista en toda la región, situación claramente perceptible hasta la actualidad.

Debemos apuntar, asimismo, que si bien notamos un decaimiento de la fidelidad de los indígenas a la institucionalidad adventista, esto no ha significado, de ningún modo, la desaparición del adventismo en la región, puesto que sigue haciéndose presente en la práctica religiosa cotidiana del pueblo y, marcadamente, en la orientación que han tomados los líderes de las principales organizaciones indígenas regionales, formados casi en su totalidad, dentro del proyecto educativo adventista.

---

<sup>95</sup> La estación de Unini, instalada cerca de la desembocadura del río del mismo nombre sobre el Ucayali, fue establecida en 1948 por el misionero Jens C. Ruskjer, antiguo director de Sutziki, a la fecha, obrero de la Misión Alto Amazonas, sobre una población asháninka y yine (piro) asentada y reunida unos años antes por el misionero asháninka “Napoleón”, también miembro de Sutziki. Incluía a un pequeño número de neófitos anteriormente establecidos en Sutziki, que tras su disolución, se trasladaron hacia esta región.

## 2.4 La presencia misionera y los frentes de conflicto

Si bien hasta ahora hemos presentado la experiencia misionera entre los asháninkas de manera lineal, más o menos progresiva, la misión ha debido afrontar una serie de frentes de conflicto durante todo el período estudiado, situación que ha condicionado las relaciones entre la institución religiosa y la feligresía indígena, limitando el proceso expansivo del adventismo.

Desde su establecimiento en la selva central, la misión tuvo que superar la amenaza de los grupos de poder reacios a aceptar su influencia sobre los nativos. Patrones caucheros, intermediarios comerciales, hacendados y misioneros católicos (franciscanos) ejercieron presión en distintos niveles, llegando en algunos casos a la violencia física sobre los neófitos y misioneros nativos<sup>96</sup>. Frente a esta situación, la misión tuvo diversos tipos de respuesta, dependiendo de las condiciones ofrecidas por el contexto social, ya sea de *colaboración*, como ocurrió con la Colonia del Perené, propietaria de los terrenos en los que se asentó durante la primera fase del proyecto misionero (1921-48), movilizándolo a los neófitos como trabajadores en las plantaciones cafetaleras de la Colonia, asegurándose de parte de la empresa británica cierta protección frente a grupos sociales opuestos a la presencia misionera; de *repliegue*, como ocurrió con la migración promovida por la misión del Perené al Pichis (1948), una vez que la migración andina a este valle se hace galopante y empieza a evidenciarse el conflicto por el acceso y usufructo de tierras y recursos; y de *asimilación*, integrando a su feligresía a los circuitos comerciales regionales –comercialización de productos tropicales y orientación de la agricultura hacia productos con demanda en el mercado–, al tiempo que se buscaba asegurar, de parte del Estado, la propiedad de los terrenos sobre los que se asentaba la misión y se adquirían, en representación de los nativos, algunas concesiones para la extracción de recursos forestales.

---

<sup>96</sup> Uno de los primeros casos de represalias sobre la actividad misionera en la selva central se dio a inicios de 1929, cuando la pareja de misioneros asháninka Manuela y Olisas, fueron detenidos en el río Tambo (por presión de los patrones locales) y encarcelados por siete meses acusados de asesinato. En: Stahl, F., "God's guiding hand", en: *RH*, Vol. 106, N° 34, p. 18-19.

De otro lado, la práctica misionera, así como el discurso religioso promovido por el adventismo ha generado un permanente enfrentamiento con los líderes tradicionales asháninkas, sean estos jefes de familias amplias o especialistas religiosos. Con los primeros, la presencia adventista ha significado un deterioro considerable en la capacidad de control y movilización social, deslegitimando las fuentes de poder tradicional, una vez que los misioneros han asumido las funciones anteriormente ejercidas por los más importante líderes nativos, como la movilización de fuerza de trabajo en las plantaciones, la intermediación en la adquisición de bienes manufacturados y orientando las relaciones con el Estado y los grupos sociales foráneos asentados en su territorio. Más notorio es el conflicto con los especialistas religiosos, detentores del conocimiento tradicional, en el sentido que la misión ha ejercido una considerable presión sobre los neófitos, promoviendo la aculturación y el rechazo a las prácticas rituales tradicionales, lo que ha originado diversos tipos de respuesta de parte de los shamanes asháninkas, a veces de manera discursiva y otras con violencia efectiva sobre los miembros de las misiones.

Sin embargo, aún con la consolidación del adventismo en el Perené y el Pichis, las fuentes testimoniales y nuestra experiencia de trabajo de campo, nos hacen reconocer la permanencia de una serie de manifestaciones religiosas tradicionales –entendidas como paganas por el adventismo–, las cuales han subsistido dentro de la práctica religiosa popular al interior de las misiones y comunidades adventistas. Si bien muchas veces pasa inadvertido, este hecho se manifestará claramente en momentos de crisis y conflicto social, sobre todo frente a los temores producto de la violencia externa, el despojo territorial y las propagaciones epidémicas. Sobre ello, los testimonios indican la reaparición de las prácticas rituales tradicionales en situaciones especiales de crisis, tanto en el plano comunitario, así también en el plano personal. En este sentido, la información corrobora la existencia de un proceso de hibridez en los comportamientos religiosos de los adventistas asháninkas, en cuyo imaginario permanecen ciertas manifestaciones rituales tradicionales de manera más o

menos evidentes, sin que ello signifique un desligamiento con el grupo religioso con el que el individuo se siente identificado, aún cuando su ejercicio sea duramente reprimido por el discurso religioso adventista.

Empero, la incapacidad de percibir este hecho de parte de los misioneros ha originado una fuerte presión cultural sobre los asháninkas, quienes debían asumir, aleatoriamente, diversa influencia cultural foránea y rechazar la cultura propia, constantemente desprestigiada por el discurso religioso adventista. Ya en la década de 1960, el misionero John Elick reconocía esta contradicción, indicando que la falta de visión de los misioneros cristianos, por lo general desinteresados en comprender la complejidad de la cosmovisión asháninka, era lo que impulsaba a los nativos al rechazo de la penetración cultural asimilada y, a la larga, inducía al retroceso de la propia labor evangélica:

«(...) Los misioneros, con muy pocas excepciones, no percibieron la importancia de la cosmovisión campa en el mantenimiento de su tradicional estilo de vida. Los campa aceptaron con impaciencia las herramientas y medios occidentales hasta un cierto punto, luego rechazaron –usualmente con violencia– los rasgos foráneos y volvieron a sus antiguos tiempos»<sup>97</sup> (nuestra traducción libre).

Es imposible que el adventismo haya sido asumido por los asháninka sin haber entrado en un lento proceso de asimilación y reescenificación, lo que, a la larga, permitiría la aceptación de gran parte de sus ritos, creencias y normas éticas. En este sentido, la propia misiología adventista ha venido proponiendo a sus *obreros* el uso de «puentes culturales» que permitan la introducción del mensaje religioso a partir de los propios referentes indígenas.

Otro frente de conflicto se abre a partir de la década de 1960, con la presencia en la selva central de distintos científicos sociales y funcionarios

---

<sup>97</sup> «(...) the missionaries, with very few exceptions, failed to perceived the importance of the Campa world view in maintaining their traditional way of life. The campa eagerly accepted the Western artifacts and the Western ways to a certain point, then rejected –often with violence– the foreign traits and returned to their old days», en: Elick, J.W., *An Ethnography of the Pichis Valley Campa of Eastern Peru*, Ph. D. en Antropología, University of California, 1969, pp. 235.



estatales ligados a los programas estatales de reforma agraria, quienes, en su gran mayoría, han sido profundamente críticos con la actividad misionera adventista, tildándola de alienante, «proimperialista» y una amenaza a la supervivencia de los grupos étnicos, a causa de la propagación de enfermedades en los núcleos poblacionales constituidos a partir de las misiones. La influencia que ejercieron sobre los jóvenes líderes locales originó, en muchos casos, su distanciamiento de la institucionalidad adventista, situación notablemente perceptible en la cuenca del Pichis.

Según los planteamientos de los antropólogos y funcionarios comprometidos con el programa reformista del gobierno militar, la reivindicación indígena no se limitaba a la tierra y los recursos –aunque fuesen estos la base de la futura liberación social– sino que respondía a un plan amplio que incluía la revaloración cultural y social de los pueblos originarios. En este sentido, la reflexión de muchos líderes asháninkas los llevaría a profundas desavenencias con el adventismo y el rígido sistema ético que orienta la actividad de este grupo religioso, plasmado en distintas normas proscriptivas que atacan directamente el sistema cultural asháninka. Este hecho ha originado un proceso de secularización de los cargos y puestos dirigenciales, hasta ese momento de responsabilidad exclusiva de los líderes religiosos y la revaloración de la cultura indígena, representada en el uso de la cushma o vestido tradicional sobre las «ropas occidentales» y el consumo del masato y animales de monte, proscritos por la moral adventista<sup>98</sup>.

Al mismo tiempo, desde inicios de la década de 1970 las misiones en la selva central se han visto notablemente afectadas por la disminución de los aportes financieros, así como el retiro de los misioneros y médicos norteamericanos.

---

<sup>98</sup> Sin embargo, debemos tener claro que el rompimiento con la institucionalidad religiosa no ha significado lo mismo en el sentido de la religiosidad personal. Incluso los líderes que han marcado más notoriamente su alejamiento con «la iglesia», siguen participando de las actividades religiosas, entendiendo que el adventismo, como expresión religiosa, sigue teniendo gran vitalidad en la cotidianidad de la gente y donde la figura del misionero sigue apareciendo a los ojos de los creyentes como modelo de comportamiento cristiano.

«Los gringos se fueron de Nevati cuando entró Velasco. Porque dijeron que Velasco sacó una ley, algo así, que los norteamericanos deben ir a su país. Nos dijo Cline Johnson “el gobierno peruano no quiere que los extranjeros estemos aquí, entonces nosotros tenemos que volver a nuestro país”»<sup>99</sup>.

Esta situación originó que, por ejemplo, hacia 1974, todas las «escuelas satélites» establecidas por el adventismo en el Pichis fuesen fiscalizadas, a excepción de Nevati. El desabastecimiento de recursos ha originado el repliegue de la institucionalidad adventista de las misiones asháninkas (luego replanteadas como comunidades nativas), perceptible hasta la actualidad, al tiempo que la mayor presencia colona ha influido en la reorientación del campo misional sobre la población mestiza asentada en las ciudades y centros poblados de la región<sup>100</sup>.

En las últimas décadas los procesos de integración de la sociedad asháninka del Perené y el Pichis al espacio regional y nacional –carreteras, internet, crecimiento comercial, incremento del turismo, medios de comunicación, mestizaje y asentamiento de colonos en las comunidades– han incidido en el debilitamiento de la influencia adventista en la vida cotidiana del pueblo. Encontramos que hay una mayor relajación de las prácticas religiosas y morales entre la feligresía, así como el retiro de muchos miembros de las principales iglesias. Esta situación es descrita por Norma Correa para el caso de Marankiari bajo, durante su estadía en la comunidad hace algunos años:

«Como pudimos comprobar durante nuestro trabajo de campo, el precepto de guardar los viernes en la tarde y los sábados era cumplido parcialmente por la población adventista de

<sup>99</sup> Marcos Santos Cruz. Entrevista personal, Puerto Bermúdez, 13 de julio del 2005. Cline Johnson, misionero norteamericano, fue director de la estación de Nevati entre 1966 y 1970. El último misionero *oversea* en Nevati fue Clifford Port, entre 1971 y 1972.

<sup>100</sup> Un nuevo espacio de confrontación para el adventismo surgió con la aparición de grupos subversivos de izquierda en la selva central, hecho anotado en la década de 1960 y en la década de 1980. En ambos casos, la presencia adventista ha jugado un rol destacado, sobre todo en relación a la perspectiva que asumen los líderes asháninkas del discurso y la práctica guerrillera, así como la actividad contrainsurgente desarrollada por el Estado. Sobre este punto, puede revisarse: La Serna Salcedo, J.C., Misioneros, liderazgo asháninka y conflicto social en la selva central. Los adventistas frente al levantamiento armado del MIR”, en: *Boletín de Estudios Amazónicos*, Año 1, Nº 1, UNMSM, pp. 49-57.

Marankiari Bajo. Por ejemplo, la oficina de la comunidad cerraba los viernes en la tarde y no se realizan reuniones hasta el domingo. Algunos acopiadores de fruta, así como los dueños de bodegas que profesan el adventismo, cerraban sus negocios los viernes por la tarde. Sin embargo, la inauguración de la Playa Turística El Remanso, en la ribera del río Perené entró en conflicto con dicho precepto. La playa es administrada por la comunidad y en ella trabajan aproximadamente 15 familias de manera permanente. Dado que la playa ha ingresado al circuito turístico de la selva central. Se reciben turistas todo el fin de semana. Es por ello que los dirigentes de la iglesia adventista constantemente refieren que el turismo está ocasionando la pérdida de las “costumbres adventistas”. Les preocupa que se realicen actividades en la playa durante el fin de semana, las cuales incluyen la venta de masato, la realización de danzas típicas y la venta de comida preparada con animales prohibidos, pues la religión adventista prohíbe el baile, la ingesta de bebidas alcohólicas y de varios tipos de animales de monte y peces»<sup>101</sup>.

Al mismo tiempo, el incremento de la actividad misionera de otras organizaciones religiosas también ha afectado el predominio que el adventismo había ejercido tradicionalmente entre la población asháninka<sup>102</sup>.

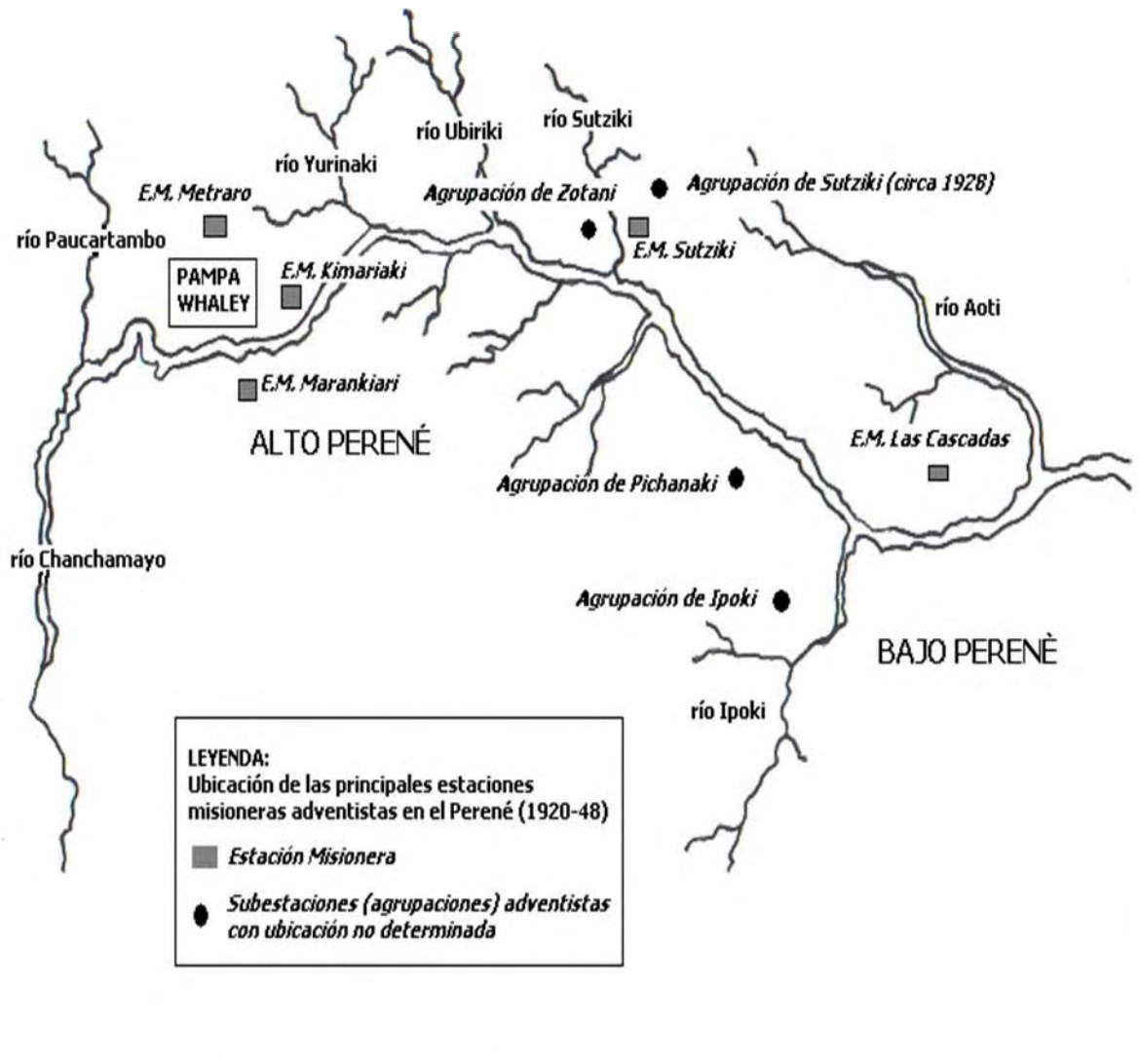
---

<sup>101</sup> Correa, Norma, *op. cit.*, pp. 29-30.

<sup>102</sup> En el caso de de Marankiari Bajo, encontramos que el incremento de la población mestiza ha incidido en la ampliación del espectro religioso. Así, tenemos en la localidad a miembros de algunas denominaciones pentecostales como la Iglesia Filadelfia –que incluso tiene una casa de oración–, de la Iglesia Israelita del Nuevo Pacto Universal, y otros de Alianza Cristiana y Misionera. Por supuesto que Marankiari no es la excepción, sino que repite un patrón de crecimiento evangélico y pentecostal que se viene manifestando en toda la selva central.

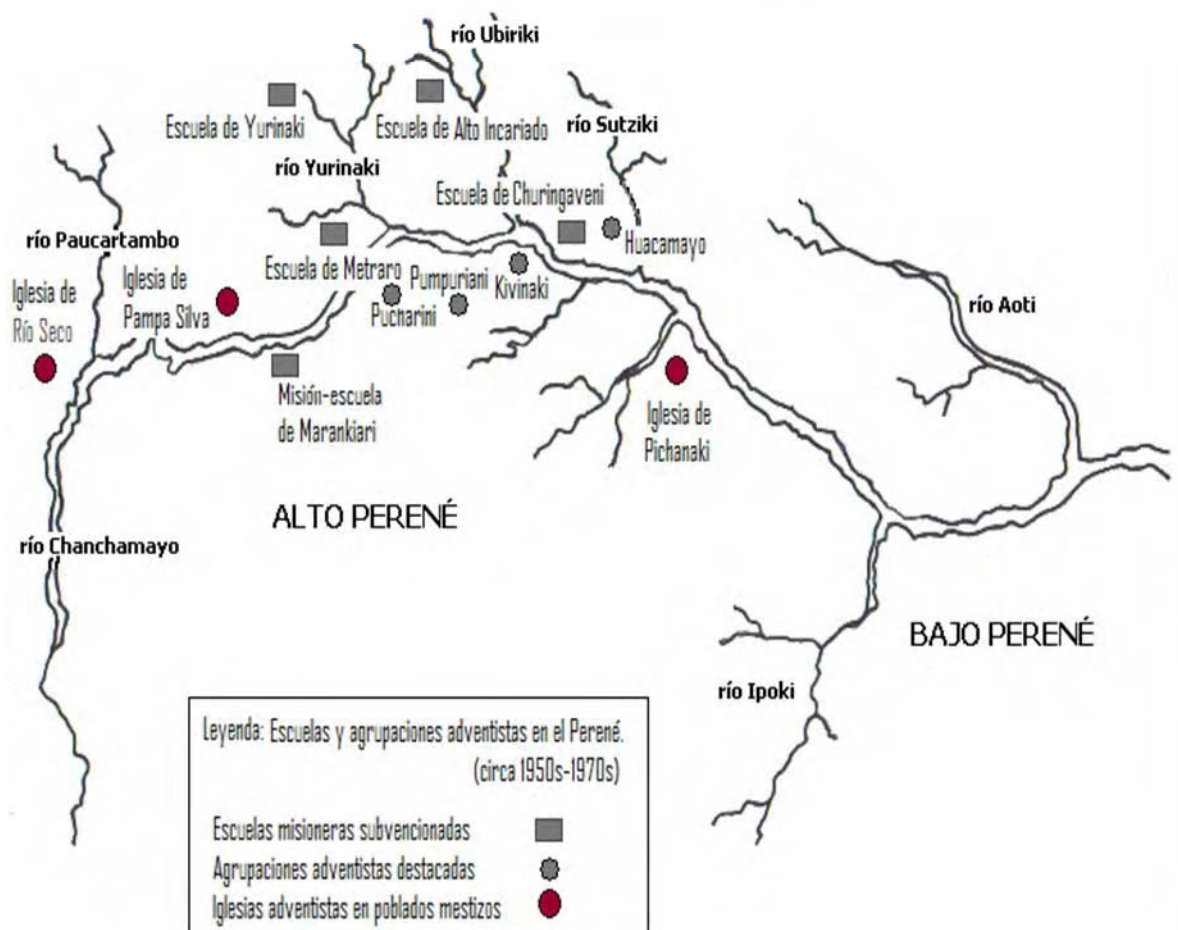
## MAPA 3

Ubicación de las estaciones misionera en el Perené (1920-1948)



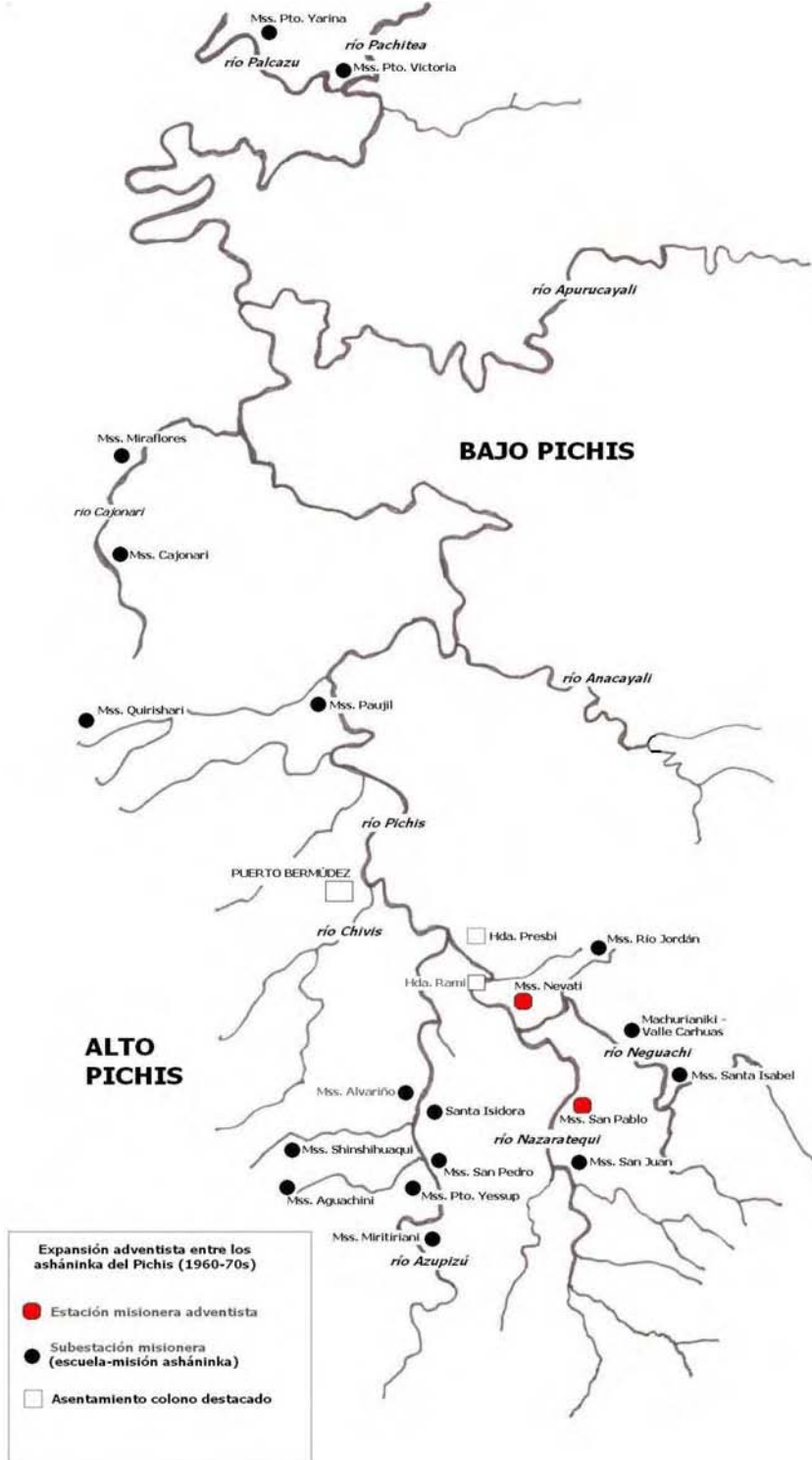
## MAPA 4

Presencia misionero-educativa adventista entre los asháninkas del alto Perené (1960s-1970s)



MAPA 5

Expansión adventista entre los asháninkas del Pichis (1960s-1970s)



## Capítulo III

### El adventismo y la transformación del espacio social asháninka

«En primer lugar les agradezco mucho porque sin ellos quizás yo no hubiera conocido la escuela. Mediante la organización adventista fui al colegio, conocí la cultura mestiza, porque vivía en otro mundo. Después de esto me abrí otro horizonte. Vivir en esa misma condición de mis abuelos, creo que en esta época no se debería de hacer. Debe haber otra generación distinta a como fueron ellos y quien sabe más. Y justamente ahora, mis antepasados, ellos nunca participaron en la política, y, bueno (...) para mí fue, quizás un resbalón que yo esté aquí y hoy me encuentro formando parte de este equipo, de la política que propicia la ANAP»<sup>103</sup>

La actividad misionera desarrollada por el adventismo en la selva central ha sido un factor trascendente dentro de los procesos de transformación social y cultural que ha atravesado el pueblo asháninka. Dicha influencia se ha manifestado en la nueva organización social, los mecanismos de solidaridad interna, la emergencia de liderazgos políticos “modernos”, así como sus relaciones con el mercado regional, los agentes externos y el Estado.

Las misiones adventistas promovieron el otorgamiento de diversos cargos al interior de cada unidad religiosa. Más allá del simple reemplazo de liderazgos “tradicionales” por “modernos” –anotado para otros grupos étnicos de la Amazonía, como por ejemplo, entre los yagua por Chaumeil (1990)– ha promovido una diversificación de roles que fueron ejercidos por los neófitos, que van desde el maestro-misionero, la junta de ancianos, los diáconos, la sociedad de *dorcas*, secretarios, tesoreros<sup>104</sup>. El acceso a tales cargos generó un continuo proceso de diferenciación al interior de una sociedad, entendida comúnmente como igualitaria,

---

<sup>103</sup> Marcos Santos Cruz. Entrevista personal, 13 de julio del 2005. Al momento de nuestro encuentro Santos se desempeñaba como Teniente Alcalde del distrito de Puerto Bermúdez.

<sup>104</sup> Fuera de otros “oficios” menores como traductores, obreros o balseros.

y favoreció la emergencia de jóvenes líderes con nuevas capacidades y profundamente ligados a la iglesia y su proyecto misionero.

Se entiende que el ejercicio de estos cargos es por un período determinado (usualmente de tres años) y se debe realizar por medio de “elecciones” entre los miembros de la misión. Es claro que la decisión es inducida en gran medida por la preferencia del misionero mestizo o norteamericano, sin embargo, manifiesta una tendencia hacia la participación política comunitaria:

«La iglesia adventista, hablando de la política, no nos dirigió cómo hacer o cómo participar. Sino que nosotros vamos a hacer, claro, pero no directamente. Por ejemplo elegir a nuestro presidente. Y así en nuestra organización misma, la democracia nos ha enseñado que, si vemos una persona a quien queremos que sea nuestro líder, bueno, por votación lo hacemos, como en la Junta de la Iglesia. Allí empieza. Es lo que ha enseñado [el adventismo]. Por más que nosotros no somos allegados a una persona, pero si la mayoría ha hecho, hay que resignarse. Bueno, si es así, si ha elegido la mayoría, bueno, así será y acatar sus órdenes, lo que dice, no. Este es nuestro jefe, ya está echada la suerte hay que obedecer [lo] que dice, vamos a trabajar, trabajamos. Casi algo así, es compatible a lo que incipientemente (...) antiguamente así elegían a los jefes.

Yo llegué aquí el año 48, acá en el valle. Entonces vinieron los hermanos [haciendo analogía de las] torres, más que todo, en todas las reuniones que se hacían se hablaba de liderazgo, así debe hacer un líder, preparaban (...) por eso no se, por eso es lo que digo, todo lo que hago aquí es lo que me han preparado desde niño. Por ejemplo decir, la enseñanza bíblica, si tu quieres ser grande, primero debes ser siervo. Pero yo no entendía que es lo que hay. Pero los otros me dijeron esto es lo que quiere decir»<sup>105</sup>.

Desde el inicio de su presencia en el Perené la iglesia desarrolló estrategias para integrar a los jóvenes asháninkas a la labor evangelizadora. La formación de jóvenes a fin de incorporarlos a las actividades misioneras fue muy importante para la expansión del adventismo y es destacado desde su establecimiento en

---

<sup>105</sup> Marcos Santos Cruz. Entrevista personal, 13 de julio del 2005.



diversas zonas de la Amazonía, como el Perené, el Pichis, el Palcazu, el Tambo, el Pajonal, entre otras<sup>106</sup>.

Fuera de estos cargos propios de la iglesia, la misión, como todo agente social “bisagra” entre la sociedad nacional y la tradicional, ha promovido la formación de intermediarios nativos con el espacio regional. Específicamente en el Pichis, la posibilidad de comerciar con shiringa amplió el campo de acción de algunos jóvenes dirigentes fuera del control de los propios misioneros. Muchos de los líderes reconocidos en la primera etapa en el Pichis evitaron ejercer los cargos propuestos por la institución adventista (maestros, misioneros, ancianos) independizándose hacia la actividad mercantil, no por ello rompiendo sus lazos con la comunidad religiosa.

Asimismo, la organización misionera ha impulsado la monetarización y el auto sostenimiento de las misiones una vez que los neófitos han desarrollado cierta fidelidad a la iglesia. Es lo que ha venido a denominarse “el sostén propio”, tanto de los templos, las escuelas y los servicios de salud. Promoviendo así que sea la feligresía la que se haga cargo de los gastos de las misiones a partir de la inserción de los nativos dentro de las actividades productivas del mercado regional: en el trabajo cafetalero, la extracción de shiringa y madera, en el comercio, etc. Sobre ello, existen actas de algunos acuerdos y de las cuentas de los pagos por la escuela, diezmos y fondos ya se hacían por escrito, incluso desde la década de 1930<sup>107</sup>.

---

<sup>106</sup> Objetivo que generó interés en la iglesia desde la década de 1930: «Viendo la urgente necesidad de preparar obreros nativos entre nuestros hermanos campas en la Misión de Perené, y siendo que el curso regular es inadecuado para alcanzar este fin por tratarse de personas que no tienen conocimientos, no habiendo tenido contacto con la civilización (...) Fue votado [crear una comisión] para bosquejar un curso que se adapte a la mentalidad de los campas con el fin de preparar algunos jóvenes más adelantados para desempeñar una parte en la obra». Véase: “Curso de estudios para escuela de Sutchique”, en: *Actas de la Misión Peruana*, Libro I, acuerdo 1669, junio de 1937.

<sup>107</sup> Existen referencias que indican la existencia a Registros de Cuentas (de diezmos y ofrendas) de la feligresía asháninka en la misión de Sutziki desde fines de los *treintas*. Según afirmaciones del misionero puneño Eduardo Castillo, durante el “éxodo” hacia el Nazaratequi en 1948, dentro del material que se transportaba estaban estos *Registros*. Asimismo, está comprobada la existencia de

Si bien es notable que el adventismo ha generado un proceso de aculturación en el sentido de promover profundos cambios al interior de la sociedad indígena –la inserción de los neófitos dentro de patrones culturales occidentales–, a nivel organizativo la práctica misionera –educación, bilingüismo, formación de misioneros nativos– ha significado un factor decisivo en la formación de la identidad política asháninka. Como afirma Bastián al referirse a los nuevos movimientos religiosos presentes en el espacio indígena latinoamericano:

«(...) estos movimientos religiosos aceptan y refuerzan la identidad étnica de sus fieles al traducir los evangelios a los idiomas étnicos, a menudo codificados por primera vez así. En un contexto étnico donde predomina el analfabetismo, tener acceso a un texto sagrado ejerce indudable atracción. De igual manera, estas iglesias respaldan pequeños proyectos de desarrollo a escala local y estimulan la cooperación; aún cuando aquellos suelen fracasar, dejan la impresión de que se puede salir de los mecanismos de cooptación impuestos por el Estado»<sup>108</sup>.

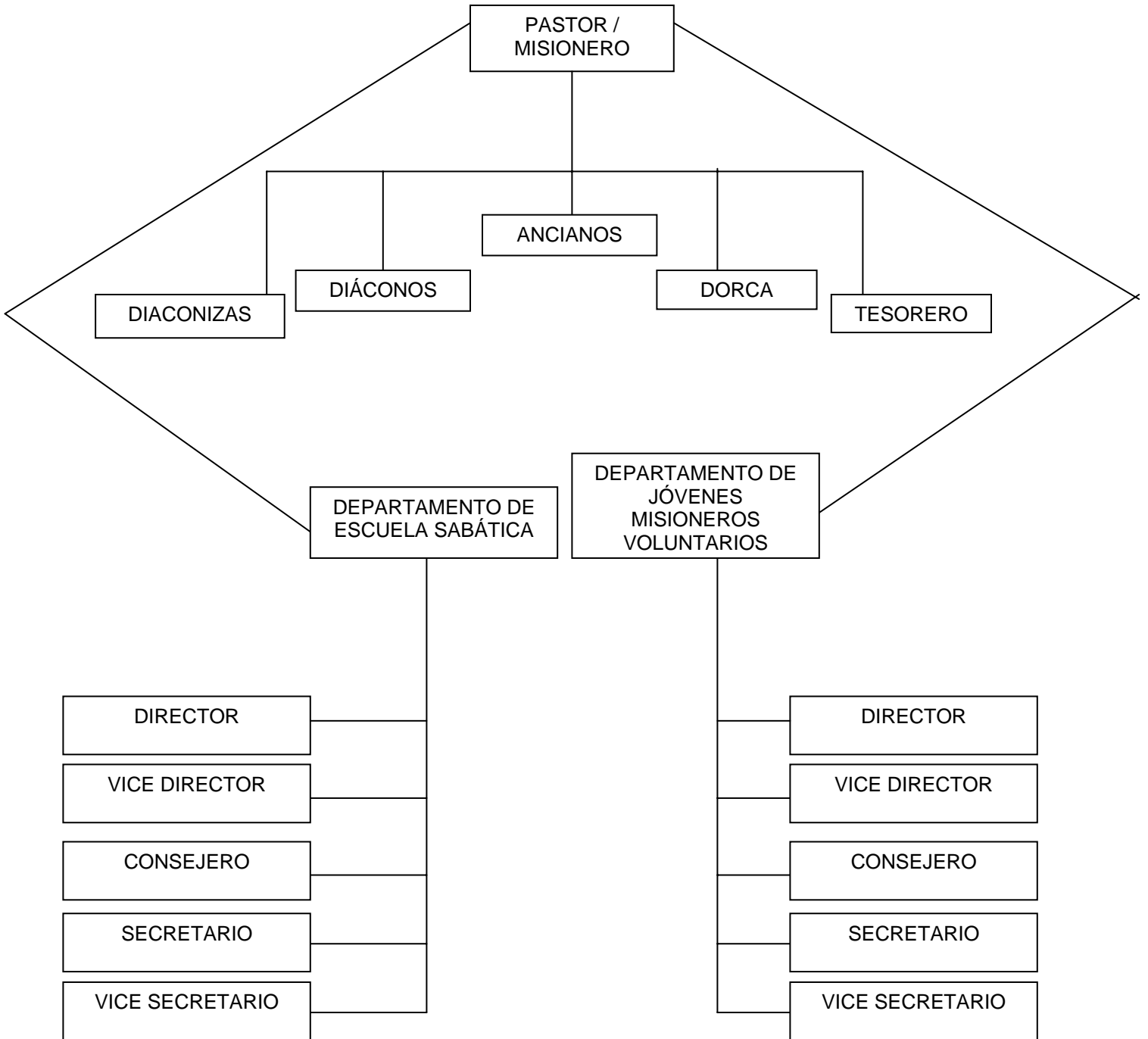
---

Libros de Actas de la Iglesia de Nevati desde el año 1950. Lastimosamente, todos estos documentos se han perdido. Sólo hemos podido ubicar los Libros de Actas de la Iglesia de Nevati desde el año 1981. A medida que se ampliaba la alfabetización dentro de las misiones, estos libros empezaron a ser llevados por secretarios asháninkas.

<sup>108</sup> Bastián, Jean Pierre, *La mutación religiosa de América Latina*, FCE, México, 1997, p. 117.

CUADRO 1

**Estructura jerárquica al interior de las misiones e iglesias adventistas**



### 3.1 Misiones y emergencia del nuevo liderazgo asháninka

Al igual que en la región andina, al interior de las poblaciones amazónicas el proyecto misionero adventista se ha caracterizado por fundamentar su base social gracias a los alcances de su labor médica, educativa y asistencialista<sup>109</sup>. En la medida que el factor educativo trasciende el aspecto meramente religioso es que genera profundas transformaciones dentro de los modelos organizativos y patrones culturales tradicionales. En el caso de los asháninkas, es notable la manera en que la influencia de las escuelas misioneras y, en general, de la formación adventista, a partir del discurso y la práctica religiosa, ha significado un factor trascendente dentro de la nueva visión asháninka del mundo y en sus relaciones con la sociedad regional y nacional.

Las ciencias sociales han destacado con anterioridad que la emergencia de los nuevos liderazgos indígenas en la Amazonía peruana, sobre todo aquellos ligados a la política nacional, están condicionados por dos experiencias decisivas: en principio, la actividad misionera, sea esta implícita o encubierta (por ejemplo las actividades del Instituto Lingüístico de Verano), y de otro lado la propuesta reformista de los organismos estatales durante el gobierno *velasquista*. El caso de los asháninka de la selva peruana no ha sido ninguna excepción. En principio, casi la totalidad de dirigentes asháninkas que han participado en las organizaciones supracomunales en el alto Perené, Pichis –y en menor medida en el Tambo– han sido formados dentro de los proyectos misionero-educativos adventistas. Para el caso del Pichis, la totalidad de líderes políticos guardan alguna relación con la

---

<sup>109</sup> Era justamente la estrategia que presentaba el proyecto misionero-educativo adventista, una "evangelización contextualizada", en el cual se ofrecía conocimientos básicos en aritmética, lengua, higiene y religión. Sin embargo, es necesario reconocer que esta fórmula no es exclusiva, ni de los adventistas, ni de los demás movimientos evangélicos que desarrollan misiones en la Amazonía. Esta perspectiva *civilizatoria* era compartida, para la época, con los sectores más progresistas, tanto de la política, la intelectualidad, como de la iglesia católica. Es la misma conclusión a la que llega Kuczynski y buscará implementar desde la Dirección Regional del Oriente: la importancia de la educación, la higiene doméstica y el tipo de alimentación como factores básicos para el mejoramiento de la vida de la población amazónica, siendo el factor clave para este cambio la formación de los jóvenes. Ver: Kuczynski-Godard, M., *La vida en la Amazonía peruana. Observaciones de un médico*, UNMSM/COFIDE, Lima, 2004 [1944], pp. 119-128.

experiencia misional adventista desarrollada en el valle desde fines de la década de 1940.

Como se ha indicado anteriormente, la actividad adventista en el Perené se inicia en 1921, dentro de la zona de Metraro, en el alto Perené, a partir del interés del adventismo por expandir su propuesta religiosa entre los nativos de la selva central peruana. Cabe destacar que, mal que bien, los primeros neófitos asháninkas adventistas participaban como mano de obra esporádica dentro de las plantaciones de la Colonia del Perené, por ello puede asumirse que, por un lado, el acceso a los servicios médicos y educativos que otorgaba la misión era una oportunidad irrechazable para estos grupos, mientras que, por el otro, el interés por alcanzar algún tipo de formación educativa, pudo ser una prioridad para algunos líderes locales, al menos, los que estaban más integrados a la lógica productiva y mercantil de la empresa cafetalera. Esta condición básica habría de permitir la continuidad y crecimiento progresivo del proyecto misional adventista en el Perené a lo largo de las siguientes décadas.

En cuanto al origen de los obreros adventistas que se hacen presente dentro de las escuelas y centros misioneros son destacables tres tipos. En primer lugar, se encuentra el misionero extranjero (*oversea*) que asume el cargo de director misionero para toda la región del Perené, ejerciendo funciones pastorales y administrativas, siempre de la mano con la práctica social. Originalmente la fórmula desarrollada por el adventismo en sus misiones entre indígenas peruanos fue el envío de misioneros extranjeros, casi siempre de origen norteamericano, los cuales presentaban gran capacidad para movilizar a los grupos nativos – generando en algunos casos, según las interpretaciones antropológicas, identificaciones mesiánicas dentro de la cosmovisión indígena–, así como por la capacidad de confrontación que tienen con los otros agentes sociales foráneos presentes en la región, posibilitando el desarrollo de la práctica misionera futura. Sin embargo, el envío de estos *obrer*os ha sido siempre problemático, tanto por la

carencia de individuos dispuestos a trabajar bajo las difíciles condiciones que impone el bosque amazónico, como por limitantes de tipo financiero.

En segundo lugar, ubicamos a los maestros nacionales, formados dentro de los colegios adventistas de Puno y Lima. En la mayoría de los casos, los profesores de misión que llegan a la selva central han sido de origen puneño –de destacada importancia en la expansión misionera adventista en el Perú–. En Puno se dio un crecimiento explosivo durante las primeras décadas del siglo XX, basado justamente en la capacidad de estos nóveles misioneros para expandir la propuesta religiosa. A partir de la actividad del Colegio Mayor Adventista de Juliaca, es que se consigue que muchos jóvenes fuesen encomendados a apoyar la obra adventista en diferentes partes del país.

Por último, tenemos a los profesores nativos, jóvenes formados dentro de las estaciones amazónicas adventistas, los cuales habrán de ser encomendados a reproducir el modelo de estación misionera en espacios de difícil acceso, que puede ser su propia zona de origen o lugares donde la misión reconozca la existencia de condiciones propicias (una agrupación poblacional considerable y el interés del líder del grupo familiar extendido).

El proyecto inicial adventista con relación a la población asháninka, centraba su actividad misionera en la cuenca del río Perené y promovía el aislamiento de sus neófitos del resto de la población colona. Ante esta situación, los misioneros y profesores aparecían como los únicos agentes de interacción con la sociedad regional. Esta práctica fue posible debido a que, por centrarse la actividad misionera dentro de la concesión de la *Peruvian*, los conflictos entre los asháninka del alto Perené y los otros agentes sociales no eran continuos, así como por el hecho que aún el problema por el acceso a la tierra no era urgente, como lo vendría a ser desde inicios de la década de 1950. Una vez que la presión colona se hace más efectiva, es que los misioneros promoverán el traslado de sus feligreses a la cuenca del Pichis.

Aunque durante todo el siglo XX el adventismo mantuvo un crecimiento progresivo en la selva central, el proyecto misionero sufrió períodos de eclosión, sobre todo luego del traslado de la estación misionera de Sutziki al Pichis, en que se sintió un claro repliegue de la presencia adventista en el Perené –aún cuando mantuvo durante todo este período la escuela misionera de Marankiari y desde *circa* 1953 la escuela de Metraro–, retraimiento que continuará por espacio de diez años. A partir de la década de 1960 se destaca un nuevo período de crecimiento perceptible en esta región.

El reposicionamiento adventista en la Perené se debe al interés que mostraba la Unión Incaica por reforzar la *obra* en la región, así como la propia vitalidad de los nuevos líderes asháninka del Perené (en su mayoría partícipes o descendientes de los migrantes de 1948 que retornaron a su zona originaria), los cuales impulsarán la expansión de los servicios educativos brindados en las estaciones misioneras. Así, entre 1958 y 1964, además de la continuidad y reapertura de las escuelas de Marankiari y Metraro, respectivamente, se gestionará la instalación de escuelas en Kivinaki, Churingaveni, Alto Ubiriki, Alto Yurinaki (Pucharini), Incariaro y Pumpuriani. En la mayoría de los casos, la apertura de las escuelas responde al interés y gestión directa de los líderes por acceder a los servicios educativos, para lo cual solicitan al misionero establecido en Marankiari –nuevo centro administrativo del distrito misionero del Perené–, facilite el envío de maestros asháninkas a fin promover la formación de niños, jóvenes y adultos en sus agrupaciones<sup>110</sup>. En este sentido, recogemos el testimonio de Adolfo Gutiérrez, quien nos describe el inicio de la escuela en Chiringaveni:

«Entonces estaban empezando los colonos, los colonizadores. Mi suegro [Sediano Rodríguez] vivía acá, su cuñado vivía en Kivinaki [David Shingari]. Yo ya había llegado también [del Pichis] (...) Juan Shanki vivía allá abajo en Guacamayo, entonces había alumnos. Entonces conversando un día sábado en la tarde. “¿Qué hacemos?, vamos a

---

<sup>110</sup> Los maestros enviados a estas nuevas escuelas, todos asháninka, fueron formados a fines de la década de 1950 en la estación de Marankiari por el maestro y misionero puneño Mariano Chaiña. Entre estos estaban, Juan Paulino, Alfonso Paulino, Manasés Arce y Camaña Espíritu.

buscar profesor porque los niños van a ir creciendo, creciendo, creciendo, nunca van a saber leer”. Eso había promovido mi suegro con mi tío David Shingari. Entonces David Shingari dice “yo conozco una familia, Salazar [adventistas de Río Seco], que tiene una hija que es maestra, tal vez podemos traerla”. Entonces él fue y justo trajo una maestra a trabajar [Elsa Salazar]. Acá había una casita, y como yo ya estaba acá, entonces dije mejor vamos a hacer una escuela allá arriba. Allá donde ahora está ahora esa escuela. La escuela inició con 12 alumnetos, cuando empezó. De allí va aumentando, aumentando. Por eso es que hicimos la escuela allá arriba, grande, porque ya no había solo los chiquitos sino jóvenes también (...) La escuela particular tenía sus huertos de sembríos de papaya, si no alcanzaba ya teníamos que aportar nosotros»<sup>111</sup> (nuestros corchetes).

Sobre la participación de los jóvenes asháninas formados en Marankiari, tenemos el valioso testimonio de Alfonso Paulino, quien nos detalla su experiencia como maestro en las escuelas de Pucharini e Incariaro:

«Un día me dicen, te están buscando. Era el pastor [Dwight] Taylor. “Hermano, has hecho bien tu trabajo [como maestro en Loma linda, en el Palcazú], tienes que seguir trabajando”. ¿A dónde voy?, le respondo al pastor. “Ahora no vas a ir lejos. Ahora vas a trabajar cerca”, me dijo. “Ya pastor, si es cerca está bien. No me botes lejos”, le respondí. “Pucharini. Allí vas a trabajar”. Era el año 62 (...) Trabajé con los hermanos cuatro años en Pucharini. Bueno, después de cuatro años me mandan una carta. Bueno, hermano Paulino, ahora vas a seguir trabajando en otra congregación. Vas a ir a trabajar en Alto Incariaro. Donde nuevos hermanos, *nuevecitos*, todavía falta civilización.

¡Uy!, pero si no están civilizados ¿Qué me harán allá? ¿Qué comerán? En ese tiempo ya estaba el pastor [Daniel] Asín acá. Él era pastor del distrito y me dijo, “Acá hay una carta. Tú vas a ir a trabajar en Alto Incariaro”. Yo le digo, pastor, pero no hay carro para ir, ahora mis cosas como las llevo. Mire, mis paquetes, mis libros ¿Cómo los llevo?. “Dios va a ponerte una mula, que te va a ayudar”, Me dijo (...) Trabajé también seis años en Alto Incariaro.

Ahora los hermanos recién van a conocer el Evangelio, recién ahora hay que evangelizarlos. Ahí están los enfermos (...) una sola ropa, con eso dormían, con eso trabajaban, con eso paseaban, nada más. Sucio se olía la ropa. Tenía que ganar amistad con ellos. Eran mis paisanos, nos conversamos en nuestro idioma, ganamos amistad con

---

<sup>111</sup> Adolfo Gutiérrez Marín. Entrevista personal, CC.NN. de Churingaveni, 7 de marzo del 2005. Gutiérrez, dirigente asháninka formado en Sutziki, participó de la migración al Pichis promovida por la misión en 1948. Asentado en San Pablo, retornó al Perené hacia mediados de la década de 1950, estableciéndose definitivamente en los alrededores de la antigua misión, donde se constituiría, con los años, la comunidad de Churingaveni.



ellos. Les digo, mira, el viernes toditos vamos a ir al río allá en una quebradita, es lo que se llama Incariaro, *agüita* que corre ahí. Para el viernes vamos a ir toditos a bañar porque a las seis de la tarde ya llega el sábado, tenemos que estar en la iglesia, limpiecitos, bien peinaditos. Yo llevaba jabón, *Ace*. A ver, le echaba acá un poquito en su mano a ver *Ace* a toditos. A ver niños, ustedes también. Vas a hacer igualito: vas a mojar tu cabeza, ahora échate ese polvito. Ahora sí, sóbate bien, vas a ver, va a salir espuma. Vas a hacer así como hago yo. Yo también me echaba mi *Ace*. Este sucio aquí en el cuello, en la mano se va a desaparecer. Así los hermanos aprendieron a ser limpios.

En Incariaro enseñaba a toditos. A los adultos enseñaba en las mañanitas, de 6 a 8, enseñaba a leer a escribir (...) ¡No, no, no! Ustedes tienen que aprender a leer, a escribir acá. Por eso he venido, yo he venido para ayudarte. Aquí está el lápiz, aquí está el cuaderno, vas a aprender (...) yo te agarro tu mano, así vas a hacer, así, escribe así, así ¡Duro su mano, duro como una tabla, no podía agarrar [el] lápiz. Haga así, haga así [estirar, cerrar, abrir las manos] para que quede tu mano suave. Tu mano está palo. Así las manos de los hermanos ¡duro está! Haga así, haga así, para que agarres tu lápiz. Y muchos hermanos adultos aprendieron a leer. En tres meses los hermanos jóvenes aprendieron a leer. Era la obra de Dios.

Dios va a abrir tu mente, dios te va a llenar. Te va a abrir los ojos para que conozcas la fe. Así terminaba de trabajar con ellos por dos horas, después ya, entraban los niños, ya era todo el día con los niños»<sup>112</sup> (nuestros corchetes).

Este proceso expansivo de los servicios educativos adventistas finalizaría unos años después con la fiscalización de las escuelas misioneras en las diferentes comunidades del Perené, proceso de legalización que, a su vez, permitiría que los estudiantes pudieran continuar el nivel secundario e incluso superior<sup>113</sup>, puesto que, aún cuando la iglesia adventista contaba con instituciones educativas que hubieran permitido a los jóvenes asháninkas continuar estudios secundarios y superiores, estos casos son más bien excepcionales, limitándose a las principales familias establecidas en Marankiari, como es el caso de los hijos del dirigente Julio Castro:

---

<sup>112</sup> Alfonso Paulino López. Entrevista personal, CC.NN. de Marankiari Bajo, 25 de marzo del 2005. Antiguo maestro y misionero asháninka de Marankiari, nacido en Kimariaki (ahora poblado de La Esperanza) en 1939 y educado en la escuela adventista de Río Seco. Al momento de nuestro encuentro se desempeñaba como dirigente de la iglesia local.

<sup>113</sup> Así, por ejemplo, por resolución de la 3° Región de Educación de Tarma, R.D. N° 03455 del 15 de octubre de 1965, la escuela primaria de Marankiari adquiere valor oficial.

«Yo eduqué a mis hijos en colegio adventista, en el colegio Unión en Lima (...) Cuatro terminaron allí su secundaria. Otros paisanos decían cómo tenía yo para mantener en colegio. Yo tenía cafetales, 10 cuadras de cafetales sacamos 130, 140 quintales de café. Allí hay plata, por eso he educado a todos mis hijos. Yo no llegué a dar a mi persona. Después otros estaban mirándome la envidia por educar a mis hijos. Algunos creyeron que para qué iba a educar a mis hijos, así nomás. En cambio yo pensé en educar a mis hijos hasta terminar. Cuatro terminó. Dos mujeres terminó la universidad, dos hombres también., ahora ya Mino [Eusebio Castro] está en los EE.UU.»<sup>114</sup> (nuestros corchetes).

En el caso del Pichis la situación era distinta. Luego del traslado de los neófitos a esta cuenca, se establecerá la primera escuela en Nazaratequi (estación de Belén), dirigida por el misionero Eduardo Castillo, el mismo que organizó el *éxodo* de 1948 desde Sutziki. Esta primera experiencia durará dos años, hasta que se decide el traslado de la estación central a la zona de Nevati, sobre el río Neguachi y se *apertura* la subestación en San Pablo, también sobre el Nazaratequi.

Hacia mediados de 1951 la Unión Incaica enviará, luego de varios años, a un obrero *oversea* para dirigir sus misiones en el Pichis. Este hecho respondía a la necesidad de afianzar una dirección que pudiese enfrentarse a las problemática que planteaba las condiciones sociales existentes en la región<sup>115</sup>. Quien llegó fue John William Elick, el cual desde el principio de su misionado desarrollará un plan amplio en materia educativa, sanitaria y que representará la lucha por la defensa territorial nativa frente al Estado y los intereses de los patrones caucheros y

---

<sup>114</sup> Entrevista a Julio Castro, en la CIA de Marankiari Bajo, tomado de: Correa, Norma, *Asháninka online: ¿nuevas tecnologías, nuevas identidades, nuevos liderazgos?. Una aproximación antropológica a la relación de la Comunidad Indígena Asháninka Marankiari Bajo con las tecnologías de la información y la comunicación*, Tesis de Licenciatura en Antropología, PUCP, Lima, 2006. Los cuatro hijos de Julio Castro son profesores bilingües. Mino y Gerardo han ocupado importantes cargos directivos en Marankiari Bajo y en AIDSESEP, Irma en el Instituto Bilingüe de Yarinacocha y Luis dirige el centro educativo inicial de la comunidad.

<sup>115</sup> A diferencia del Perené, en la zona del alto Pichis hallamos patrones shiringueros que mantenían un sistema de endeudamiento para movilizar a su mano de obra, hecho que influía significativamente sobre la población "objetivo" del proyecto misionero adventista. Además, se presenta desde mediados de la década de 1950 un incremento de la demanda de la shiringa que, a diferencia del Perené, aquí se hallaba en abundancia. Fuera de esto, existía la posibilidad de extraer otro tipo de recursos, como maderas, pieles de animal de monte y barbasco. Tal situación exigiría una dirección con capacidad confrontacional, tradicionalmente personificada en la figura del misionero *oversea*.

ganaderos locales. A fin de exponer el proyecto educativo adventista en la zona del Pichis, tomamos una referencia del propio Elick:

«We have stepped out in another project –the establishment of two training schools among our people–. One, the colegio industrial de Nevati, will serve the region from Belen down the river to Puerto Victoria. The other, the escuela agrícola del Mazaratequi (sic), in San Pablo, will care for the advanced students (second, third, and fourth grades of the primary course) who live in the region around San Pablo and the rubber-gathering villages. In these two schools the students attend classes in the morning and work in the afternoon. This daily work period is a part of the class work for we wish to teach the students how to do things and how to do them better»<sup>116</sup>.

La expansión de las escuelas indígenas<sup>117</sup>, la apertura del “Colegio Industrial de Nevati”, el desarrollo de la actividad asistencialista –así como el soporte logístico que significaba la presencia del servicio aéreo desde inicios de la década de 1960–, permitió a los líderes adventistas asháninka afianzar su posición en toda la región, aún cuando la presencia de otras agrupaciones evangélicas originaron algunos enfrentamientos entre las organizaciones religiosas por cuestiones de legitimidad y representatividad sobre los nativos<sup>118</sup>.

---

<sup>116</sup> Elick, John William, “Our First Missionary Post”, en: *South American Bulletin*, Vol. 27, N° 3, mayo-junio de 1953, p. 6. Asimismo, la Misión Peruana autorizó en diciembre de 1953 la apertura del centro de formación para maestros nativos. Véase: “Escuela preparatoria en Nevati”, en: *Actas de la Misión Peruana*, Libro III, acuerdo 53-453, 28-30 de diciembre de 1953.

<sup>117</sup> Durante la década de 1960 llegaron a establecerse alrededor de 16 escuelas “satélites” adventistas en toda la zona del Pichis-Palcazú –aunque las fuentes adventistas lleguen a afirmar, en 1964, que fueron más de 20–, casi todas dirigidas por profesores nativos formados en Nevati y San Pablo. De estas escuelas, hemos identificado las siguientes: Quirishari (abierto en 1965 por Carlos Pérez), Machurianiki (Valle Carhuas, escuela iniciada por Abraham Gaspar Espinoza en 1964), Puerto Yarina (abierta en 1962 por Daniel Tovar), Loma Linda, Puerto Victoria, Belén (San Juan de Jesús, abierta en 1962 por Domingo Macuyama), San Pedro (abierta *circa* 1960 por Ignacio Cahuanti), Puerto Tucker (abierto en 1963 por Vicente Paulino), Santa Isidora (abierto en 1963 por Daniel Tovar), Santa Isabel, Río Jordán, Miraflores, Cajonari, Paujil, Alvariño, Miritiriani y Santa Fe de Aguachine (estas dos últimas abiertas por Augusto Mendoza Shingari entre 1962 y 1963 respectivamente). En 1972 todas estas escuelas fueron fiscalizadas por el Ministerio de Educación, manteniendo su carácter privado solamente la escuela de Loma Linda y el colegio de Nevati. Sobre la experiencia propia del maestro/misionero asháninka en el Pichis, véase el ilustrativo testimonio de Carlos Pérez Shuma, en: Narby, Jeremy *Visions of Land: The ashaninka and resource development in the Pichis Valley in the Peruvian Jungle*, Tesis Doctoral en Filosofía, University of Stanford, 1989, pp. 93-95.

<sup>118</sup> Conflictos especialmente notorios con la Alianza Cristiana y Misionera, organización evangélica establecida en Cahuapanas, en el bajo Pichis, desde mediados de la década de 1920.

Bajo estas nuevas condiciones y ante la necesidad de continuar la expansión del *mensaje* cristiano, el adventismo promoverá su establecimiento en nuevos territorios, proyecto que si bien estuvo presente dentro de los planes iniciales del misionado entre los asháninka, no llegó a hacerse efectivo: la penetración en el Gran Pajonal. Para ello se proponen dos rutas de ingreso. La primera partiría de Nevati y una segunda se expandiría desde Unini, en el alto Ucayali<sup>119</sup>. Se esperaba que desde estos dos puntos misionales, los cuales desde mediados de la década de 1950 se vieron fuertemente abastecidos y financiados, se podría alcanzar el dominio sobre el Gran Pajonal<sup>120</sup>.

Sin embargo, el contexto de la lucha por la tierra a consecuencia del proceso de irrupción de colonos serranos dentro de los territorios de la Colonia del Perené y la inserción de los nativos del Pichis en la dinámica económica regional ofreció la oportunidad a los jóvenes líderes asháninkas de influencia adventista de poner en práctica el conocimiento y capacidad de concertación alcanzado hasta ese entonces.

---

<sup>119</sup> La estación de Unini, instalada cerca de la desembocadura del río del mismo nombre sobre el Ucayali, fue establecida en 1948 por el misionero Jens C. Ruskjer, antiguo director de Sutziki, a la fecha, obrero de la Misión Alto Amazonas, sobre una población asháninka y yine (piro) asentada y reunida unos años antes por el misionero asháninka "Napoleón", también miembro de Sutziki. Incluía a un pequeño número de neófitos anteriormente establecidos en la antigua misión que, tras su disolución, se trasladaron hacia esta región.

<sup>120</sup> La penetración del adventismo en el Gran Pajonal se inicia hacia 1964 con los primeros contactos entre el misionero norteamericano Sigfried Neuendorf y los líderes asháninkas de la zona, y la posterior apertura de las escuelas misioneras de Tzioventeni y Pauti, ambas dirigidas por maestros-misioneros asháninkas formados en Unini. Sobre este punto, véase: Neuendorf, S., *Del Rin al Amazonas, Aventuras misioneras en tierras incaicas*, Ed. Unión, Lima, 2005, pp. 88-90; Muir, Wellesley, "New frontiers on the Amazon", en: *Sign of the Times*, marzo 1966, pp. 12-14.

### 3.2 El liderazgo asháninka y la lucha por la tierra en el Perené

«Este grupo de dirigentes, que había experimentado en el seno de la Iglesia Adventista formas de organización que trascendían el nivel de la localidad, contribuyeron grandemente a forjar las bases de un nuevo tipo de entendimiento entre los líderes indígenas locales, estableciendo los cimientos de la futura organización. Estos mismos líderes habrían de jugar posteriormente un rol clave en la formación de la organización indígena del valle del Pichis»<sup>121</sup>.

Inicialmente, el establecimiento de las misiones adventistas en el Perené estuvo condicionado a las relaciones de mutua colaboración existentes entre la organización religiosa y la Peruvian Corporation, propietaria, desde fines del siglo XIX, de todos los territorios selváticos existentes a ambos márgenes del río Perené. Por este medio, los misioneros lograron las concesiones de terrenos de parte de la compañía en donde fue posible establecer sus instalaciones y aglomerar a los neófitos nativos que se sentían atraídos por la propuesta misionera. Todas las estaciones misioneras adventistas del Perené entre inicios de la década de 1920 y los *cuarentas* fueron establecidas con permiso de los administradores de la Colonia y de los directivos de la empresa británica<sup>122</sup>. Si bien la dependencia que, de alguna manera, existió de parte de los misioneros con la empresa limitaba su libre desenvolvimiento dentro de la región, a la larga es claro el hecho que, al estar asentados dentro de las concesiones de la Colonia del Perené, las misiones se evitaron enfrentamientos que habrían de originarse en otras regiones de la selva peruana en las cuales existía una alta incidencia de conflicto social entre patrones caucheros, intermediarios mercantiles, familias colonas y grupos nativos desde fines del siglo XIX.

---

<sup>121</sup> Santos, Fernando y Frederica Barclay, *Órdenes y desórdenes en la selva central. Historia y economía de un espacio regional*, IFEA/IEP/FLACSO-Ecuador, Lima, 1995, p. 312.

<sup>122</sup> Las estaciones misioneras de Metraró (desde 1921), pasando por Cascadas (establecida en 1928), Sutziki (donde se congregó la feligresía del alto Perené en 1930), Kimariaki (1938) y Marankiari (hacia donde se trasladó la feligresía de Kimariaki en 1942).

Más adelante, hacia finales de la década de 1940, una vez que inicia la invasión de los territorios improductivos de la Colonia por parte de colonos serranos, la empresa decide comprometerse a la entrega de concesiones a las familias nativas a fin de asegurar su participación, tanto como mano de obra en la plantación, como en la defensa de su propiedad frente a la arremetida de los colonos. Este es el caso de los grupos adventistas de Metraro, Marankiari, Sutziki y Pucharini, quienes pudieron acceder, a precios reducidos y de manera individual y colectiva, a la “propiedad” de sus territorios<sup>123</sup>, mientras que otras agrupaciones nativas, que no otorgaban mano de obra a las plantaciones de la *Colonia*, vieron rechazadas sus solicitudes similares.

La presencia de colonos que acceden individualmente a pequeñas parcelas en el bosque explica la aparición de los minifundios, tipo de propiedad que, con los años, reemplazaría a las grandes plantaciones como la unidad productiva cafetalera más importante de la zona del Perené. Este hecho se manifiesta entre las décadas de 1940 y 1960, durante el proceso de “colonización espontánea” del valle. Sin embargo el “hambre de tierras” de los campesinos andinos, originó un proceso de ocupación desordenada e indiscriminada del territorio del Perené, valle que, tradicionalmente, estuvo ocupado por grupos familiares asháninka:

«Un gran número de asentamientos indígenas en los valles de Perené y Satipo, quedaron rodeados de asentamientos colonos, lo que posteriormente dio lugar a la formación de las actuales comunidades nativas de la región con extensiones reducidas de tierras y sin acceso a los recursos tradicionales de subsistencia, pesca, caza y recolección»<sup>124</sup>

Esta situación de retraimiento de la sociedad indígena –y de consecuente conflictividad– pudo atenuarse, de alguna manera, con la promulgación de la Ley de Comunidades Nativas, establecida por el gobierno militar de las Fuerzas

<sup>123</sup> Frederica Barclay, tomando la documentación de la Perene Colony, informa transferencias de tierras a las siguientes agrupaciones asháninka: Metraro, Marankiari, Sutziki, Pucharini, Kimiriki y Pampa Michi. A excepción de Pampa Michi, todas presentaban influencia adventista. En: Barclay, F., *La Colonia del Perené: Capital inglés y economía cafetalera en la configuración de la región de Chanchamayo*, CETA, Iquitos, 1989, pp. 219-231.

<sup>124</sup> Mora B., Carlos, “La configuración del espacio regional de la selva central”, en: *Quehacer* N° 165, 2007, p.54.

Armadas en 1974, promoviendo que las familias indígenas pudiesen alcanzar la legalidad de sus tierras y asegurándoles el acceso a los recursos del bosque.

De otro lado, si bien es cierto que la Unión Incaica priorizó su presencia misionera en la zona del alto Pichis, debemos reconocer la permanencia de los grupos asentados en las antiguas estaciones, quienes mantenían, a pesar del *abandono* institucional adventista, el modelo de vida promovido por la iglesia. Este es el caso de la agrupación de Marankiari que, hacia mediados de 1958 y mediante gestiones promovidas por sus propios dirigentes, recibirá de parte de la Negociación Perené –testaferra de la Colonia del Perené– los terrenos sobre los que habrá de establecerse su comunidad<sup>125</sup>. Barclay (1989: 232) indica que fueron 127 las solicitudes de venta de asháninkas, los cuales de manera individual o conjunta, solicitaban las mismas facilidades otorgadas a la agrupación adventista de Marankiari, siendo en todos los casos –que no fuese de poblaciones con activa participación en las actividades de la empresa– desestimados.

Asimismo, a medida que fue emergiendo el nuevo liderazgo asháninka, los dirigentes encontraron la posibilidad de acceder, ya sea por sus propios medios o a través de la intermediación de la institución adventista, a ciertas concesiones de tierras de parte del Estado; como efectivamente ocurrió en el caso de las reservas indígenas otorgadas a la feligresía adventista del Pichis en la década de 1950. Posteriormente, como indica Raúl Casanto algunos líderes del Pichis, originarios del Perené, habrían de retornar al valle coincidiendo con el inicio de la lucha de los colonos andinos por el acceso a la propiedad de la *Peruvian*<sup>126</sup>. Además de haber

---

<sup>125</sup> Los pobladores de la región de Marankiari, nombraron como apoderado al maestro adventista Mariano Chaiña para que gestionase ante la Negociación Perené, propietaria de los terrenos antes concedidos a la Peruvian Corporation, la compra-venta de las tierras sobre las que estaba establecida su población. El contrato de cesión gratuita y demarcación, fue celebrado el 1° de julio de 1959, otorgando a la comunidad 1346 ha. entre los ríos Anashironi y Yavironi. En: Notario Público Julio César Berninzon, Registros Públicos de Lima, folio 24 462v, minuta 19 324, contrato 6022, 18 de noviembre de 1964.

<sup>126</sup> Casanto Shingari, Raúl, “25 años de experiencia organizativa en la sociedad asháninka del Perené”, en: J.M. Arroyo y J. Gasché (eds.), *Balances amazónicos, enfoques antropológicos*, CIPA, Iquitos, 1985, pp. 226. Debemos tener presente que ha existido un constante traslado estacional de jóvenes adventistas del Pichis hacia el Perené, según los testimonios que hemos recogido, cuanto menos desde mediados de la década de 1950, especialmente para participar dentro de las

experimentado formas de organización que trascendían el nivel local (Santos y Barclay 1995: 312), estos individuos habían sido partícipes de un proyecto que venía desarrollando, a gran escala y por propio interés institucional, la iglesia adventista desde su llegada a la región<sup>127</sup>: la formación de nuevos líderes entre los jóvenes asháninkas identificados con el proyecto misionero. Sobre el “retorno” al Perené, anotamos el testimonio de Manasés Arce, sobre el origen de la agrupación de Churingaveni:

«Esos hermanos eran netamente de acá, de Sutziki. Había un tiempo en que se fueron a Nevati (...) Antes era misión. Misión de Sutziki (...) hasta que la Colonia del Perené mandaba que trabaje acá, como operario, ese tiempo de cosecha de café todos venían pues a cosechar también. Han tenido como esclavizados, y como se han cansado “mejor para que vamos a seguir al gringo, mejor vamos en otro sitio”, ha sido así. Unos fueron por Nevati, otros por Nazarategui. En ese tiempo estaba el misionero Eduardo Castillo. Allí estaba también el hermano David Shingari. Él era el jefe (...) Después cuando se cansaron, han regresado, David, Sediano y Adolfo Gutiérrez al mismo Sutziki»<sup>128</sup>.

Siguiendo el relato de Casanto, a mediados de 1959 se realizó una asamblea en la zona de Tsoani (margen izquierda del río Perené), a la cual asistieron unos 120 nativos asháninka, y donde se decide otorgar apoyo a la organización colona en la lucha por la tierra frente a los intereses de la *Peruvian*, así como la creación de la “Asociación de Nativos Campas del Perené”, en el cual es elegido Dionicio Mingari (poblador de La Esperanza-Marankiari) como presidente. Dentro de las reivindicaciones que perseguía esta organización pionera en la selva central estaba la lucha por el respeto a las tierras de los asháninka, el interés por acceder

---

actividades mercantiles y agrícolas del valle, fomentados, en gran parte, por el impulso a la monetarización de la economía nativa promovida en las estaciones misioneras.

<sup>127</sup> El entrenamiento de neófitos nativos, al menos como proyecto, para suplir la carencia de misioneros, estará presente en los planes de los adventistas desde la instalación de la estación de Metraro, continuando durante todo el período estudiado. Si bien es poca la referencia existente acerca del valor de estos *misioneros nativos*, es indudable su activa participación dentro del proceso expansivo del adventismo en la selva central, así como la preocupación que originó en las autoridades del movimiento su formación pedagógica y religiosa. Para ello se elaboraron varios cursos de preparación, tanto para adecuar la currícula y mensaje religioso a la mentalidad asháninka, como para entrenar a los “jóvenes más adelantados” para su futuro desempeño pastoral.

<sup>128</sup> Manasés Arce Shinañi. Entrevista personal, CIA de Marankiari Bajo, 29 de marzo del 2005. Comunero asháninka nacido en 1938 y formado en la escuela de Marankiari. Antiguo maestro y misionero adventista en el Perené.



a servicios médicos y educativos de parte del Estado, así como la integración de las distintas comunidades a los centros poblacionales más importantes de la región por medio carreteras y la implementación del servicio aéreo. Ya en estas plataformas políticas iniciales se observa el sentido que parte de la lucha organizada: alcanzar el respeto a la tierra de parte del Estado y de los colonos. Asimismo, es significativo reconocer el valor que han alcanzado dentro de la visión de los líderes asháninka los servicios educativos y sanitarios, y el mejoramiento de las comunicaciones en el Perené a fin de facilitar su incorporación a los circuitos comerciales regionales. Sobre esta etapa inicial de la lucha política de los asháninkas del alto Perené, recogemos el testimonio de Alfonso Paulino:

«La Perené Colony no quería que sembramos café ni frutales. “Siembren yuca y plátanos”. No querían que negociemos. Igual, nosotros íbamos con nuestra yuquita en mulo o en hombro para Pampa Whaley a vender.

Hacia 1950, la gente empezaba a decir “¿Por qué trabajar para los gringos, escondidito nomás? Empezamos a sembrar café, llevamos semillas de Pampa Whaley y sembramos. Venían los gringos a ver y veían sembrado yuca y plátano, pero el café estaba arriba. “Ya, está bien, siga Ud. sembrando, viviendo así, como están haciendo está bueno, esta bueno”, nos decían. “Hay que trabajar, eso sí, hay que trabajar, pero siempre tienen que trabajar con nosotros”. Eso nos decían.

En 1950 empezó el movimiento de colonización, gente de afuera ya, colonos vinieron a luchar con los gringos. Mi papá se llama Pedro Paulino era nombrado, como podemos decir, como dirigente, entonces los demás amigos, hermanos preguntaban “(...) ¿Hasta cuándo vamos a seguir trabajando con los gringos, no dejan trabajar para nosotros, para ellos nomás. Vamos a terminar muriendo ahí. Tenemos que independizarnos”.

Se unieron colonos de La Merced y de aquí de Maranquiari. “Vamos, vamos a hacer una queja a Lima. Este abuso de los gringos tiene que terminar. La tierra es de nosotros, no de los gringos. Es de nosotros, vamos a rescatarlo, vamos rescatar” (...) Mi papá se alistó. Han salido asháninkas ocho, ocho hombres salieron prepararon y se unieron con [los delegados de] La Merced (...) en tiempos de Odría. Allá para conversar con Odría en Palacio, llevaron un memorial preparado por el maestro [Mariano] Chaiña»<sup>129</sup>.

---

<sup>129</sup> Alfonso Paulino López. Entrevista personal, 28 de marzo del 2005.

De esta manera se da inicio a una serie de acciones de carácter práctico, como la construcción de pistas de aterrizaje y la apertura de escuelas, en la mayoría de los casos, ejecutados dentro de asentamientos con marcado liderazgo adventista. Sin embargo, por problemas internos de la organización, sobre todo por la ruptura entre los nativos y los colonos, al poco tiempo concluye esta primera experiencia política regional<sup>130</sup>. Esta situación empeoraría para los nativos en el momento que el Estado declare la nulidad de la posesión de la Colonia del Perené y explote, desde mediados de la década de 1960, la colonización serrana sobre los terrenos que estaban reservados para los asháninka<sup>131</sup>.

A partir de este momento la lucha por el derecho y la defensa de la tierra se dará de manera individual o por cada grupo familiar. Más adelante, la incursión constante de nuevos colonos dentro de territorio tradicional ocasionará el estallido de enfrentamientos violentos entre los colonos y las agrupaciones adventistas (Metraro, Pucharini, Kivinaki, Marankiari)<sup>132</sup>.

Luego, entre 1971 y 1972, con la nueva reglamentación de tierras y recursos naturales promovida por el programa reformista del gobierno velasquista, algunas agrupaciones nativas acceden a la legalización de sus propiedades comunales, siendo claro, para este momento, que las agrupaciones que acceden a este beneficio presentan fuerte influencia del adventismo, sobre todo por el origen y formación de sus líderes<sup>133</sup>. Este hecho es notable puesto que las

---

<sup>130</sup> Según Casanto, el eje central que permitió cohesionar la lucha de los nativos a la de los colonos fue el interés por arrebatar la tierra a la Colonia del Perené, sin embargo, una vez que esta empresa, imposibilitada de hacer frente a la continua invasión de su propiedad, decide la parcelación en grandes lotes de tierras, se iniciará el conflicto de intereses, según los líderes asháninka, a causa del menosprecio por los nativos, invasión de sus territorios y la falta de pago de jornales por parte de los colonos.

<sup>131</sup> Casanto, Raúl, *op. cit.*, pp. 229 y ss.

<sup>132</sup> Hacia 1964 un grupo de líderes asháninkas del Perené se dirigió en acto de protesta a entrevistarse con el presidente de la República en Lima, exigiendo el respeto a su territorio y cultura, teniendo en cuenta que era justamente el gobierno el cual promovía la colonización y enajenación de la tierra de los nativos. Este grupo estuvo constituido, en su mayoría, asháninkas de influencia adventista, los cuales fueron, incluso, recibidos por autoridades de la Unión Incaica.

<sup>133</sup> Así, tenemos los casos de: Kivinaki (252 ha., R.M. 3313, Jun 23 / 1972), Guacamayo (391 ha., R.M. 2025, Abr 19 / 1972); Pumpuriani (458 ha, R.M. 2017, Abr 19 / 1972); Pucharini (1022 ha, R.M. 5700, Nov 16 / 1971); Ubiriki, (250 ha.R.D. 309, Abr 22 / 1971).

escuelas y misiones adventistas eran las únicas experiencias misioneras en el alto Perené –y alto Pichis– hasta inicios de la década de 1960.

Al mismo tiempo, se hacen presente en la región nuevos actores que influirán decisivamente en la institucionalización de las demandas políticas de los asháninkas. Es el caso de los funcionarios y técnicos del SINAMOS<sup>134</sup>, que promoverán la conformación de organizaciones dependientes de los programas estatales. Este espacio de interacción inter comunitario propuesto desde el gobierno será denominado *Congreso Campa del Perené*. Sin embargo, dicho organismo no logró desarrollar una dinámica institucional propia más allá del auspicio gubernamental, aún cuando «(...) contribuyeron a crear una nueva dinámica de interacción entre las comunidades, a capacitar a los líderes a asumir nuevas funciones y formas de acción, a acelerar la creación de reservas, y a presionar por el establecimiento de escuelas y postas de salud en la zona»<sup>135</sup>.

La manera en la cual el SINAMOS promovió la constitución de esta nueva organización parecería mostrar un interés por desplazar la hegemonía que presentaba el liderazgo de influencia adventista en la región. Así, por ejemplo, podemos observar la manera en que la prensa regional publicitaba la realización del *Congreso Nacional de Campas* en Ipoki, entre el 6 y el 9 de agosto de 1973<sup>136</sup>. Este congreso trascendía los límites espaciales representados dentro de las primeras experiencias organizativas asháninkas, incluyendo dentro de su cuerpo a comunidades originarias, incluso, de la selva de Apurímac y Quillabamba, además de promover, nuevamente, la participación de delegados de colonos de la región. Más aún, simbólicamente, la elección de Ipoki (ubicada en la margen derecha del

---

<sup>134</sup> El Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social (SINAMOS) era la agencia gubernamental creada durante el régimen velasquista (1968-75) con el fin de promover la participación de la población dentro de los proyectos sociales y políticos articulados desde el gobierno militar.

<sup>135</sup> Santos y Barclay, *op. cit.*, p. 313.

<sup>136</sup> Anotación tomada de Ortíz, Dionisio, *El Perené. Reseña histórica de una importante región de la Selva peruana*, Ed. San Antonio, Lima, 1978, pp. 315-16. El *Congreso* desarrollado en Ipoki fue la cuarta experiencia de este tipo entre los asháninka del Perené. La primera vez se celebró en Puerto Libre (Pampa Silva) en junio de 1970, le siguió Pichanaki, en agosto de 1971, y continuó en Pampuriani, en agosto de 1972.

Perené), como de las anteriores sedes en que se desarrollaron estos congresos nativos, significó un claro rompimiento con el liderazgo que habían tenido en las primeras experiencias políticas de las agrupaciones asháninka del alto Perené, en su mayoría emparentados entre sí y con notable influencia adventista dentro de la formación educativa y política de sus líderes<sup>137</sup>.

Estas actividades organizativas y propagandísticas, incluido el *Congreso*, fueron dirigidas por la “Secretaría Nacional de Comunidades Campas”, institución estrechamente relacionada a los programas reformistas del gobierno militar –cuyo máximo dirigente era Moisés Gamarra Aliaga (Kesisato Ashaninga)<sup>138</sup>–, la cual se mantuvo activa hasta 1974, fecha de la promulgación del D.L. 20653, Ley de Comunidades de la Selva y Ceja de Selva.

Aunque la promulgación de esta ley parecería haber acabado con la mayor amenaza latente sobre la población asháninka del Perené, es decir la colonización galopante sobre su territorio, los líderes nativos eran conscientes que existían otras necesidades urgentes que esperaban solución. En este sentido, el programa de reivindicaciones generado por la naciente organización política asháninka hacia el Estado solicitaba el otorgamiento de una serie de servicios, así como la comercialización autónoma de sus productos y el mejoramiento del transporte en la región del Perené.

---

<sup>137</sup> Cabe resaltar que dentro de la agenda planteada en el *Congreso* estaba una petición para que el gobierno expulsase al Instituto Lingüístico de Verano establecido en la selva central, por considerarse que sus miembros, todos norteamericanos, representaban simplemente una fachada para las actividades de la CIA en la región. Ver: *El Correo de Huancayo*, 6 de agosto de 1973. Este hecho corroboraría el interés de algunos agentes estatales por anular la influencia que presentaban las misiones evangélicas y adventistas al interior de las poblaciones indígenas en gran parte de la Amazonía peruana.

<sup>138</sup> Es interesante destacar que este polémico dirigente –que hasta ahora sigue generando controversias y especulaciones en relación a su ascendencia, orientación política, posterior desaparición de la escena pública regional, así como por el hecho de haberse autonombrado dirigente nacional de los nativos– tuvo activa participación dentro de la organización de los primeros congresos asháninka en la región del Perené y el Pichis, además de ser uno de los más acérrimos críticos a la actividad “explotadora y alienante” de los misioneros adventistas en toda la selva central. En lo referente a los logros de los *Congresos Nativos Campas*, Casanto se presenta muy crítico en el sentido de considerar magros los resultados obtenidos por este tipo de convocatorias «(...) dirigidos y promovidos mayormente por personas intelectuales o funcionarios de Reforma Agraria y SINAMOS, donde los nativos exponían sus problemas y muy poco se aporta a su solución». En: Casanto, Raul, *op. cit.*, p. 230.

En este sentido, frente a las dificultades que impedían la integración política (o comercial) de las diversas comunidades y agrupaciones asháninkas del Perené, se destacan una serie de experiencias comerciales particulares. Así, hacia febrero de 1975, se establece el Comité de Comercialización Agropecuaria de Productores Campa de Marankiari (CCAPACAM), por iniciativa de sus líderes y el maestro adventista Mariano Chaiña, como una estrategia para mejorar las condiciones de comercialización de su producción agropecuaria<sup>139</sup>. Al siguiente año, dicha iniciativa será imitada por las comunidades adventistas de Kivinaki y Churingaveni –cuyos líderes, por cierto, estaban emparentados–, bajo la forma del Comité de Comercialización de Productos Agropecuarios de la Comunidad de Kivinaki (CCOPACK).

Posteriormente los principales líderes de las comunidades del alto Perené deciden convocar a los representantes de las comunidades de todo el valle a fin de manifestarles su interés en formar un organismo de representación supracomunitaria con fines comerciales. Este llamado tendría buena acogida y, luego de una reunión en Kivinaki hacia octubre de 1976 –con la presencia de más de 20 líderes de 8 comunidades–, se decide la constitución de la *Federación de Comunidades Nativas del Perené* (FECONAPE).

Bajo un ambiente propicio para la expansión de la FECONAPE más allá del Perené –y trascendiendo el interés netamente comercial en el que emana esta organización– sus líderes promoverán la participación de las demás comunidades nativas de los valles del Pichis y el Palcazu, creándose en 1978 la *Central de Comunidades Nativas de la Selva Central* (CECONSEC), como la manifestación de un modelo de interacción y organización supracomunitaria y supraétnica,

---

<sup>139</sup> El éxito inicial de esta experiencia comercializadora les permitió a los asháninkas de Marankiari adquirir dos puestos para la venta de frutas en el mercado de La Parada, en Lima. Héctor Chaiña Pérez. Entrevista personal, 27 de marzo del 2005.

basada en la integración económica al circuito comercial regional, así como mecanismo de defensa y reivindicación social y cultural<sup>140</sup>.

En este punto es necesario reconocer la influencia que ha ejercido la CECONSEC en la creación, en 1980, de AIDSESEP (Asociación Interétnica para el Desarrollo de la Selva Peruana), que en la actualidad se presenta como una de las más importantes organizaciones de defensa de los derechos de los pueblos originarios en el país y la organización indígena con mayor representatividad en la selva peruana<sup>141</sup>.

---

<sup>140</sup> Santos y Barclay, *op. cit.*, p.313. Cabe resaltar la importancia e influencia que viene a imponer esta organización al resto de experiencias organizativas nativas desarrolladas tardíamente en la selva central, como por ejemplo, en el caso del Tambo, la Central Asháninka del Río Tambo (CART), con predominio de la CC.NN. de Betania, agrupación adventista establecida hacia mediados de la década de 1960, cuya mantiene hasta la actualidad lazos parentales con comunidades adventistas de los valles del Perené y el Pichis.

<sup>141</sup> Hasta la actualidad, los dirigentes asháninkas del Perené han tenido destacada participación en los más importantes puestos de la organización indígena, destacándose el caso de Miqueas Mishari Mofat y Haroldo Salazar (Presidentes) y Mino Castro (Vicepresidente), todos ellos adventistas del Perené.

## CUADRO 2

**Organizaciones político-sociales asháninka en el Perené (1954-90)**

Experiencia organizativa	Dirigentes destacados
<b>Retorno de familias del Pichis al Perené / Inicio de las demandas por la tenencia de la tierra en el Perené (1960s)</b>	<p><i>Entre otros:</i></p> David Shingari Ignacio* (se instala en Kivinaki) Adolfo Gutiérrez Marín* (se instala en Churingaveni) Juan Shanki Camaroki* (se instala en Guacamayo) Sediano Rodríguez* (se instala en Churingaveni)
<b>Asociación de Nativos Campa del Perené (1959-61)</b>	<p>Dionicio Mingori* (Esperanza-Marankiari), <i>Presidente</i>            David Shingari* (Kivinaki)            Juan Shanki* (Guacamayo / Shimaki)            Juan Jacinto Espinara* (Pucharini),            Alejandro Robles* (Tsotani)            Julio Quinchori* (Pumpuriani),            Santos Machari (Shankivironi)            Julio Chocopiari y Silverio Quicha (Potsotyari-Ubiriki)            Manuel y Fernando Quinchari Maya (Aldea Pcihanaki)</p> <hr/> <p>Dirigentes apresados :</p> Samuel Escobar* Francisco Cárdenas Quinchori
<b>Comisión enviada a Lima para exigir al gobierno el respeto por su integridad territorial (circa 1964)</b>	Alberto Quinchoquier (Satipo) Adolfo Gutiérrez* (Churingaveni), Francisco Cárdenas* y David Shingari* (Kivinaki) Juan Jacinto* (Pucharini) Julio Quinchori* (Pumpuriani), Fernando Quinchoper V*. (Metraro, Mariscal Cáceres) Pedro Paulino Shirura* (Marankiari)
<b>Comité de Comercialización Agropecuaria de Productos Campa de Maranquiari (CCAPACAM - 1975)</b>	Raúl Arce Santos* Daniel Pérez Carrera*

<p><b>Comité de Comercialización de Productos Agropecuarios de la comunidad de Kivinaki</b> (CCOPACK / 1976)</p>	<p>Presidente: Raúl Casanto Shingari*, <i>Presidente</i> (Kivinaki) David Shingari Ignacio* (Kivinaki) Adolfo Gutiérrez Marín* (Churingaveni)</p>
<p><b>Federación de Comunidades Nativas del Perené</b> (FECONAPE / 1976 – 77)</p>	<p>Presidente: Raúl Arce Santos* (Marankiari) Secretario General: Daniel Pérez Correa*</p>
<p><b>Federación de la Central de Comunidades Nativas de Producción y Comercialización Agropecuaria del Perené</b> (CCONACAPE / Jul 1977 - 78)</p>	<p>Adolfo Gutiérrez Marín*, <i>Pres. Consejo Administrativo</i> Marcelo Bento Galarza*, <i>Pres. Consejo Vigilancia</i> (Kivinaki) Raúl Arce Santos*, <i>Gerente de Producción</i> Raúl Casanto Shingari*, <i>Gerente de Comercialización</i> David Shingari Ignacio*, <i>Presidente Comité de Educación</i></p>
<p><b>Gira Promocional al Palcazu y Pichis para expandir el CCONACAPE</b> (Ago-Sep 1977)</p>	<p>Entre otros: David Shingari*, Daniel Pérez* (Marankiari), Lucas Flores Vidal* (Metraro), Marcelo Bento*, Raúl Casanto*</p>
<p><b>Comisión para alcanzar la legalización de CCONACAPE ante el Minist. de Agricultura</b> (Mar 1978 – Jun 1980)</p>	<p>Manuel Quinchón Mayo*, <i>Presidente</i></p>
<p><b>Revitalización de CECONSEC</b> (1979-80)</p>	<p>: Miqueas Mishari Mofat* (Mariscal Cáceres), <i>Presidente</i> : Raúl Casanto* <i>Vicepresidente</i> : Gedeón Salazar Rossi* (Metraro), <i>Secretario de Economía</i></p>
<p><b>Consejo Fiscalizador del CECONSEC</b> (Ene 1980)</p>	<p>Adolfo Gutiérrez*, <i>Presidente</i> Oscar Mishari Rojas* (Quirishari, Puerto Bermúdez), <i>Secretario</i> José Esteban López* (Alto Yurinaki), <i>Vocal</i></p>

Fuente: Raúl Casanto (1985); Adolfo Gutiérrez Marín (*Entrevista personal*. Mar 7 / 2005); Enrique Casanto (*Entrevista personal*. Mar 15 / 2005); Héctor Chaiña Pérez (*Entrevista personal*. Mar 27 / 2005). Elaboración del autor.



\* Indica participación comprobada dentro del proyecto misionero adventista.

### 3.3 Misiones, espacio regional y el inicio de las organizaciones nativas en el Pichis

El Pichis es una de las más importantes cuencas que constituye la selva central peruana y forma, junto al río Palcazú, el Pachitea, uno de los principales afluentes del Ucayali. Este valle ha sido habitado tradicionalmente por indígenas asháninka y, desde inicios de la década de 1980, ha sentido un progresivo flujo de migración mestiza, promovido, en gran medida, por los proyectos de colonización formulados dentro de la política estatal *belaundista*.

Políticamente, este territorio corresponde al distrito de Puerto Bermúdez, provincia de Oxapampa, en la región Pasco. La capital del distrito, la ciudad de Puerto Bermúdez, se ubica a la margen izquierda del Río Pichis, en la quebrada Yanizú, y es conocida por ser el centro geofísico y segundo distrito más grande del Perú (y el más grande de la región Pasco, abarcando el 42% de su territorio). Bermúdez está habitado principalmente por colonos mestizos, quienes dominan la actividad mercantil y de servicios, convirtiéndose en el eje comercial de la zona, articulando a las distintas poblaciones ribereñas que se asientan a través del río y sus afluentes.

Según el Atlas de Comunidades Nativas desarrollado por el SINAMOS en la década de 1970, la población asháninka estimada en el Pichis era de 5 mil individuos. A mediados de la década de 1980 se calculaba que unos 15 mil asháninkas, agrupados en 40 comunidades nativas, habitaban el valle<sup>142</sup>. Actualmente, se estima que su población total asciende a unos 25 mil individuos, y el número de comunidades nativas existentes, duplican fácilmente las cifras de la década de 1980.

---

<sup>142</sup> Narby, Jeremy, *Visions of Land: The asháninka and resource development in the Pichis Valley in the Peruvian Jungle*. Tesis doctoral en Filosofía, University of Stanford, 1989.

Históricamente, el Pichis ingresa a la discusión política nacional a fines del siglo XIX, con la construcción de la «Vía Central o del Pichis», primer proyecto transoceánico desarrollado por el Estado peruano con el fin de unir las costas de la capital con el emergente centro de producción y comercialización de *shiringa* y caucho de Iquitos, permitiendo de este modo la integración –y mejor administración– de este territorio selvático al proyecto nacional civilista, proyecto que, sin embargo, no alcanzó los resultados esperados –dinamizar el comercio y la colonización de la zona–, debido en gran parte a la súbita caída del precio del caucho hacia mediados de la década de 1910 –que paralizará por décadas la actividad comercial de toda la región–, así como por la inconstancia de las intenciones y proyecciones del Estado sobre la Amazonía. El abandono de los proyectos de colonización del Pichis no evitó, sin embargo, la permanencia de intermediarios y medianos comercializadores de *shiringa* durante la mayor parte del siglo XX.

De otro lado, hacia 1948 se establecen en el alto Pichis los misioneros adventistas, los cuales logran alcanzar gran influencia entre los nativos de todo el valle, desarrollando un ambicioso plan educativo que incluía, en su momento de mayor expansión, alrededor de 20 escuelas nativas “satélites” articuladas alrededor de la misión de Nevati (en el río Neguachi), estación misionera central para todo el Pichis. Asimismo, hacia 1958, los misioneros hacen el denuncia de un terreno de 3 132 ha. entre los ríos Neguachi y Nazaratequi, que vendría a denominarse “Reserva Asháninka”. El Estado adjudicó esta propiedad al órgano administrativo de la iglesia, la Unión Incaica, hecho que con los años generaría una serie de enfrentamientos entre líderes nativos y la institucionalidad adventista por la posesión de los terrenos.

Más adelante, hacia la década de 1970, específicamente a partir del impulso que les otorga la presencia de instituciones gubernamentales ligadas al SINAMOS, los asháninka del Pichis empiezan a desarrollar sus primeras

experiencias organizativas, en principio, a partir de la lucha por la legalidad de sus propiedades dentro del contexto de los programas de reforma agraria y, posteriormente, bajo el marco de la Ley de Comunidades Nativas aprobada en 1974. El siguiente paso dentro de la organización política indígena fue el interés por estructurar órganos de representación supra comunitaria e interétnica para toda la selva central. Fruto de este esfuerzo, es que se convoca al primer *Congreso Campa del Pichis* (1980) y se traza los marcos que permitirán la constitución, al año siguiente, de la Asociación de Comunidades Asháninka del Pichis (ACONAP), posteriormente rebautizada en lengua nativa como ANAP (Apatyawaka Nampitsi Asháninka Pichis), a fin de reforzar la identidad de sus miembros. Esta institución centraba su dirigencia en la persona del *Pinkhatari*, o jefe máximo de todas las comunidades asháninka del Pichis<sup>143</sup>.

Las reivindicaciones reclamadas por la ANAP, al igual que la mayoría de organizaciones nativas de la Amazonía peruana, se centran en puntos específicos de reconocimiento a la propiedad y titulación de tierras, bosques y recursos, la promoción de una educación bilingüe y revaloración cultural, servicios de salud y medicina integral, mejoramiento del sistema de comercialización y transporte y, sobre todo, su participación dentro de los proyectos y programas gubernamentales que estén referidos a sus comunidades y territorios.

El inicio de una colonización intensiva en el valle (sobre todo en la zona con mayor presencia asháninka) no se daría sino hasta la década de 1980, una vez iniciado el proyecto Pichis-Palcazú, constantemente promocionado dentro de la visión *belaudista* del desarrollo en base a la colonización y agroindustrialización amazónica (“La conquista del Perú por los peruanos”, “La selva como granero del Perú” y demás frases *clicheteadas* son parte de esta visión del progreso). Esta política estatal, que claramente entraba en contradicción con los intereses de la

---

<sup>143</sup> En este mismo contexto, la ANAP participaría activamente en la constitución de AIDSESP (Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana), la macro institución que incluye a la gran mayoría de organizaciones étnicas de la selva peruana.

población indígena, ha sido una de las principales causas de conflicto en la región. Frente a esta amenaza, la organización nativa ha recibido el apoyo de diversas instituciones e investigadores especialistas en problemática amazónica, quienes avizoran un modelo alternativo de desarrollo en la selva que tome en cuenta los intereses de los grupos originarios.

El conflicto existente entre colonos y nativos se mantiene latente hasta la actualidad, alcanzando, en coyunturas específicas, brotes de violencia efectiva entre ambos grupos. Es lo que ocurrió a inicios del año 1990 cuando un gran número de nativos asháninka (que se calcula en 1500 individuos), dirigidos por la organización indígena existente en el valle, tomó militarmente la ciudad de Puerto Bermúdez por más de tres meses. Ello sucedía en un clima marcado por la violencia, la presencia de guerrilleros del MRTA y la exacerbación de sentimientos por el asesinato del líder asháninka Alejandro Calderón. Si bien el accionar del “Ejército Asháninka” –nombre con el que se dio a conocer este colectivo indígena alzado en armas–, estuvo orientado a la expulsión de los guerrilleros de su territorio, sus acciones degeneraron en abiertas muestras de represión, muchas veces incontroladas, sobre la población mestiza del valle, quienes, acusados de colaborar con los *emerretistas*, sufrieron de maltrato físico y psicológico, así como el arrebato de bienes y animales a manera de “colaboración” con los nativos alzados en armas<sup>144</sup>.

Este hecho no ha sido olvidado y ha determinado en gran medida el tipo de respuesta de un grupo sobre el otro, legitimando a la organización indígena dentro y fuera del Pichis: “la inversión del orden” –el levantamiento asháninka rompió con

---

<sup>144</sup> Esta parte de la turbulenta historia amazónica reciente está aún poco esclarecida. Incluso, el Informe Final de la CVR se limita a reproducir simples generalidades y a citar versiones mayormente conocidas de los hechos. Una primera reconstrucción de los acontecimientos y reflexiones de los mismos, pueden verse en los trabajos de Margarita Benavides. Véase: Benavides, M., “Levantamiento de los asháninka del río Pichis ¿Organización nativa contra la guerrilla del MRTA?”, en: *Página Libre*, 11 de julio de 1990, pp. 11-13; “Autodefensa asháninka, organizaciones nativas y autonomía indígena”, en: *Perú, problema agrario en debate, SEPIA IV, SEPIA/UNAC*, Lima, 1992, pp. 539-59.

el dominio que los mestizos ejercían del poder político en la zona y simboliza, hasta nuestros días, la capacidad de movilización que ha alcanzado la organización en sus bases—. Luego del levantamiento asháninka, los dirigentes de la ANAP han participado activamente de las formas políticas representativas promovidas por el Estado, alcanzando sus candidatos la alcaldía de Puerto Bermúdez en los últimos tres procesos electorales<sup>145</sup>.

Para llegar a Puerto Bermúdez, aún hoy, se deben recorrer ocho interminables horas de camino carrozable desde la ciudad de La Merced, en Chanchamayo, en un servicio de camionetas que dista mucho de brindar algún tipo de comodidad por el costo del servicio que debe pagar cada pasajero. La ciudad, fuera de la decadencia que aparenta, es el centro comercial para las comunidades y caseríos que se asientan al margen del Pichis y demás afluentes que lo constituyen. Asimismo, desde *Bermúdez* podemos tomar taxis y colectivos hacia algunas comunidades adyacentes como Santa Rosa de Chivis, Quirishari o Paujil, mientras que desde el puerto (conocido como “la Rampa”) podemos tomar algún *peque-peque* que nos lleve río arriba hacia las comunidades que se ubican en los márgenes del Azupizú, Neguachi o Nazaratequi, como San Pedro, Redención-Nevati, o San Juan, respectivamente.

Puerto Bermúdez cuenta con electricidad por medio de un generador a gasolina que brinda el servicio por horas, aunque algunos centros comerciales cuentan con generador eléctrico propio. Arquitectónicamente, el centro de la ciudad está planificado de la misma manera que el resto de ciudades de colonos en la Amazonía: una plaza central a partir de la cual se articulan las edificaciones de la municipalidad, el Banco de la Nación, el templo católico y un par de negocios

---

<sup>145</sup> Como parte del trabajo de campo, se realizaron dos visitas a Puerto Bermúdez durante el año 2005, extendiendo interesantes conversaciones y entrevistas a autoridades locales y líderes de la iglesia adventista, tanto en la ciudad como en algunas comunidades de la zona. Gracias al apoyo del pastor José Luis Tinoco, director del distrito misionero de Puerto Bermúdez, fuimos estupendamente recibidos en las comunidades nativas de Redención-Nevati, Nuevo Nevati, Miritiriani, Aguachini y Quirishari.

importantes, propiedad de los primeros colonos. Asimismo, tiene gran vitalidad el mercadillo que se ubica en la planicie que constituía la antigua pista de aterrizaje, donde se ubica la mayoría de los comercios, empresas de transporte y puestos de venta de comida.

Si bien el trato cotidiano puede sacar a luz las contradicciones inherentes a cualquier población amazónica donde se confrontan grupos sociales diferenciados, en el caso de Puerto Bermúdez, desde un principio, nos fue evidente advertir la existencia de fuertes contradicciones entre los mestizos y los nativos afincados en esta ciudad, diferencias y prejuicios que afloran cada vez que se inicia una conversación con alguno de los miembros de un grupo específico. Los mestizos siguen considerando a los nativos como “ociosos”, “gente que no sabe trabajar” y como “supersticiosos”, en el sentido de prevalecer en ellos creencias en la “brujería” y en seres espirituales –y a su dirigencia como corrupta e ineficaz, por la manera en que manejan los fondos del gobierno distrital y los programas de desarrollo–. Del mismo modo, los nativos con los que pudimos entablar conversación<sup>146</sup>, consideraban a los colonos como advenedizos, mentirosos y abusivos, en el sentido que buscan cualquier oportunidad para aprovecharse de ellos en beneficio propio<sup>147</sup>.

Desde el establecimiento de las misiones en el Pichis la economía de los neófitos se integró al sistema mercantil dominado por la shiringa, sobre todo por el

---

<sup>146</sup> Nuestra muestra, sin embargo, dista mucho de ser representativa de toda la población nativa del valle, en el sentido de tratarse exclusivamente de varones asháninka, líderes políticos y con participación activa dentro de los proyectos misional-educativos adventistas de la década de 1960 en adelante.

<sup>147</sup> Es nuestra impresión que existen diferentes espacios de socialización y pertenencia en que se reparte el territorio del distrito. Por ejemplo, podemos decir que la ciudad es, simbólicamente, el lugar de los mestizos, mientras que la periferia -fuera de los pequeños caseríos formados por colonos- le pertenece a los nativos. En tal sentido, la misma ciudad reproduce esta división de espacios. Hay, por ejemplo, dos discotecas, cuyos locales son contiguos, uno para nativos (donde venden una especie de trago preparado por tres soles) y otro para mestizos donde se puede libar cerveza, traída desde Lima, a cinco soles). De igual modo, observamos que durante la liturgia dominical católica, la feligresía estaba constituida en su totalidad por mestizos (con predominancia de mujeres y jóvenes), mientras que la asistencia al templo adventista durante en el culto sabático mostraba la predominancia de nativos sobre mestizos.

alto precio que alcanzaba el producto en ese momento. Si bien, inicialmente, los nativos dependían de intermediarios mestizos y patronos caucheros quienes manejaban la comercialización del producto con las agencias estatales establecidas en Puerto Bermúdez, pronto la situación varió, asumiendo esta función, en principio, el misionero adventista, para luego ser manejado por los propios líderes nativos.

Según nuestros informantes, hacia 1954 se habría organizado la primera institución mercantil dentro de las misiones de Nevati y San Pablo, conocida como la «Sociedad de productores de shiringa de San Pablo»<sup>148</sup>, esta organización buscaba la independencia en la venta de la shiringa al Banco de Fomento Agrario de Puerto Bermúdez, agencia gubernamental que adquiriría el producto. Si bien la intención de esta iniciativa era romper el control de los intermediarios y patronos shiringueros que hasta entonces dominaban el tráfico del producto, pronto los asháninka lograrían, incluso, independizarse del control del misionero nacional que «había estado interesándose por esa actividad»<sup>149</sup>.

El hecho que algunos líderes nativos eran ya documentados y letrados les permitió liderar este tipo de iniciativas. Este vendría a ser el caso de Manuel Pascual, establecido en Nevati, quien por varios años estuvo al frente de la *Sociedad*. Más tarde, Anselmo Cruz, dirigente del grupo asentado en San Pablo reorganizará esta institución, incentivando la participación de otros individuos dentro de la junta de control institucional. El final de esta experiencia pionera en el

---

<sup>148</sup> Que si bien no estaba inscrita en los Registros Públicos, si contaba con un libro de actas y un registro de ingresos y egresos. Marcos Cruz Santos. Entrevista personal, Puerto Bermúdez, 18 de julio del 2005. Se conoce la existencia de libros de actas en Nevati desde el año 1950, manejado desde entonces por un secretario asháninka.

<sup>149</sup> Eduardo Castillo, director misionero en el Pichis y establecido en San Pablo, ingresó al negocio de la shiringa, fomentando la movilización de los nativos para la recolección y posteriormente, en el sembrío de este producto. Posteriormente, los líderes de San Pablo (Anselmo Cruz, Sediano Rodríguez, Virgilio Román, José Ramos, entre otros) habrían propuesto la salida de Castillo de San Pablo a fin de dirigir ellos, directamente, el negocio de la shiringa. Misael Mendoza. Entrevista personal, Puerto Bermúdez, 13 de julio del 2005. Una vez que Castillo decide su retiro, la Misión Peruana buscará la forma de negociar con él el traspaso de sus denuncias a la institución. Ver: "Shiringales del hermano Castillo en la montaña", en: *Actas de la Misión Peruana*, Libro III, acuerdo 51-259, 14 de noviembre de 1951.



Pichis devendría unos años más tarde, en principio con la emergencia de nuevos líderes en las “comunidades satélites”<sup>150</sup> capaces de realizar independientemente sus transacciones con la agencia bancaria estatal, condición fomentada por la expansión de las escuelas nativas adventistas, lo que facilitó la inserción de los jóvenes en la economía regional; y, por último, la caída progresiva de la demanda de shiringa desde fines de la década de 1960. En este sentido, recogemos el testimonio de Adolfo Gutiérrez sobre su participación en el negocio de la shiringa, hacia la década de 1950, y sus constantes viajes a Chanchamayo para trabajar en la actividad agropecuaria de la región:

«Yo bajaba [del alto Pichis] a trabajar con patrones, con diferentes patrones, la shiringa. Pero como había para los jóvenes algunas discusiones, limitaciones, y no me agradaba tanto quedar ahí en ese caserío [San Pablo] me iba, me venía para Chanchamayo, me venía caminando. Por acá hay camino, por aquí pasaba por Mariscal [Cáceres – Metraró], y como tengo parientes en Mariscal, estaban Manuel Mishari, Camañari, y todavía tengo los que se han quedado acá, es Daniel Jacinto en Pucharini, en Metraró está todavía Raquel La Rosa, queda todavía mi primo Elías Mesa, él es mi primo.

Siempre me venía al Perené y me pasaba para San Ramón, a La Merced, trabajaba un tiempo, entonces conocí a un señor (...) me llevó a Jauja. Viví medio año, luego me llevó a Lima, quedé medio año. Entonces él me hizo conocer todos los lugares de Lima, de norte a sur, hasta Puno he llegado. Me aventuraba de aquí para allá.

En San Pablo continué estudiando, juntamente ahora con mi señora, y aunque su padre no quería que estudie, no le compraba cuadernos y como yo trabajaba en la shiringa (...) no le daba dinero, sino que le compraba lápices, borradores, cuadernos.

Yo me sacaba 93 kilos, en aquel tiempo costaba 8 soles el kilo, entonces me ganaba platita, lo bajaba en bote a Puerto Bermúdez»<sup>151</sup>.

Como hemos anotado para el caso del Perené, ante el interés de ampliar la organización política indígena en toda la selva central a partir de la FECONAPE, los dirigentes asháninka de este valle promoverán la participación de las demás comunidades nativas de la región, trasladando a algunos promotores a la zona del

<sup>150</sup> Asentamiento asháninka alrededor de una escuela donde se fue forjando un nuevo liderazgo ligado a los programas sociales adventistas.

<sup>151</sup> Adolfo Gutiérrez Marín. Entrevista personal, 7 de marzo del 2005.

Pichis y del Palcazu. Sin embargo, las influencias culturales y agentes sociales presentes en el Pichis eran distintas al alto Perené. En esta zona, por ejemplo, el adventismo no era la única experiencia misionera y aculturadora entre los nativos. La presencia de líderes ligados a la organización evangélica Alianza Cristiana y Misionera, con notable predominio dentro del liderazgo yánesha y en la zona del Palcazu, imposibilitaría la trascendencia de alguna experiencia supraétnica en la región, balcanizándose de acuerdo a su pertenencia territorial, identidad étnica o influencia organizativa de las instituciones religiosas<sup>152</sup>. Sobre el origen de las organizaciones políticas en el Pichis recogemos los comentarios de un destacado dirigente asháninka:

«Después del año 1971, viene aquí un señor y trae su idea. Le habrán sembrado o alguien le habrá dado la idea, se llama Elías Mishari Rossi, de Perené también. Dice, “tú tienes que organizar tu gente, tienes que tener una comunidad”. Entonces, el año 70 ya empieza a formarse acá en Santa Rosa de Chivis. Ahí vivía antes, le llamaban cacique a Elías Mishari Rossi. Hay un colegio que lleva su nombre en Quirishari.

De allí el año 71. De Satipo viene un señor llamado Moisés Gamarra. Pero Moisés Gamarra es de la sierra, pero pasaba como paisano asháninka, vestía, caminaba descalzo. No sé si sería casado con paisana.

El 71, 72 acá en San Pablo. Se organiza, ¡hay que organizarnos! Ahí empieza. No sabíamos qué era organización. Llega a Nevati, conversa con los ancianos [autoridades religiosas dentro de una iglesia local], si no me equivoco era Juan Ucayali y también [Alejandro] Calderón. Empieza a aliarse con los yánesha, “vamos a formar una organización fuerte”. Gamarra tenía contactos. Hubo una reunión. Esa acta lo tiene ahora ANAP. Ahí está donde nace la organización. Nace a partir de Nevati, San Pablo y también Santa Rosa. Ya con el tiempo, los jefes yánesha dicen hasta acá nomás. Vamos a separarnos. Vamos a formar nuestra federación FECONAYA, aquí tenía otro nombre, ACONAP, después se cambia por ANAP» (nuestros corchetes)<sup>153</sup>.

<sup>152</sup> Aunque no se han presentado manifestaciones directas de violencia entre miembros de las organizaciones adventista y evangélica, hay algunas zonas donde se han “enfrentado” por el predominio sobre la población indígena. Es el caso de Puerto Victoria, donde, según las fuentes adventistas, desde *circa* 1950 se estableció un importante grupo de creyentes adventistas gracias a la actividad de misioneros asháninkas, llegando a contarse alrededor de 300 miembros. Sin embargo, posteriormente, la mayor influencia y cercanía evangélica desde la base de Cahuapanas significó un considerable retroceso para el interés expansivo adventista. Así fue que, un par de años después, sólo 30 individuos permanecían afiliados al adventismo. Sobre este punto, véase:: L. H. Olson “Visiting Our Jungle Mission Station in Peru”, en: *South American Bulletin*, Vol. 28, N° 6, Nov-Dic / 1953, pp. 1-2, 5.

<sup>153</sup> Marcos Cruz Santos. Entrevista personal, Puerto Bermúdez, 13 de julio del 2005.

Asimismo, los propios condicionantes históricos existentes en el Pichis originarán, desde fines de la década de 1960, la presencia de numerosos investigadores y funcionarios ligados a los diversos proyectos sociales y de desarrollo impulsados desde el Estado, organizaciones indigenistas y conservacionistas. Siguiendo este lineamiento, Richard Smith anotará que para el año 1980 la zona del Pichis-Palcazu:

«(...) había sido objeto de numerosos estudios científicos, proyectos de desarrollo, estudios de factibilidad, propuestas y programas concretos dirigidos a diferentes segmentos de la población (...) Como resultado había una gran cantidad de información acumulada sobre el área y un número de profesionales familiarizados con la población, ecología y capacidad productiva del área. Por otra parte algunos de estos profesionales habían tenido experiencia en el servicio estatal y otros en la administración e implementación de los proyectos rurales de desarrollo»<sup>154</sup>

Con la presencia de estos investigadores y funcionarios estatales se iniciaría una dura crítica a la práctica misionera adventista, en relación al desarrollo de sus actividades evangélicas, al modelo de asentamiento nuclear y a las prácticas y doctrinas de su propuesta religiosa, entendiéndolas, culturalmente, como alienantes y disociadoras. En este sentido tomamos una cita de Carlos Mora, en un trabajo para el CENCIRA:

«La influencia de la misión adventista se ha dejado sentir fuertemente entre la población nativa que ha estado bajo su dominio. Esta influencia religiosa ha permitido cambios significativos en las costumbres tradicionales nativas, se han modificado los hábitos alimenticios, originando en este sentido un serio problema dietético en las comunidades nativas. Igualmente la prohibición de beber masato origina asimismo serios trastornos en el campo de las relaciones sociales, ya que el beber masato es para los grupos nativos una fuente constante de interacción social y un medio al mismo tiempo de comunicación

---

<sup>154</sup> <sup>154</sup>Smith, R., *Las comunidades nativas y el mito del gran vacío amazónico. Un análisis de la planificación para el desarrollo en el PEPP*, AIDSESP/Cultural Survival Inc., Lima, 1983, p. 22.

intergrupala [por lo cual] se corta un importante lazo dentro del campo de las relaciones sociales» (nuestros corchetes)<sup>155</sup>.

En este sentido, merecen mención especial los intelectuales y tecnócratas ligados al SINAMOS y al programa de Reforma Agraria. En primer lugar, la agencia estatal establecería su centro de operaciones en la zona de Santa Rosa de Chivis, donde además del trabajo político se establecería un centro de producción experimental<sup>156</sup>. Este proyecto, sin embargo, entraba en fuertes contradicciones con la propuesta adventista, puesto que politizaba definitivamente la actividad de los líderes locales, además que el modelo de comunidad propuesto dentro de esta experiencia organizativa, era muy distinto al sentido de misión y de propiedad manejado por el adventismo. Si bien las críticas que fueron surgiendo desde las organizaciones políticas indígenas no originaron instantáneamente un alejamiento masivo de la feligresía, condicionaron la visión de muchos líderes que empezaron a distanciar su posición de la institucionalidad adventista<sup>157</sup>. Así, rescatamos los comentarios de Marcos Santos, maestro asháninka fuertemente vinculado a la iglesia adventista que ejemplifica las diferentes visiones que marcaron a los líderes asháninkas de la época, de un lado quienes mantuvieron la *fidelidad* a la iglesia y del otro quienes empezaron a criticar la presencia misionera desde una orientación ligada a la política indígena promovida por el SINAMOS:

«Yo me retiré de Nevati. La idea del jefe [Alejandro] Calderón decía que los profesores no deben ser vitalicios en la comunidad. En una Asamblea yo le dije que discrepo. Si un profesor si tiene buen sentido social y es querido por el pueblo va a jubilar en el pueblo. Segundo, que nuestras hijas no [se] deben casar con mestizos. Aquí también discrepo. Yo estuve en varios lugares por el colegio. Yo tuve amigas del colegio Unión, hasta me quería

<sup>155</sup> Mora, Carlos, *Diagnóstico socioeconómico de las cuencas de los ríos Palcazú y Pichis*, Centro de Capacitación e Investigación para la Reforma Agraria, Lima, 1974, pp. 77-78.

<sup>156</sup> Santa Rosa fue establecida con el fin de centralizar el liderazgo asháninka del Pichis, fomentado por algunos líderes nativos del alto Perené que llegaron a promover la organización interétnica, entre los que destaca marcadamente la figura de Elías Mishari Rossi. Como recuerda Misael Mendoza, dirigente de Redención-Nevati: «la propuesta de Mishari Rossi se dividía en tres puntos: no intermediarios, organización independiente de los asháninka y la defensa de las tierras». Misael Mendoza Ucayali. Entrevista personal, Puerto Bermúdez, 13 de julio del 2005.

<sup>157</sup> Es el caso de algunos importantes líderes de formación adventista, que hacia fines de la década de 1970 e inicios de los *ochentas* marcan su distanciamiento de la institución adventista, entre los que destacan Carlos Pérez Shuma, Alejandro Calderón Espinoza, Alcides Calderón y Misael Mendoza Ucayali, importantes dirigentes asháninkas originarios de Nevati.

casar. Entonces, [por] ser nativo, no hay barrera que impida (...), para que no relacione, no se enamore, no se case. Tercero, un maestro no debe tener tienda ni chacra, debe vivir con su sueldo. Yo le dije no. Yo estuve en Huancayo y un universitario me llevó en su puesto, su mercado (...) su cooperativa de fábricas de frazadas, y siendo profesor universitario. Yo discrepo. Último, el comunero que se va, nómade vamos a decir, se va a otra comunidad otro sitio, como antes, si hay animales de caza, peces, se va mejor, allá está su vida. Que se vaya, nadie va a pagar su mejora. Yo le dije no. Hay que pagar. Es una injusticia que se está cometiendo. Él no se va a dar cuenta porque ya está formado, pero sus hijos sí, van a valorar su mejora, el trabajo cuesta. ¿Qué estamos haciendo?»<sup>158</sup> (nuestros corchetes).

Asimismo, por presiones políticas, aún no del todo esclarecidas –aunque al parecer respondería a contradicciones existentes entre el programa misionero y las actividades del SINAMOS, además del discurso nacionalista del gobierno militar–, el año 1972 las dos organizaciones religiosas presentes en la región del Pichis deciden el retiro de sus misioneros extranjeros<sup>159</sup>. Tanto la Alianza Cristiana Misionera (con base en Cahuapanas, en el bajo Pichis) como los adventistas de Nevati deciden el reemplazo de sus obreros norteamericanos por sus pares nacionales. Este es un nuevo punto de quiebre. Como hemos indicado anteriormente, en gran medida el proyecto misionero-educativo en el Pichis estaba financiado por donantes norteamericanos, siendo el intermediario directo de tales fondos el misionero *oversea*. El retiro de los mismos origina un recorte significativo en las finanzas de la misión, lo que repercutirá inmediatamente en la capacidad de interacción entre las misiones adventistas y la población nativa de la región, especialmente en las “misiones satélites” establecidas con anterioridad.

Más tarde, a mediados de la década de 1970, por influencia de sus pares yáneshas –los cuales venían promoviendo su organización supra comunitaria

---

<sup>158</sup> Marcos Cruz Santos. Entrevista personal, Puerto Bermúdez, 13 de julio del 2005.

<sup>159</sup> Asimismo, ante la amenaza de perder sus concesiones a causa del inicio de los programas de reforma de la tenencia de tierras en la selva, la iglesia adventista se vio obligada a «distribuir en forma inteligente el terreno de Nevati entre los hermanos campas, reservando para la misión solamente las construcciones, pistas de aterrizaje y las tierras colindantes a ellas». Esta situación se repitió en sus propiedades de Unini, Panán e Iquitos. Ver: *Actas de la Misión Amazónica*, acuerdo 72-158, diciembre / 1972.

desde *circa* 1965—, los dirigentes asháninka del Pichis son invitados a participar dentro de su organización (el Congreso Amuesha). Sin embargo, un par de años después deciden retirarse, formando su propia organización, basada en su pertenencia étnica. Como indica Richard Smith:

«En 1975, los Campas del Pichis, que gozaban de cierto aislamiento y poca amenaza directa por parte de la colonización hasta ese entonces, fueron invitados a observar y participar en el Congreso Amuesha. En 1978, formaron su propia organización, el Congreso Campa, diseñado sobre la base de la organización Amuesha. Como éstos, los Campa eligieron a un jefe máximo llamado PINCATSARI»<sup>160</sup>.

Posteriormente, a inicios de 1980 y nuevamente bajo el impulso de líderes adventistas relacionados a la experiencia anterior, integrados ahora dentro del *Congreso Asháninka*, se formará la Asociación de Comunidades Nativas Asháninka del Pichis (ACONAP), basando su lucha en el establecimiento de escuelas y orientando la actividad mercantil de sus miembros hacia el mercado regional, fortaleciendo la figura del liderazgo a partir de la fuerte actividad de ADRA-OFASA, la institución asistencialista de la iglesia adventista. Sobre ACONAP, afirman Santos y Barclay:

«(...) en virtud de la pertenencia de sus líderes a la Iglesia Adventista y del fuerte peso que ésta tenía en el valle (...) la ACONAP era una mezcla de organización religiosa y gremial. El lenguaje mismo que daba legitimidad a las demandas indígenas y los códigos éticos establecidos por la organización derivaban directamente del Antiguo Testamento»<sup>161</sup>.

Dentro de este contexto, el liderazgo del ACONAP<sup>162</sup> recaería en la figura de Alejandro Calderón Espinoza<sup>163</sup>, líder asháninka con amplia experiencia dentro de

<sup>160</sup>Smith, R., *op. cit.*, p. 21.

<sup>161</sup> Santos y Barclay, *op. cit.*, p. 320. Es similar la conclusión a la que llega Enrique Rojas al analizar el *modus operandi* de Calderón Espinoza durante una asamblea desarrollada en Río Jordán en febrero de 1989 «(...) de acuerdo a la Ley de Dios y la Ley de Comunidades Nativas». En: Rojas Zolezzi, E., *Los Ashaninka, un pueblo tras el bosque*, PUCP, Lima, 1994, p. 277.

<sup>162</sup> Como indicamos anteriormente, luego renombrado en lengua asháninka *Apatzahuantzi Nampitzi Asháninka* (ANAP) a fin de reforzar la identidad étnica de sus miembros.

la organización nativa, modelo del nuevo liderazgo asháninka fomentado por la formación misionera.

La permanencia de conceptos religiosos dentro de la actividad política manifiesta por los líderes de ACONAP, a diferencia del sentido “secularizado” de la acción política presente en los líderes asháninka del Perené, puede explicarse por las condiciones propias de cada región. Mientras que para los asháninka del Pichis, su principal conflicto venía siendo la lucha contra los patrones shiringueros y luego madereros que dominaban la región, ante lo cual la presencia siempre excluyente del misionero (en relación a la defensa de los derechos y territorios de los nativos) había pasado a manos del *pinkathari*; con todos los atributos simbólicos del cargo; en el Perené las condiciones existentes (proceso de colonización, creciente mestizaje dentro de las comunidades nativas, así como el alto proceso de aculturación que alcanzó la mayoría de los líderes nativos), fomentó el diálogo de estos líderes con los colonos, que compartían –en cierta manera– los mismos intereses por acceder a tierras y recursos. Una experiencia organizativa con antecedentes políticos de este tipo, puede explicar la progresiva secularización de la política asháninka en la zona del Perené.

Institucionalmente existe otro tipo de explicación. El año 1972 los misioneros norteamericanos establecidos en Nevati fueron retirados por la organización adventista. Profundas contradicciones con los programas del SINAMOS desarrollados por el gobierno velasquista, así como un recorte significativo del financiamiento otorgado a Nevati y sus comunidades satélites, originaron esta situación. Clara muestra de este hecho es el retroceso dentro de la actividad educativa adventista, que de la veintena de escuelas de misión que administraba en la región hacia mediados de la década de 1960, diez años después, sólo mantendrá bajo carácter privado una de estas, siendo el resto

---

<sup>163</sup> Alejandro Calderón, formado dentro del proyecto educativo-misional adventista de Nevati durante la década de 1950, era uno de los más respetados y experimentados líderes nativos de la región, razón por la cual asume el liderazgo de ACONAP desde su conformación.

fiscalizadas. Los propios miembros de la iglesia adventista reconocerán que, para este momento, en el Pichis no se había alcanzado establecer las bases que asegurasen la continuidad del proyecto misionero más allá de los programas asistencialistas. A la salida de los *overseas* el liderazgo religioso en el Pichis será tomado por misioneros nacionales, quienes, aparentemente más dogmáticos y sectarios que sus pares norteamericanos, habrían favorecido, la ‘mistificación’ de la actividad política de los líderes nativos, amalgamándola con el carácter religioso propio de la visión adventista del mundo<sup>164</sup>

---

<sup>164</sup> Esta condición puede explicar, a su vez, los motivos que originaron los posteriores conflictos entre algunos líderes asháninka y la propia organización adventista, percibido especialmente en Nevati a partir de la década de 1980.



## CUADRO 3

**Organizaciones político-sociales en el Pichis (1950-80)**

Experiencia organizativa	Dirigentes destacados
<b>Sociedad Gomera de San Pablo (circa 1954-64)</b>	Manuel Pascual*, primer presidente (circa 1954-60) [Originario de Sutziki, establecido en Nevati]
<b>Creación de la Junta de Control de la Sociedad Gomera de San Pablo (1961)</b>	Anselmo Cruz*, Representante legal (circa 1961-63) [Originario de Sutziki, establecido en San Pablo]
<b>Promotores de la organización política asháninka en el Pichis [Santa Rosa de Chivis] (1972-78)</b>	Elías Mishari Rossi* [Santa Rosa de Chivis, originario de Mariscal Cáceres - Metraro] Carlos Pérez Shuma* [Quirishari, originario de Sutziki] Alejandro Calderón* [Nevati, originario de Sutziki] Moisés Gamarra Aliaga (SINAMOS) Buenaventura Taquiri (SINAMOS) Alejandro Castro (SINAMOS)
<b>Congreso Asháninka del Pichis (1978- 81)</b>	Carlos Pérez Shuma*, presidente
<b>Creación de la ACONAP [Rebautizado como ANAP] (1981)</b>	Alejandro Calderón Espinoza*, presidente (1981-89)

Fuente: Misael Mendoza Ucayali (*Entrevista personal*, Jul 13 / 2005), Marcos Cruz Santos (*Entrevista personal*, Jul 18 / 2005); Carlos Pérez Shuma (*Entrevista personal*, Jul 22 / 2005). Elaboración del autor.

\* Indica participación comprobada dentro del proyecto misionero adventista

### 3.4 La imagen del dirigente asháninka en el Pichis: Construcción y recreación del liderazgo adventista

A continuación analizaremos la *construcción* y legitimación de la dirigencia política asháninka en el valle del Pichis, entendiendo que, la configuración de cada individuo y la emergencia de la organización indígena mayor responden a un proceso dinámico en el que tienen incidencia una serie de factores y agentes presentes en el espacio local, siendo el más significativo la presencia misionera y educativa de la iglesia adventista<sup>165</sup>.

Si queremos analizar las nuevas matices que manifiesta el liderazgo indígena amazónico, consideramos imprescindible un acercamiento desde la historia a fin de entender la manera en que se viene constituyendo la figura del dirigente y la organización política correspondiente, detallando la manera en que distintos agentes foráneos (misioneros, la escuela, el Estado, antropólogos, ONGs) han venido interviniendo en dicho proceso. Esta interpretación procesual nos permite, a efectos prácticos, desarrollar unas últimas reflexiones acerca del conflicto y la manera en que el dirigente (como unidad en proceso en construcción) responde ante problemas surgidos en contextos y coyunturas específicas, por ejemplo, ante políticas de colonización del Estado, de violencia política o frente a otras visiones sobre la Amazonía, su gente y su territorio, examinando la manera en que hace suyo el discurso externo según sus necesidades específicas.

---

<sup>165</sup> En líneas generales, para reconstruir el proceso de emergencia de estos nuevos dirigentes, volvemos a las reflexiones del Taller de Cultura Política desarrollado hace algunos años en la PUCP, que centra el análisis en la construcción, legitimidad y ejercicio de la autoridad en espacios locales. De esta experiencia resaltamos el trabajo de Ismael Vega para el caso específico del liderazgo amazónico, trabajo que busca dilucidar la manera en la cual se construye el nuevo sistema político en un grupo étnico específico, resaltando las confrontaciones existentes entre el sentido de comportamientos “tradicionales” y “modernos” dentro de los dirigentes y líderes políticos. Ver: Vega, Ismael, “Entre guerreros y concertadores: la cultura de los líderes indígenas de la Amazonía”, en: Ansión, Juan, Alejandro Diez y Luis Mujica (comp.), *Autoridad en espacios locales. Una mirada desde la antropología*, PUCP, Lima, 2000, pp. 125-147.

Tomamos como principal punto de análisis la historia de vida de tres dirigentes asháninkas adventistas del Pichis, todos reconocidos localmente, como a nivel de las organizaciones indígenas a nivel nacional. Los tres, aún cuando han tenido experiencias vitales similares, en el sentido de procedencia, formación y desarrollo de sus actividades políticas, pueden ser tomados como representativos, no sólo para el caso de la dirigencia asháninka en el Pichis sino, incluso, para la organización indígena en toda la Amazonía peruana. Con dos de ellos, Carlos Pérez y Misael Mendoza, pudimos conversar ampliamente en nuestras vistas al campo durante el 2005, mientras que del desaparecido Alejandro Calderón, ofrecemos un bosquejo biográfico general.

#### 3.4.1 Carlos Pérez Shuma: maestro, promotor político, curandero

Uno de los más reconocidos dirigentes asháninka de toda la selva central es Carlos Pérez Shuma, no sólo por su actividad como promotor político y dirigente, sino también por su propia historia de vida. En la década de 1980 fue el *key informant* de una de las tesis más concienzudas elaboradas acerca de la visión del territorio entre los nativos de la zona del Pichis, a cargo del antropólogo norteamericano Jeremy Narby (1989). Asimismo, colaboraría con éste, años más tarde, en la elaboración de uno de los más heterodoxos textos producidos por antropología de fin de milenio, un *best seller*, devorado por *nuevaeristas*, místicos, esotéricos y neopanteístas: *La Serpiente Cósmica*.

Pérez Shuma, nació en el valle del Perené, hacia 1940. Huérfano a muy temprana edad a causa de las epidemias de sarampión que asolaron las agrupaciones asháninka del valle, fue criado en la misión de Sutziki, principal centro misionero de la región. Hacia 1948 participó de la migración masiva de neófitos adventistas del Perené hacia el Pichis, instalándose en la misión de Belén y trasladándose a los pocos años a la misión de Nevati, donde concluiría sus estudios primarios.

Motivado por la organización adventista, se trasladó, hacia 1965, como maestro-misionero a la zona de Quirishari, donde inició sus actividades sobre un grupo de nativos que trabajaban en la explotación de *shiringa* para un patrón local (muchos de los cuales eran jóvenes como él, provenientes del Perené, Pangoa y Satipo, quienes participaron del “éxodo” adventista de 1948), organizando una primera agrupación adventista y recibiendo algunos recursos de parte de la iglesia y su organización asistencialista (OFASA). Establecido en Quirishari, hacia inicios de la década de 1970, impulsaría la conformación de la comunidad nativa, amparándose en los programas desarrollistas del SINAMOS. Sus dotes personales de liderazgo, su dominio a la perfección del español y la contabilidad, así como su experiencia “dirigencial” como maestro-misionero, hicieron que se convirtiera en uno de los primeros activistas convocados por el SINAMOS para promocionar el proceso de conformación de comunidades nativas en el valle, fomentando, asimismo, la integración política asháninka mediante la conformación de las primeras organizaciones indígenas en la selva central, convocando al *Congreso Campa* de 1980, que daría luz a la formación de la ACONAP, primera experiencia organizativa en el valle del Pichis.

Sin embargo, su protagonismo político le obligó a deshacer otras lealtades. He aquí su conflicto con el adventismo. Hay que destacar que, según los planteamientos de antropólogos y funcionarios comprometidos con el programa reformista del gobierno militar, la reivindicación indígena no se limitaba a la tierra y los recursos –aunque fuesen estos la base de la futura liberación social– sino que respondía a un plan amplio que incluía la revaloración cultural y social de los pueblos tradicionales. En este sentido, la reflexión de Pérez lo llevaría a profundas desavenencias con el adventismo y el rígido sistema ético que orienta la actividad de este grupo religioso, plasmado en distintas normas proscriptivas que atacaban directamente el sistema cultural asháninka. Esto conllevó a que Pérez reniegue del adventismo y su influencia en el valle, llevándole hasta la otra orilla: el estudio y práctica del curanderismo y medicina tradicional.

Hasta inicios de la década de 1980 se mantuvo como uno de los líderes más importantes y reconocidos del valle, hasta que problemas personales y la pérdida de su salud le obligaron a retirarse de la actividad política, replegándose en su propia comunidad (Quirishari) En este punto cabe destacar la manera “mística” en que Pérez describe su alejamiento del mundo para internarse en un proceso de perfeccionamiento y *sanación* personal, en base al poder curativo de las plantas medicinales, una especie de rito de purificación que lo transportaría del mundo profano, caracterizado por la cotidianidad en un colectivo adventista –que es profundamente crítico a las experiencias extrasensoriales por el uso de estimulantes o fitotrópicos, entendidos como manifestaciones del demonio– y la actividad política, hacia un mundo espiritual complejo, basado en el estudio y uso del conocimiento y la medicina tradicional asháninka (Narby, 1989: 14).

Este hecho se destacaría años más tarde con sus experiencias compartidas con el antropólogo norteamericano Jeremy Narby, quien, en base a su testimonio y visiones, desarrollaría las tesis sobre el sentido trascendente y numinoso del ayahuasca en *La Serpiente Cósmica*, otorgándole a Pérez un lugar predominante dentro de las nuevas tendencias y búsquedas religiosas del mundo posmoderno y su interés por la medicina tradicional y conocimiento esotérico: el chamanismo.

#### 3.4.2 Misael Mendoza Ucayali: dirigente, guerrero y conciliador

Mendoza Ucayali es uno de los dirigentes políticos más respetados entre todas las comunidades asháninkas del valle del Pichis. Ha sido presidente de la ANAP en el período 2000-2002 y, actualmente, promueve la formación de una empresa de comercialización de productos que permita incluir a las distintas comunidades del valle, acabando con el monopolio de los intermediarios de Puerto Bermúdez.

Nacido en 1954 en la antigua misión adventista de Nevati, estudió toda su primaria en la escuela establecida en su comunidad y, por cursos a distancia,

pudo alcanzar el tercer año de formación secundaria. La vida de Misael ha estado ligada, desde siempre, a la presencia misionera de esta iglesia, creyente adventista e hijo de un conocido maestro y misionero originario del Perené, de nombre Augusto Mendoza, ha pasado toda su vida socializando al interior de este grupo religioso: «Yo soy nacido, criado, educado y vivo en Nevati»<sup>166</sup>.

Su actividad política la inicia en su propia comunidad, en principio como presidente de la asociación de padres de familia de la escuela adventista “Redención” de Nevati y luego como “anciano” de la iglesia de Nevati<sup>167</sup>. Sin embargo, su *construcción* como dirigente nativo se marca por la influencia de los funcionarios del SINAMOS e instituciones de desarrollo y ONGs que se establecen en el valle desde la década de 1970, los cuales forman decisivamente la visión de la mayoría de líderes asháninka en la actualidad. Esta forma de ver la política y el rol decisivo que se le confiere al dirigente indígena marcarán su constante enfrentamiento con la institucionalidad adventista, sobre todo desde la década de 1990, cuando Misael y otros dirigentes de Nevati impulsaron un proyecto con el objetivo de acceder a la propiedad de los terrenos de la misión y por la fiscalización de la escuela misionera.

«Políticamente, mi trayectoria como dirigente, la empecé en mi propia comunidad, en Nevati, en mi lugar de origen. Después de eso, fui a la frontera de Brasil, allí tuve algunas injerencias con los hermanos de la frontera, los hermanos asháninkas como también los hermanos yaminahuas. Estuve en Yurúa por intermedio de la preocupación de mi padre que ha sido llevado [por los adventistas] de aquí, de Nevati, a Sheshea. De aquí a allá es una distancia de tres días de camino que yo he viajado es allí que he tenido una relación con los asháninka de Yurúa y los yaminahuas que viven en ese lugar (...)

<sup>166</sup> Misael Mendoza Ucayali. Entrevista personal, 13 de julio del 2005.

<sup>167</sup> La misión de Nevati, mantuvo su carácter privado, incluso, luego de la reforma promovida por el SINAMOS y la Ley de Comunidades Nativas de 1974. En tal sentido, la autoridad en esta población se distingue del modelo *legalista* de representación comunal (no hay “jefe” en sentido estricto) y se centra en la estructura heredada del sistema organizativo adventista que agrupa hasta 16 distintos cargos, dentro de los que destacan, en orden de importancia, la junta de tres ancianos, la jefatura de diáconos, la jefatura de diaconisas, el secretario y el tesorero. De igual modo, las reuniones de la iglesia, así como la asociación de padres de familia de la escuela, asumen las características y funciones de las “asambleas” en las comunidades nativas.

Cuando yo vuelvo acá (...), empecé a analizar la forma como estamos relacionados en el trabajo organizativo, desde la familia. Entonces mi ambición es siempre llegar a descubrir cómo es la relación dentro de la familia hacia la colectividad. Porque como que somos de una familia no hay que estar conforme con quedarnos allí sino llegar a ver el concepto de las demás familias para ver si puede llegar a una idea que pueda servir para ciertos fines organizativos»<sup>168</sup>.

A partir de su promoción se logró la parcelación de los terrenos de la misión (antes en propiedad de la Iglesia Adventista del Séptimo Día y su órgano administrativo, la Unión Peruana) y la fiscalización de la escuela privada adventista que existía en su comunidad. Estas acciones, sin embargo, le han generado distanciamientos y recelos con los propios pobladores de Nevati, quienes mantienen la fidelidad a la Iglesia por sobre su “comunidad”. De otro lado, su interés por el reconocimiento de estos derechos le hizo entrar en contacto con distintos líderes de todo el valle y de la organización ANAP, hecho que le significaría, unos años después, que fuese propuesto para la presidencia de dicha organización, elección que le fue favorable y le permitió dirigir por dos años y medio la actividad política en todo el valle.

Durante el levantamiento del “Ejército Asháninka” de 1990, aún en el cargo de anciano de Nevati, Misael Mendoza organizó la logística y manutención de los nativos acantonados militarmente en distintos puntos del valle, en especial en la hacienda Presbi y en *Bermúdez*, coordinando, por espacio de tres meses, el envío de alimentos desde su comunidad. Misael afirma que si bien participó de las reuniones y asambleas que decidieron el accionar de las comunidades asháninka y la toma de Puerto Bermúdez, nunca apoyó el accionar militar del grupo, sino que «por mi propia experiencia como reservista del Ejército peruano», durante la década de 1970, propuso constantemente al resto de jefes nativos que las acciones fueran coordinadas con las autoridades locales y las instituciones militares correspondientes.

---

<sup>168</sup> Misael Mendoza Ucayali. Entrevista personal, 13 de julio del 2005.

Durante nuestra permanencia en Puerto Bermúdez, Misael se comprometió activamente en nuestra investigación y pudimos entablar distintas conversaciones con él. No era difícil ubicarlo, puesto que tiene una casita en la ciudad y dedica gran parte de la mañana a sus “quehaceres políticos” o a distraer la mente con alguna conversación ligera en la plaza. Aún cuando en ese momento nuestro trabajo no se excedía de una reconstrucción sociohistórica de la actividad misionera adventista entre los asháninka, destacábamos con especial interés su “lenguaje de político” con el que trataba de hacernos entender la historia y problemática de su pueblo en la actualidad. De igual modo, pudimos advertir la manera en que la gente se le acercaba y pedía algún consejo, ya sea de carácter personal, como para su comunidad. «Es que para el cargo de dirigente no hay descanso», nos decía.

### 3.4.3 Alejandro Calderón Espinoza: misionero, político, Pinkhatari

Probablemente el nombre de Alejandro Calderón es el que más fácilmente podemos asociar con la imagen del dirigente surgido en la sociedad asháninka durante las últimas décadas. Su importancia y trascendencia recaen, además de la profunda influencia que llegó a alcanzar dentro de las comunidades nativas del valle del Pichis, en la trágica historia que marca su desaparición.

Al parecer, nacido en Tarma hacia 1940, mestizo de madre asháninka, fue criado en la misión adventista de Sutziki, de donde enrumbaría hacia el Pichis como parte de la migración promovida por los misioneros y líderes adventistas, hacia julio de 1948<sup>169</sup>. Con los años destacaría como un importante líder,

---

<sup>169</sup> Abraham Gaspar Calderón. Entrevista personal, 14 de julio del 2005. La información de Abraham Gaspar, medio hermano de Calderón, difiere significativamente de la reseña biográfica elaborada por Rojas Zolezzi: «Hacia los años 1950 una niña asháninka de la zona del río Neguachi en el valle del Pichis fue raptada por un grupo de *ovayeri* (guerreros tradicionales) y entregada a una familia de colonos provenientes de la ciudad de Tarma a cambio de un rollo de tocuyo. Esta joven mujer es enviada como esclava doméstica a la casa del patrón en Tarma de la que retornará posteriormente al valle del Pichis con un hijo en brazos, Alejandro Calderón, acogiéndose a sus



inicialmente en la misión, ejerciendo el cargo de anciano de la iglesia de Nevati. Al igual que muchos de jóvenes que participaron en esta migración y se asentaron en las cabeceras del Pichis, fue parte del proyecto educativo que el adventismo desarrolló en este valle desde sus *headquarters* en Nevati, desempeñándose como maestro en la escuela adventista de San Pablo, desde mediados de la década de 1960.

Justamente, hacia estos años es que Calderón, conjuntamente con un grupo de neófitos de San Pablo detiene a los remanentes guerrilleros del MIR y los entrega a las fuerzas contrainsurgentes acantonadas en Puerto Bermúdez<sup>170</sup>. Este hecho habría de significarle, un cuarto de siglo más tarde, una trágica respuesta de parte de los mandos locales del MRTA, grupo guerrillero emparentado ideológicamente con el MIR.

A inicios de la década de 1970 inicia su participación en la política local del Pichis. Convocado por los promotores de los programas reformistas del gobierno militar, participará en las campañas de empadronamiento de nativos y promoción de la nueva Ley de Comunidades Nativas impulsada por el SINAMOS y, más adelante, conjuntamente con Carlos Pérez, en la organización del Congreso Campa, primera experiencia política supra comunitaria en el Pichis. En este momento se inicia también su distanciamiento de la iglesia adventista, asumiendo como veraces una serie de críticas que iban originándose sobre las actividades misioneras:

---

parientes por entonces líderes del asentamiento adventista de Machurianiki (en el Pichis)» (nuestros paréntesis). En: Rojas Zolezzi, *op. cit.*, p. 269.

<sup>170</sup> El movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) nace en los *sesentas* de una escisión del Partido Aprista Peruano, acusando a los *apristas* de tomar posiciones conservadoras, más allá de sus iniciales posturas antiimperialistas. Al declarar la guerra al Estado, a inicios de 1964, desarrollará tres focos guerrilleros, uno de ellos en la selva central (Columna Túpac Amaru), en la zona que comunica los valles de Jauja y la montaña de Satipo y Pangoa. Si bien el proyecto del MIR planteaba la necesidad de afiliar en sus filas a sectores campesinos y colonos de la región, sin mayor interés por captar la atención de los nativos, el desarrollo de las posteriores confrontaciones con las unidades contrainsurgentes originaría el ingreso de los subversivos a territorio nativo, justamente a una zona con notable –y temporalmente amplia– presencia adventista, como vienen a ser el Alto Perené y el Alto Pichis.

«Este misionero supervisa ocho escuelas, los profesores enseñan en ellas, son los mismos nativos que tienen 5º año de primaria (...) ¿Tú crees que les paga sueldo? Él dice que les paga, es con objetos, víveres y ropa de su tienda que han sido donadas, no reciben dinero por su trabajo. Cuando el profesor termina su año de trabajo y pide su saldo “a favor” que les queda, de su “sueldo”, él les saca la relación de todo lo que han obtenido de su tienda y en lugar de tener saldo a favor, salen endeudados (...) Es el más explotador que tenemos en esta zona»<sup>171</sup>

Vemos que desde el principio de su activismo político inicia una serie de críticas a las misiones adventistas establecidas en el valle, tanto desde una perspectiva cultural —el sentido de la aculturación y alineación dentro de la experiencia misionera—, como de la “explotación” que, aduce Calderón, los misioneros ejercían sobre los nativos conversos en sus centros misionales. Al igual que Misael Mendoza, Calderón tuvo un distanciamiento con la institucionalidad adventista y promovió la división de la Misión de Nevati, lo que condujo a la creación, a inicios de 1980, de la comunidad de Nuevo Nevati en los antiguos terrenos que constituían la *Reserva Asháninka*.

En 1980, una vez establecida la ACONAP (futura ANAP), alcanzó la presidencia de la organización, cargo en el que se mantendría hasta su desaparición en diciembre de 1989. Sin embargo, si bien Calderón rompió con la institucionalidad adventista, no así con su forma de ver el cristianismo en su quehacer cotidiano. Varios investigadores han destacado, a efectos del caso, la estrecha relación que existía entre su discurso político y misionero<sup>172</sup> en los que parece conjugar un mensaje religioso basado en la moral judeocristiana y la ley del Antiguo Testamento. En gran parte esta forma de *hacer la política*, la manera de plasmar las demandas indígenas, hacían clara referencia a una visión religiosa

<sup>171</sup> Ivanoff, Catalina, *Un romance en San Ramón de Pangoa*, Ed. Proppa, Lima, 1969, pp. 147-48. Supuesto testimonio de Alejandro Calderón recogido por Moisés Gamarra en Nevati entre 1971 y 1972, durante el misionado de Clifford Port en el Pichis.

<sup>172</sup> Barclay y Santos, *op. cit.*, p. 320, Rojas Zolezzi, *op. cit.*, p. 277, Margarita Benavides. Entrevista personal, 10 de febrero del 2006.

y era legitimada por la influencia del adventismo en la mayoría de las comunidades establecidas en el valle y, sobre todo, en gran parte de la dirigencia que lideraba la organización de la ACONAP. La carga emocional y, sobre todo, los grandes “depósitos de fe” que maneja hasta la actualidad el adventismo, hicieron que el cargo de *Pinkhatari* alcanzase un carácter cuasireligioso, encarnado en la imagen que Calderón transmitía a su gente.

Hacia diciembre de 1989, Alejandro Calderón, todavía en la presidencia de la ANAP, es capturado y ajusticiado por miembros del MRTA. *Justicia histórica* fue el término acuñado por los mandos guerrilleros para justificar la ejecución, acusándole de haber traicionado en 1966 a los camaradas del MIR<sup>173</sup>. Este hecho significó una profunda inflexión en las relaciones entre la organización asháninka y el movimiento guerrillero. Enterados de su asesinato, la dirigencia de la ANAP organizó una respuesta armada que logró, luego de imponer por tres meses un estado de sitio en Puerto Bermúdez y sus alrededores, arrojar a los guerrilleros del valle, movilizándolo, a su vez, una fuerte corriente de opinión, tanto pública como desde la propia izquierda peruana, a favor de la organización indígena y obligando al alto mando *emerretista* a retractarse de su accionar<sup>174</sup>.

Hasta la actualidad la imagen y el “mito” forjado a partir de la figura de Calderón siguen presentes dentro de la memoria asháninka, y reaparecen constantemente en el discurso político indígena, ejemplificando un tipo de dirigente comprometido “hasta el sacrificio” con la causa de su pueblo y reflejando el conflicto aún latente entre la sociedad indígena y la sociedad nacional.

---

<sup>173</sup> Existe una ligazón histórica entre el MIR y el MRTA (Movimiento Revolucionario Túpac Amaru) que parte de la misma corriente ideológica y partidaria. Incluso, algunos dirigentes del MIR participarán, posteriormente, en el MRTA. Para el caso que vemos, ambos desarrollan la estrategia de focos guerrilleros en la *montaña*, a la par de propaganda política en las ciudades.

<sup>174</sup> Anónimo, “El Nacional en la boca del lobo. Entrevista a Víctor Polay Campos”, en: *El Nacional*, 29 enero, 1990, MRTA, *III Comité Central. Línea militar*, s/e, septiembre 1990.

### 3.5 La legitimación en el conflicto: La organización asháninka frente a las otras visiones del progreso y la modernidad

Como hemos presentado líneas arriba, el liderazgo asháninka actual emerge como confluencia de una diversidad de visiones e intencionalidades vertidas sobre la Amazonía, posiciones muchas veces contradictorias y excluyentes. Si bien todas ellas son producto del discurso de la modernidad, varían en el sentido del lugar que otorgan a la población indígena dentro del proceso de transformación social. En gran parte la confrontación existente entre el interés de los asháninka y el interés de los otros agentes externos (ONGs, iglesias, Estado y colonos) otorga validez a las acciones de los líderes indígenas, por lo común, entendidos como efectiva salvaguarda de los derechos y territorios tradicionales y comunales.

En este sentido, el agente externo con más prolongada presencia e influencia dentro de la sociedad y liderazgo asháninka es el adventismo. Es así que, aún cuando los dirigentes nativos mantienen su fidelidad a la propuesta religiosa cristiana, son muy críticos con la institucionalidad y ciertos aspectos de la moralidad adventista. Las críticas son muy diversas y van desde el sentido de aculturación y alineación que significa la doctrina adventista, a la individualización de la sociedad tradicional, al promover una economía basada en la producción individual, sobre la solidaridad y reciprocidad comunitaria, acabando con las “comidas comunales” e incentivando los fogones unifamiliares.

«El nativo como en la mayoría de las tribus es analfabeto y sólo algunos saben apenas leer, de esto se aprovechan estos pobres diablos de los adventistas, que les enseñan el evangelio y los nativos toman en forma diferente que los de la cultura occidental (...) esto los perjudica, no les permite pensar en el progreso sino en Dios y hasta esperan encontrarlo. Verás por tus propios ojos que en toda la boca del Ene y el Saniveni, toda la comunidad se pasa horas rezando sin trabajar (...) Esto perjudica a la comunidad ya que la tierra no produce lo suficiente para alimentarse sin la mano del hombre»<sup>175</sup>

---

<sup>175</sup> Ivanoff, Catalina, *op. cit.*, p. 142.

Asimismo, el adventismo ha fomentado la pérdida del conocimiento tradicional de los *sheripiaris* asháninkas, puesto que muchos de los misioneros ven en la actividad shamánica la presencia del demonio y fomentan su desaparición. Los dirigentes reflexionan sobre este asunto y encuentran que conjuntamente con la “hechicería” se han perdido los conocimientos tradicionales y medicinales del pueblo asháninka.

Más allá de las críticas, la imagen del dirigente está validada en gran parte por la propia moralidad religiosa adventista. El dirigente reproduce la figura y comportamiento del misionero y aparece como ejemplo en la vida familiar y comunal: consejero, trabajador, dedicado a dios, libre de excesos y “vicios mundanos”.

Frente al Estado la organización asháninka aparece como un ente intermediario, como una “bisagra” que les otorga a las comunidades el espacio de intermediación para alcanzar el respeto a sus derechos y territorios. Si bien la dirigencia reconoce el valor del SINAMOS dentro de la organización política étnica, es muy crítica con la actitud que han tenido, a lo largo del tiempo, el resto de organismos e instituciones del Estado. En principio, se entiende que siempre han actuado en favor de los colonos sobre el interés de las comunidades. En tal sentido, la presencia de la organización indígena aparece como una garantía para la defensa de las tierras frente al mal desempeño de los funcionarios<sup>176</sup>. De igual modo, la organización interviene en casos específicos de conflicto por diversidad cultural, en los cuales es necesaria la capacidad conciliadora de los líderes antes que el conocimiento rígido de las leyes del Estado.

---

<sup>176</sup> Destacamos, en este sentido, la experiencia misionera y su interés por promover y asegurar las tierras en la zona del Pichis, a partir de la creación de reservas desde la década de 1950.

El tercer espacio de confrontación son las relaciones con los colonos, quienes tradicionalmente monopolizaban el poder político (la alcaldía, el juzgado, la prefectura) y controlan el mercado y la comercialización de productos. Como hemos explicado para el caso del Pichis, luego del levantamiento del “Ejército Asháninka” conducido por la organización indígena, los dirigentes asháninka visualizaron la gran capacidad de movilización que habían alcanzado entre sus bases, capaz incluso de “invertir el orden”, colocando a los mestizos en una situación de dominados frente al poderío que podían ejercer los nativos. Desde ese momento es que se inicia su participación en las elecciones municipales, con una candidatura “indígena” que, basándose en la mayoría poblacional asháninka del distrito, ha logrado adjudicarse la alcaldía de Puerto Bermúdez desde mediados de la década de 1990.

Por último, en cuanto al aspecto económico, frente al control que han ejercido los colonos de los canales de comercialización, los dirigentes asháninka han buscado la manera de independizarse de los mestizos. Para ello, como nos lo demuestra las experiencias de las agrupaciones adventistas en el alto Perené y el Pichis desde la década de 1960 o, recientemente, la experiencia de Misael Mendoza en Puerto Bermúdez, se ha buscado organizar empresas mercantiles que permitan comercializar directamente sus productos en el mercado, sin la participación de los intermediarios.

CUADRO 4

Incorporación de la feligresía adventista del Pichis al circuito económico regional (1950 - 60)		
Fecha Aproximada	Concepto	Ubicación/ Acuerdo
Nov 1951	«Autorizar el denuncia de madera en el terreno denunciado por la feligresía asháninka de Nevati»	AMP 51-256
Nov 1951	Compra de los shiringales del misionero Eduardo Castillo a favor de la estación de Nevati.	AMP 51-259
Jun 1953	Recomendación a la Unión Peruana el traspaso de fondos para la compra de 30 ha. de terreno en Pueblo Lucero, 100 ha. en San Pablo y 20 ha. en Puerto Victoria.	AMP 53-205
Ene 1955	Aceptación de la oferta gratuita de semillas y "plantas de jebe" ofrecidas por el gobierno.	AMP 55-143
Oct 1957	Otorgamiento de s/. 2 500.00 del "Fondo de ayuda a las escuelas primarias" para la "implantación de una industria cauchera" en la estación de Nevati.	AMP 57-392
Ago 1960	Aporte de s/. 5 000.00 a la estación de Nevati para subvencionar "varios proyectos y sobre todo para la compra de semillas y shiringa".	AMP 60-274

Fuente: *Actas de la Misión Peruana (AMP). Libro III (1948-53), Libro IV (1954-57), Libro V (1958-62).*

CUADRO 5

Financiamiento del Distrito Misionero de Nevati (1964- 1966)		
Fecha Aproximada	Concepto	Ubicación
Ene - 1964	Inicia la construcción de la clínica de Nevati, a partir de donaciones reunidas por allegados al misionero de Nevati, Marvin Fehrenbach. Será Inaugurado seis meses después.	MAA 64 - 15
Jul 27 - Ago 1 1964	Congreso Regional en Nevati para obreros y maestros nacionales.	MAA 64 - 195
Dic 20 1964	Agradecimiento de parte de la Misión Alto Amazonas por el incremento de las donaciones de Estados Unidos a las escuelas nativas adventistas	MAA 64 - 198
Feb 1965	Inicia el proyecto experimental para producir papaya en Nevati (50 ha.), con el respaldo de USAID.	MAA 65 - 41
Mar 15 - 30 1965	Apertura del Instituto Educacional en Nevati para la capacitación de maestros de las misiones asháninka	MAA 64 - 14
Junio - 65	Aporte de 8 mil soles para equipar la escuela primaria de Nevati. Destinado a la compra de carpetas	MAA 65 - 55
Jul - Ago 65	Subvención del Estado para escuelas de Nevati, San Pablo y Loma Linda (total de 90 mil soles)	MAA 65 - 57 MAA 65 - 79
Ene 17 1966	Entrega de fondos del Estado para 1966, destinados a las escuelas de Nevati, San Pablo y Loma Linda (total de 160 mil soles)	MAA 66 - 22

Fuente: *Actas de la Misión Alto Amazónica (MAA). Tomo III. 1963-68.*



## Capítulo IV

### **Misiones, conversión y resistencia. Los límites de la evangelización**

A continuación presentaremos las diversas maneras en que las prácticas religiosas tradicionales asháninkas han sido reportadas e interpretadas por el adventismo dentro de las estaciones misioneras y comunidades nativas de la selva central peruana. En tal sentido, ofrecemos una revisión de la diversa bibliografía adventista que detalla la recurrencia de estas prácticas –acusaciones de brujería, prácticas de curanderismo, uso de fitotópicos– al interior de la sociedad asháninka desde una perspectiva misionera y pastoral, es decir, como el “enemigo” que debe enfrentarse dentro de la actividad evangelizadora y aculturadora. Del mismo modo, resulta pertinente ofrecer una explicación de los motivos que habrían influido en la permanencia de estas creencias dentro de las comunidades nativas y, sobre todo, dentro de la mentalidad religiosa de la feligresía adventista, la que, supuestamente, tendrían que haber asumido una ética y compromiso cristiano y ascético.

Durante la investigación pudimos recopilar una cantidad considerable de testimonios y relatos que describen la presencia de acusaciones de brujería y prácticas religiosas tradicionales, entendidas como paganas, desde la llegada de los primeros misioneros a la región y al interior de las actuales comunidades nativas. Estas son nuestras principales fuentes. Para el período histórico que va desde 1920 hasta, aproximadamente, 1950 hemos recurrido a las revistas denominacionales adventistas, con testimonios escritos exclusivamente por los misioneros norteamericanos. Para la segunda etapa, la fuente escrita, si bien sigue siendo mayoritaria, puede corroborarse con algunos testimonios orales de misioneros y asháninkas conversos (en la mayoría de los casos, maestros o líderes de comunidades y organizaciones nativas), así como una serie de trabajos

e informes provenientes de las ciencias sociales. Asimismo, en este período, el área de análisis se expande, partiendo esta vez de la zona del Pichis, con algunos alcances de la región del Perené, el Gran Pajonal y el Unini.

Empezaremos ofreciendo una interpretación antropológica de la hechicería infantil y la brujería entre los asháninka, siguiendo con una periodificación de los brotes epidémicos y de violencia durante el siglo XX marcados a partir de la presencia misionera adventista. A continuación, reflexionaremos acerca de la apreciación de este tipo de fenómenos dentro de las fuentes, partiendo de la subjetividad del autor de los testimonios, y desde la explicación que se genera en la propia doctrina adventista sobre el origen del mal y la presencia del demonio en el mundo. Más adelante, reconstruimos una serie de casos de “rescate de niños” acusados de brujería y “manifestaciones demoníacas” presentes en las fuentes adventistas, para concluir con una interpretación tentativa acerca de la permanencia de este tipo de creencias entre los grupos asháninka conversos al adventismo<sup>177</sup>.

Durante todo el siglo XX, período que tipifica las complejas relaciones entre la sociedad indígena y los agentes externos asentados en la Amazonía, las fuentes escritas y testimoniales han detallado distintos aspectos de la cultura y vivencia religiosa del pueblo amazónico. A los ojos de estos cronistas, interesados de diversa manera en la asimilación y aculturación de los indígenas a la sociedad nacional, hay un aspecto que, ya sea por lo exótico o por ser un claro “símbolo de salvajismo”, ha sido continuamente relatado en las crónicas y memorias de viajeros y misioneros. Se trata de la presencia de las acusaciones de hechicería y brujería entre los asháninka y otros grupos étnicos de la Amazonía peruana<sup>178</sup>. Desde las primeras descripciones de los misioneros franciscanos de la

---

<sup>177</sup> En los últimos años, Fernando Santos Granero ha venido trabajando una serie de ensayos en los que propone una explicación a las acusaciones de hechicería infantil entre los arawak. Santos presenta este fenómeno como una manifestación de un *acto mimético fallido*, la interpretación, desde la cosmovisión indígena, de la actividad misionera, la violencia, la enfermedad y la muerte. Ver: Santos Granero, F. “El enemigo interno: hechicería infantil, insurgencia y los males de la modernidad en la Amazonía peruana”, en: *Revista Andina*, N° 36, 2003, p. 161.

<sup>178</sup> También se han anotado este tipo de prácticas rituales en otros grupos étnicos amazónicos, como los yáneshas, puros o yines y harambuk.

“reconquista amazónica” de la segunda mitad del siglo XIX, hacia la década de 1880, pasando por los informes de viajeros y misioneros católicos, evangélicos y adventistas, nos llegan relatos acerca de este tipo recurrente de manifestaciones rituales dentro de la religiosidad indígena<sup>179</sup>.

Los asháninkas, al igual que los demás grupos arawak de la selva central, consideran que la enfermedad se relaciona a la actividad de seres maléficos o demoníacos (*máci*) que habitan alrededor del mundo real. Se asume que existe un inestable equilibrio entre el mundo humano y el mundo espiritual, por lo que cada cual puede afectar al otro en varias formas, usualmente dañinas. Según esta visión, la enfermedad es entendida, esencialmente, como un estado originado por algunos actos humanos o de seres demoníacos que resulta de la interrupción del balance de poderes existente (Elick, 1969: 211). Una categoría especial de demonios es el *kamari máci* (hechicero), quien causa la enfermedad por medio de la manipulación de materiales o restos corporales de una persona. Si, consultado frente a la dolencia de un miembro del grupo, el shamán indica que la pérdida de la salud se debe a un acto de hechicería, es necesario encontrar al culpable a fin de revertir el hechizo. El mismo shamán, mediante una serie de procedimientos rituales, habrá de reconocer al hechicero al interior del mismo grupo social. En este punto, la mayoría de autores concuerdan en afirmar que las acusaciones de hechicería recaen, por lo general, sobre un niño o algún miembro desprotegido de la comunidad (un huérfano, una viuda, una niña capturada en alguna correría) que no pueda defenderse de la imputación. Cuando la acusación apunta sobre un individuo adulto, se entiende que éste ha sido hechicero desde la niñez, sólo que ha evitado ser detectado. (Weiss, 1975: 292).

---

<sup>179</sup> La primera descripción conocida de este tipo de prácticas rituales entre los arahuac de la selva central le corresponde al franciscano Bernardino González (1880); mientras que entre los asháninkas es anotado en 1895 por el viajero Olivier Ordinaire. En: Santos Granero, F., “San Cristóbal en la Amazonía: Colonialismo, violencia y hechicería infantil entre los arahuacos de la selva central del Perú”, en: *Anthropologica*, Año XXIII, N° 23, 2005, p. 53. Para una descripción de la hechicería infantil, hemos tomado referencias, además de los textos de Santos Granero, de Elick, John, *An Ethnography of the Pichis Valley Campa of Eastern Peru*, Tesis Doctoral de Filosofía en Antropología, University of California, 1969; y Weiss, Gerald, *Campa Cosmology, The world of a forest tribe in South America*, Anthropological Papers, Vol. 52, Año 5, New York, 1975.

En este punto, los acusados eran golpeados y obligados a deshacer el hechizo por el shamán y la familia de la persona enferma. Si el enfermo alcanzaba alguna mejoría, los niños eran sometidos a un rito de purificación, arrojando al espíritu maligno que lo había poseído y, posteriormente, eran liberados. Sin embargo, en muchas ocasiones el enfermo no lograba mejorar y fallecía. En este caso, los acusados eran condenados a muerte y, según las fuentes, sometidos a terribles suplicios expiatorios, llevados a cabo, la mayoría de las veces, por los familiares de la víctima, a manera de venganza o ajusticiamiento (Santos, 2005: 49-51).

Si bien la antropología amazónica, presente en la selva central desde la década de 1960, había anotado la persistencia de este tipo de prácticas rituales, no había podido elaborar ningún tipo de explicación<sup>180</sup>, limitándose a describirlo y, en muchos casos, a ocultarlo, por el temor a que la prensa y opinión pública reforzase sus prejuicios acerca del “salvajismo innato” de los grupos indígenas amazónicos (Santos, 2003: 162); mas aún, dentro de contextos en los cuales estos indígenas luchan por conseguir de parte del Estado y la sociedad nacional el derecho al autogobierno, el respeto a su tierra y recursos y el reconocimiento de sus propias organizaciones.

El antropólogo Fernando Santos se ha dedicado en los últimos años a escribir una serie de textos relacionados a la violencia y acusaciones de brujería infantil entre los indígenas arawak de la selva central peruana, los cuales han sido comentados y reproducidos en diversas publicaciones especializadas. En el primero de ellos (Santos, 2002)<sup>181</sup>, el autor propone una explicación sobre el origen de las acusaciones de brujería, basándose principalmente en fuentes

---

<sup>180</sup> Sobre el desconcierto antropológico frente a la recurrencia de la violencia ritual sobre los niños acusados de brujería, Ver: Santos Granero, F., *El Poder del Amor. Poder, conocimiento y moralidad entre los Amuesha de la selva central del Perú*. Abya Yala/CAAAP, Quito, 1994, p. VII-VIII; Brown y Fernández, *Guerra de Sombras. La Lucha por la utopía en la Amazonía peruana*, CAAAP / CAEA, 2001, Lima, p. 69.

<sup>181</sup> Santos Granero, F. “Saint Christopher in the Amazon. Child Sorcery, Colonialism, and Violence among the Southern Arawak”, en: *Ethnology*, Año 49, N° 3, 2002, pp. 507-43; reproducido posteriormente en la revista *Anthropologica* (Santos 2005: 43-80).

recogidas entre los yáneshas y los asháninkas del Perené<sup>182</sup>. El análisis de las fuentes existentes, desde la época colonial hasta inicios del siglo XX, le permite sugerir que el mito que proporciona el fundamento para esta práctica ritual aparece en un contexto marcado por la crisis y la violencia, propio del choque cultural y biológico que significa la presencia colonial en su territorio y que se manifiesta, en la forma que ha sido descrito por todos los observadores desde fines del siglo XIX, recién desde el período de “conquista interna” republicana.

Según su explicación, la proliferación de este tipo de acusaciones de brujería sobre niños y niñas durante coyunturas de crisis social, marcada por la presión externa, la violencia, el desplazamiento territorial y brotes epidémicos, encuentra su origen en una antigua leyenda de San Cristóbal y el Niño Jesús, creencia introducida a la región con los primeros misioneros franciscanos que se asentaron en Chanchamayo y el Perené desde el siglo XVI. Apropiciada mediante magia mimética durante la Colonia, la historia del “santo protector de las plagas” fue invertida en la cosmovisión asháninka, haciendo aparecer a su personaje como un ser antropófago que, acompañado de su diabólico hijo, causaba maleficios y la muerte de la gente. De este modo, la posibilidad de que los niños pudiesen ser herederos del poder maligno de poderosos hechiceros fue reafirmado, desde finales del siglo XIX, con la presencia de brotes epidémicos que, en algunos casos como el sarampión, afectaban mayoritariamente a los adultos.

Esta habría sido, según afirma Santos, la causa del ensañamiento de los shamanes arawak sobre los niños acusados de brujería. Ante la incompreensión de

---

<sup>182</sup> Evitando todo tipo de confusión clasificatoria basada en aspectos lingüísticos, utilizaremos el término asháninka para referirnos, indistintamente, a los nativos amazónicos conocidos anteriormente como “campas” (término actualmente en desuso debido a su connotación despectiva), que habitan la selva central. Están divididos en tres grupos: asháninkas propiamente dichos (que habitan el Bajo Perené, Pichis, Ene, Tambo); los ashéninka (asentados en el alto Perené y las tierras altas del Gran Pajonal); y, los notmashiguengas (que viven en las zonas del Pangoa, Sanibeni, Anapati y Kiatani). Ver: Santos (2005: 44). Por supuesto que el uso de esta clasificación se limita a las zonas en las cuales el adventismo ha tenido presencia misionera y que son rescatados en los testimonios, entre las cuales destacan el alto Perené y Perené medio, el alto Pichis (ríos Azupizú, Nazaratequi y Neguachi) y el alto Ucayali (río Unini).

las epidemias y la muerte recurrente, los nativos habrían relacionado, mediante una interpretación *mimética fallida*, la enfermedad y la resistencia de los niños y jóvenes a la misma, acusándoles de ser los causantes de la enfermedad y el daño. Una vez enajenados simbólicamente del grupo social, y reconociéndolos como distintos y maléficos, es que se efectuaba la ejecución del castigo.

Más adelante, a partir de la presencia cada vez mayor de colonos y comerciantes en el territorio asháninka, empieza a hacerse común otro tipo de solución al problema de los “niños brujos”, que viene a ser la venta o la entrega voluntaria de parte de los padres que quieren evitar la muerte de sus hijos (Santos, 2005: 51). Dentro de este contexto de violencia, los misioneros también aparecen como una alternativa al asesinato expiatorio de niños acusados de brujería, manejando dentro de su propia lógica e intereses este hecho, denominándola “rescate de niños”<sup>183</sup>, actividad que con los años alcanzaría carácter orgánico dentro de los modelos de evangelización y civilización dentro de la actividad misionera, especialmente franciscana. Se ha anotado con anterioridad que la motivación institucional franciscana para el establecimiento de las misiones de Puerto Ocopa<sup>184</sup> y Sivia tiene esta intención específica. Por ejemplo, sobre la apertura de Sivia, en el río Apurímac, escribía el fraile Francisco Arroyo, hacia diciembre de 1935:

---

<sup>183</sup> «If the parents of a child accused of witchcraft against someone outside the family do not wish it to be killed, they may at some risk deliver the child to a missionary, if the child itself does not attempt to escape to a mission. An acceptable alternative to execution, when tempers are not too inflamed, is the sale of the child to a Caucasian colonist, which effectively removes the threat to the community while at the same providing an extra benefit in the form of merchandise obtained from the sale» (Weiss, 1975: 293). Un punto aparte sería analizar si, además de los misioneros, los hacendados o comerciantes manejaron la lógica del “rescate de niños” dentro de una visión “aculturadora” de los nativos o si simplemente manejaban una lógica mercantil de ganancia.

<sup>184</sup> Puerto Ocopa, fundado en 1920, fue establecido como punto de avanzada misionera por su ubicación estratégica en el territorio asháninka y porque estaba fuera del control efectivo de la Perene Colony, empresa con la que los misioneros habían tenido un distanciamiento desde la década anterior. Ese mismo año se estableció una escuela «(...) para la formación cultural y religiosa de los niños campas, los cuales eran también utilizados en las faenas del campo». En: Ortíz, Dionisio, *El Perené. Reseña histórica de una importante región de la selva peruana*. Ed. San Antonio, Lima, 1978, pp. 171-72. Con el fin de obtener recursos para el “rescate de niños salvajes”, los misioneros contaban con el apoyo de un grupo de colaboradores, que financiaban la publicación de la revista *Florechillas de San Antonio* a manera de suscriptores. Hacia 1929, informaba “Sor María Teresa”, que la escuela tenía 47 internados: 44 niños y 43 niñas. En: Sor María Teresa, “Carta a la Sra. Elvira Rodríguez Lorente (8 octubre de 1928)”, en: *Florechillas de San Antonio*, N° 205, enero de 1929, pp. 21-23.

«El objeto de la fundación de Sivia (...) es la adquisición de niños campas con el propósito de cristianizarlos. Ya en la actualidad hay algunas familias campas que se han logrado para la civilización, y debido a la escasez de medios con que cuenta la misión, es que no se han logrado más (...) En la actualidad son como unos 20 muchachos campitas que se están educando en la misión, corriendo a costa de esta los gastos de manutención y vestidos»<sup>185</sup>.

Por supuesto que este hecho era rescatado de manera muy intensa por los misioneros quienes, dentro de su discurso civilizador-evangelizador, respondían positivamente ante el “rescate de niños” o jóvenes acusados de brujería. En un sentido, la publicidad que este hecho les representaba, afianzaba sus solicitudes de mayor financiamiento y recursos, tanto al Estado como a sus propias instituciones. Sin embargo, este uso fomentó con los años la misma práctica que éstos criticaban y buscaban minimizar. Muchos líderes indígenas encontraron en el secuestro de niños y jóvenes la mejor manera de adquirir bienes manufacturados dentro de las misiones que, gustosas, ofrecían estas herramientas a manera de “rescate”. Si bien hasta ahora no hemos encontrado en las fuentes adventistas algún indicio que nos haga suponer que el “rescate de niños” era una práctica institucionalizada por su organización, es decir, que existieran fondos específicos para el intercambio, es muy probable que los *eslave raiders* nativos hayan interpretado a las misiones adventistas de la misma manera que entendían sus relaciones con los franciscanos, terratenientes y comerciantes locales.

#### 4.1 Enfermedad y violencia relacionadas a las misiones adventistas

Un elemento significativo dentro de la reconstrucción de Santos (2005) sobre los brotes de epidemia y violencia entre los asháninka es la presencia de las misiones adventistas en el Perené. Como sabemos, el adventismo llega a la zona del

---

<sup>185</sup> Arroyo, Francisco, “Misión de Sivia”, en: *Floreillas de San Antonio*, N° 889, marzo de 1936, p. 967.

Perené hacia 1920, iniciando un proceso de evangelización basado en la constitución de estaciones misioneras en las que se concentraron numerosas familias nativas, ofreciéndoles una serie de servicios, en especial educativos y sanitarios. Sin embargo, como ya se ha destacado anteriormente, los recurrentes brotes epidémicos que sometieron a la región del Perené durante las primeras décadas del siglo XX fueron significativamente mortales en estos asentamientos misioneros<sup>186</sup>.

Resumiendo mucha de la información de sus anteriores investigaciones, Bodley indicaba el impacto que había tenido la presencia colona y misionera entre los asháninka:

«Las tasas incrementadas de mortandad debido a enfermedades epidémicas introducidas por personas provenientes de fuera del lugar, sin duda alguna, han continuado siendo la principal causa de despoblación en las áreas campa durante los últimos 100 años (...) Al momento de considerar solamente los casos de muerte debido a causas conocidas, aproximadamente un 75% puede asignarse a enfermedades epidémicas»<sup>187</sup>.

Santos Granero (2005: 71) destaca tres ataques epidémicos al interior de las agrupaciones adventistas en el Perené. La primera referencia se sitúa alrededor del año 1928, durante la movilización mesiánica relacionada al discurso profético de Ferdinand Stahl. Santos se basa en la información recogida dentro de la investigación de Bodley (1970: 115) quien anota que cientos de nativos habrían muerto a causa de sarampión y otras infecciones dentro de los esporádicos asentamientos a lo largo del bajo Perené y, al parecer, en el Tambo, debido al prolongado período de permanencia en espacios reducidos y con alto nivel de hacinamiento. Sobre este hecho, las fuentes adventistas no hacen mayores comentarios, lo que podría generar algún tipo de suspicacias. Sin embargo,

---

<sup>186</sup> Ver: La Serna Salcedo, J.C., *Misiones, modernidad y civilización de los salvajes. Reconstrucción histórica del proyecto misionero adventista entre los asháninka de la selva central peruana (1920-48)*, Tesis de Licenciatura en Historia, UNMSM, 2007, pp. 82-90; Bodley, John, *Campa Socio-Economic Adaptation*, Ph. D. Dissertation, University of Oregon, 1970, pp. 111-15 [citado por Santos-Granero (2005: 54)].

<sup>187</sup> Bodley, John, "Supervivencia tribal en la amazonía", en: *Amazonía Indígena*, Año 1, N° 3, 1980, pp. 9-13.



creemos que es muy probable que este hecho haya ocurrido debido a las condiciones generales de exaltación y aglomeración de la población asháninka, situación que fue destacada por los propios misioneros.

Entre abril y mayo de 1928, V. E. Peugh, presidente de la Unión Incaica, y Ferdinand Stahl realizaron un viaje de proyección misionera en el territorio asháninka. Partiendo de Chanchamayo, recorrieron los ríos Perené, Tambo y Ucayali, finalizando en la ciudad de Iquitos. Durante este viaje, ambos misioneros destacaron la existencia de una serie de agrupaciones establecidas a través del bajo Perené y el Tambo, asemejando el modelo de asentamiento de la misión de Metraro. El primer asentamiento que visitaron estaba dirigido por el jefe Manari y se encontraba en la zona de Cascadas, en el Perené medio<sup>188</sup>. En esta agrupación, que según los datos del misionero reunía algunos cientos de nativos, se describen una serie de afecciones que atacaban a los nativos y los servicios médicos que fueron aplicados por los misioneros:

«Los dos misioneros miraron a su alrededor asombrados. Habían visto enfermedades tropicales, pero no estaban preparados para las terribles cosas que se ofrecieron a su vista aquel día en esa aldea: malaria, úlceras tropicales, llagas de toda clase. La mayoría de las personas parecían consumidas (...) Pero lo más espantoso de todo estaba en sus ojos. Estaban hinchados y los párpados pegados. Muchos estaban completamente ciegos y evidentemente sufrían agudos dolores (...)

Habían pensado pasar un día como máximo en cada aldea. En las cascadas quedaron dos semanas, Tanto había que hacer. Los días se sucedían con abrumadora rutina, curando enfermos. Cada mañana empezaba de la misma manera»<sup>189</sup>.

Más adelante, continuando su recorrido, describen dos grandes agrupaciones de nativos que se habían asentado cerca del río Tambo, con campos cultivados y construcciones para una escuela. La primera agrupación constaba de unas 200

<sup>188</sup> «At different times in the past, several of the people at Cascadas spent some time at the Metraro Mission, and while there accepted the truth. They returned to their villages and taught their people the truths they had learned. As a result of the work of these simple missionaries, we found a whole village changed. All had given up the use of tobacco, liquor, and cocaine (...)» Peugh, V.E., "Through the Jungles to Iquitos N° 2", en: *Advent Review and Sabbath Herald* (en adelante solo *RH*), Vol. 106, N° 1, Ene 3 / 1929, p.16.

<sup>189</sup> Herdon, Booton, *El Séptimo Día*, Ed. C.E. Sudamericana, Buenos Aires, 1958, p. 101.

personas y era liderada por el jefe José Carlos, mientras la segunda constaba de alrededor de 400 individuos y era encabezada por el jefe Umpicari (Yum Pecari)<sup>190</sup>. En este último grupo, los misioneros también dedicaron algunos días a la prestación de servicios médicos entre los nativos<sup>191</sup>

Estos hechos concuerdan con un período de expansión del adventismo en la Amazonía peruana. Desde Metraró se impulsó el envío de misioneros nativos al interior del Perené y el Tambo. Esto conllevó al establecimiento de la misión de *Cascadas* en el Perené medio y de *Santoriani* en el Tambo. Asimismo, se estableció la Misión del Alto Amazonas con el objetivo de administrar toda la actividad misionera en la región, tanto entre indígenas como entre la población colona. Al parecer, el éxito de este proyecto era notorio, situación que empezó a generar enfrentamiento con los misioneros católicos, hacendados y comerciantes, quienes incitaban una reacción negativa contra la actividad adventista. Desde Iquitos se publicaban acusaciones contra los misioneros adventistas:

«A little back I was called to appear before the authorities almost every day, to answer such charges as murder, inciting the Indians to kill the white people, or rebellion. The last time I was called up to answer to the charge that I was called up to answer to the charge that I had distributed handbills by the thousand against the president»<sup>192</sup>.

Tal situación habría condicionado, un par de años después, el traslado de las estaciones misioneras de *Cascadas* y *Santoriani* a la zona de Sutziki, en el alto Perené, donde se establecería la nueva estación misionera y hacia donde se trasladó un importante número de neófitos de las antiguas misiones<sup>193</sup>. Sin

<sup>190</sup> Peugh, E.V., "Though the Jungles to Iquitos – N° 3", en: *RH*, Vol. 106, N° 2, Ene 30 / 1929, pp. 12-13.

<sup>191</sup> Booton, H., *idem*, p. 102.

<sup>192</sup> Stahl, F., "Amazon Mission, Peru", en: *RH*, Vol. 106, N° 35, Ago 29 / 1929, p. 20. Asimismo, Stahl destaca el encarcelamiento de Olisas, misionero piro formado en Metraró, maestro en la Misión del Tambo, quien fue acusado de asesinato por grupos de hacendados opuestos a la labor misionera. Véase: Stahl, F., "God's Guiding Hand", en: *RH*, Vol 106, N° 34, Ago 22 / 1929, pp. 18-19.

<sup>193</sup> Sobre el conflicto en *Cascadas*, informaba William Schaeffler: «(...) because of persecution on a part of the authorities inspired by the established church, our work was moved to a site on the Perene river (...) This place is called Zutsiki and we have carried the work there since about 1929».

embargo, el establecimiento del nuevo centro misional no estuvo exento de conflicto. William Schaeffler anota la oposición que encontraron de parte de varios grupos de los alrededores de Sutziki:

«Whereas many had been awaiting for a long time the coming of the white missionary, who would live in their territory, open a large school and treat their sick, others became very angry at the news that a white man would live in their territory. They showed themselves very hostile to all Indians who were in favor of the mission»<sup>194</sup>.

El misionero Schaeffler describe, además, la presencia de manifestaciones de rechazo a la presencia cultural foránea en el Perené, representado en la figura de los misioneros y la Colonia del Perené, movilización liderada por algunos líderes asháninkas:

«Several hours below Sutchiqui, the enemies of the mission gathered together to build a devil-worshipping mission for themselves. They called their witch doctor and requested that he make the devil appear (...) Later I was told that a spirit had appeared to them and had encouraged them to continue their old ways of drinking, murdering and having many women and to keep away from our mission and its Indians»<sup>195</sup>.

Más adelante, una segunda epidemia diezmó, hacia 1933, a la población nativa conversa, esta vez asentada alrededor de la estación de Sutziki. Barclay (1989: 126) afirma que de los 300 nativos que vivían en la misión, unos 120 habrían muerto a causa de una epidemia de sarampión. Es interesante anotar que si bien las fuentes adventistas guardan cierto hermetismo sobre el asunto, existen algunas interesantes anotaciones, como la del misionero William Schaeffler,

---

Schaeffler, W., "Forest Children of Peru", en: *South American Bulletin* (en adelante solamente *SAB*), abril / 1938, pp. 2-3.

<sup>194</sup> Schaeffler, W., "Experiences from the Interior of the Perene Region", en: *SAB*, Sep / 1931, p. 3. En esta línea describe la amenaza de un jefe yánesha quien, junto a un grupo de 20 guerreros, intentaba impedir el establecimiento de la misión de Sutziki, pero que, sin embargo, fue repelido por los guerreros asháninkas que acompañaron al misionero desde el Tambo. Ver además: Montgomery, O., "Miracles of God's Grace", en: *RH*, Vol. 110, N° 22, Jun 1 / 1923, p. 22.

<sup>195</sup> Schaeffler, W. (1931: 3). Al mismo tiempo, la campaña de descrédito de los hacendados locales contra la misión y la Colonia del Perené se dejó sentir entre los propios neófitos de Sutziki, al punto que, durante el año de 1930, los misioneros no lograron movilizar a ningún nativo para trabajar en las plantaciones de la cafetalera. Ver: Thompson, J.T., "Work among the Campas", en: *SAB*, Jun / 1931, p. 5.

director de la estación de Sutziki durante estos años, sobre las devastadoras consecuencias que tuvo sobre los indígenas neófitos de la misión la propagación de la epidemia de sarampión:

«During the October and November of the past year [1933] the whole of the virgin forest of Eastern Peru were visited by an epidemic of measles. Our mission on the Perene River was also made to feel its devastating effects.

(...)The number of sick increased unbelievable and many died. But the worst happened when Shanqui, the first chief, also became ill. He had helped my wife for weeks in her daily round of the sick and served as translator. As soon as his fever rose he became delirious and in an unguarded moment called his people and led them to the water, where they all, in spite of their high fever, took a bath. The result was pneumonia in practically all the cases, and almost all the men in the tribe of Shanqui died as a result of this. Of more than 400 men living in the mission more than 300 were sick at the same time. My wife and I were badly worn out because of the uninterrupted work with the sick. The few men who were still able to be about had more than they could do in digging graves and carrying wood and water as well as food for the sick. The number of graves increased every day (...)

Only after the epidemic has passed and the life in the mission assumed its accustomed routine, did we really come to a full understanding of the ravages of the sickness had worked. The tribe of Shanqui is almost totally extinct. The second chief, Victoriano, lost his wife and only son in the same hour and they lie buried side by side in the same grave. The village is full of orphans and there is not a person here who is not mourning for someone. The number of deaths in this station totals about one hundred and thirty and on the outstation of Tontoarini (sic) about twenty-five mission Indians had died. When the epidemic started we had a baptismal class of thirty-five and at the end of the time only nine remained alive»<sup>196</sup>.

Estas cifras pueden ser corroboradas por la información que se rescata de un informe de F. E. Bresee, miembro de la Unión Incaica:

«Last year [1933] the tribes of Indians on the Perené River were visited by an epidemic of measles (...) three trained nurses of our organization worked for weeks battling the dread visitor. Where we could reach with some aid the mortality rate was but twenty-five per cent as compared to a mortality rate of from seventy-five to one hundred per cent to one

---

<sup>196</sup> Schaeffler, W., "Dark Days in the Perene Mission", en: *SAB*, Vol. X, N° 5, Sep / 1934, p. 7. El testimonio completo aparece en el ANEXO 9.

hundred per cent where no help could be given. Large groups of Indians at unreached places along the rivers were in many cases almost devastated, while in some instances they were entirely wiped out»<sup>197</sup>.

Esta escalofriante tasa de mortandad, repetida en la mayoría de las agrupaciones asháninkas del alto Perené, habría originado una serie de levantamientos de nativos contra la presencia de misioneros y la Colonia del Perené, entendiendo que estos agentes extraños eran los causantes de la crisis y la devastación demográfica<sup>198</sup>. Asimismo, Santos (2005: 54), reconoce un incremento en las acusaciones de hechicería infantil durante esta coyuntura<sup>199</sup>.

Un tercer brote epidémico ocurrió hacia 1939. Sobre este caso, se rescatan los resultados de la investigación médico-sanitaria en la Colonia del Perené elaborada por el doctor Máxime Kuczynski Godard, del Instituto de Medicina Social de San Marcos. El autor analiza la situación de los indígenas asentados en las misiones adventistas de Sutziki y Kimariaki, anotando 72 casos de sarampión entre los habitantes de Sutziki, de los cuales 5 fallecieron<sup>200</sup>; este hecho fue relatado optimistamente por el médico, quien aduce que la baja mortandad sería un «resultado bastante favorable que se debe al cuidado ejemplar que se ha prestado a los enfermos. Debemos contar ya ahora con una inmunización

<sup>197</sup> Bresee, F., "Advancing in the Peru Mission", en: *SAB*, Vol. X, N° 9, Sep / 1934, p. 7.

<sup>198</sup> Los asháninka habrían interpretado que «el sarampión ha[bía] sido traído a propósito por los peruanos para matar a los "indios"». «Carta del misionero de Sutziki a la Colonia 17/11/1933»; citado por Barclay (1989: 127). Incluso, según apunta Barclay, los nativos obligaron al "cierre" de la misión de Sutziki, dando muerte a algunos de los neófitos de las misiones. (*Ibidem*). Este dato, sin embargo, es incorrecto. Sutziki no fue cerrada y mantuvo sus actividades a pesar del catastrófico nivel de mortandad alcanzado. No pasó lo mismo con sus subestaciones, como Tsoani o Tontoarini (sic), que fueron devastadas por la epidemia. Ver: Schaeffler (1934: 7).

<sup>199</sup> Schaeffler anota el asesinato de niños en algunas agrupaciones no adventistas en el Perené. Ahora, nosotros podemos asociar este hecho con la práctica de hechicería infantil «in other tribes the Indians threw all their babies into the river, because there were no women to care for them». Schaeffler, *ibidem*. En una misiva al administrador de la Colonia, Schaeffler repite esta apreciación «Como consecuencia de la epidemia grupos de salvajes matan enfermos y menores de edad que se encuentran sin protección en las playas». «Carta de Schaeffler a Valle Riestra 17/11/1933»; citado por Barclay (1989: 127).

<sup>200</sup> Schaeffler, *ibidem*. En una publicación de la colonia angloamericana en Lima se indicaba sobre la epidemia de sarampión de 1939: «J.C. Ruskjer, with his small force of helpers have saved the lifes of many natives during a severe epidemic of measles. This disease is almost always fatal among the Indians, yet out of some over one hundred cases, only three deaths has been reported», en: *The West Coast Leader*, Vol. XXVIII, N° 1431, julio 18 / 1939, p. 10.

bastante completa de la población chuncha, lo que va a cambiar en años futuros»<sup>201</sup>. De igual modo, sus estudios brindan información que permite destacar la caída demográfica en toda la zona del alto Perené y la numerosa presencia de niños y huérfanos dentro de las estaciones misioneras adventistas de Sutziki y Kimariaki:

«El miedo supersticioso de la brujería amenaza la vida de muchos niños. A esto, así como a las devastaciones por ciertas epidemias, como el sarampión en los años 1933 y 1939, se debe la despoblación notable de toda la región ocupada por los Campas. La mortalidad infantil, ya grande por las enfermedades regionales, aumenta hasta tal grado, que estas tribus se encuentran en una situación precaria»<sup>202</sup>.

El autor indica que al momento de su primera visita al Perené (hacia 1938), encontró 220 individuos viviendo en Sutziki, de los cuales 135 eran mayores de 13 años y 87 eran menores de esa edad. En Kimariaki encontró 65 personas, de los cuales 15 eran niños o semi-adultos huérfanos. En una visita posterior (1939), encuentra que de los 82 niños que viven en Sutziki, 37 eran huérfanos completos<sup>203</sup>. Estas cifras permitirían confirmar la tesis de Santos, que relaciona la enfermedad al crecimiento de las acusaciones de brujería y al consecuente incremento de niños en las misiones adventistas que, a los ojos de los foráneos, aparecen como zonas de refugio frente a las acusaciones de hechicería en las agrupaciones asháninkas aledañas a la misión.

Luego, hacia 1965, una nueva epidemia de sarampión afectó a los asháninkas del Gran Pajonal. Sobre este caso, tenemos información de los sucesos acontecidos en la misión de Miritiriani, en el Azupizú (alto Pichis), donde se agrupaban algunas familias reunidas alrededor de una escuela que, según las

<sup>201</sup> Kuczynski Godard, M., *La Colonia del Perené y sus problemas médico sociales*, 3° memoria, Ed. La Reforma Médica, Lima, 1939, p. 28. El cronista franciscano Dionisio Ortíz (1978: 193-99) transcribe una memoria escrita a máquina, que considera de autoría del Dr. (Manuel Antonio) Pinto, médico al servicio de la Colonia del Perené durante estos años. Esta memoria lleva por título "La Colonia del Perené. Contribución al estudio de la colonización de la selva peruana"; la cual contiene la misma información, aunque de manera resumida, del texto publicado por Kuczynski en su tercera memoria sobre la Colonia.

<sup>202</sup> Kuczynski Godard, *idem*, p. 25.

<sup>203</sup> Kuczynski Godard, *idem*, pp. 23, 27.

fuentes adventistas, tenía unos 30 alumnos y estaba dirigida por un maestro misionero asháninka formado en Nevati. En esta ocasión, según parece, los nativos que comerciaban productos en Puerto Bermúdez fueron atacados por la sarampión y reprodujeron la enfermedad en Miritiriani. A pesar del esfuerzo sanitario adventista, que incluía el uso de una avioneta de la institución, 6 indígenas fallecieron<sup>204</sup>. Sobre este hecho, escribía John Bodley:

«En 1965 cinco indios campa murieron de sarampión en la Misión Adventista de Miritiriani incluso cuando se disponía de pronta ayuda médica. A menudo, el temor a tales epidemias es atribuido como razón para dejar una misión y otras áreas de floreciente contacto con el exterior. Como medida de precaución adicional, se observa de cerca de las personas foráneas que visitan grupos aislados y se interroga para tener certeza de que no son portadoras de enfermedades»<sup>205</sup>.

Si bien desde su establecimiento en el alto Perené, Ferdinand Stahl y el resto de misioneros adventistas lograron obtener respuesta positiva de una serie de líderes tradicionales, lo que les permitió iniciar exitosamente su actividad misionera; existen referencias sobre diversos de jefes nativos que ofrecieron resistencia, violenta y simbólica, frente a las intenciones de los misioneros de expandir su influencia dentro de su grupo y territorio. Si bien las fuentes resaltan los casos en que los líderes aceptan a los misioneros, de manera abierta o implícita, es posible rescatar algunos casos en los que éstos asumen una actitud confrontacional y beligerante.

En algunos casos, el enfrentamiento entre el liderazgo tradicional y la misión está referido a la pérdida de influencia que ejerce un importante líder sobre su grupo a causa de la *competencia* misionera. Recordemos que los adventistas otorgaban una serie de servicios y bienes que, a los ojos de muchos jefes nativos, sobre todo los que tenían alguna relación mercantil con hacendados o comerciantes locales, eran bastante preciados, además que, en la zona de

---

<sup>204</sup> Case, Charles C., "Fighting a Measles Epidemic in Miritiriani, Peru", en: *RH*, Jul 15 / 1965, pp. 20-21.

<sup>205</sup> Bodley, J. (1980: 11)

Metraro y el alto Perené, la misión asumirá el control de la movilidad de mano de obra nativa hacia la Colonia del Perené.

De otro lado, para el adventismo, la misión tiene un sentido de “cruzada” contra el paganismo (entendido como presencia y predominio del demonio), reconocido burdamente en las manifestaciones de la espiritualidad nativa anotadas por los misioneros: el asesinato por acusaciones de brujería y la ritualidad asociada a los bailes y consumo de fitotrópicos y estimulantes. En este sentido, la influencia que ejercen los shamanes dentro de su grupo se verá disminuida, tanto por la aplicación de medicinas de parte de los adventistas, como por la propagación de nuevas enfermedades, como el sarampión, la neumonía y el paludismo, que arrasarán, durante períodos específicos, a gran parte de la población del alto Perené, entendidas éstas como “enfermedades de los blancos o peruanos”, frente a las cuales los detentores del conocimiento tradicional no tienen un paliativo efectivo, más que el rechazo, real y simbólico, de la cultura impuesta por los foráneos.

Durante las primeras dos décadas de actividad misionera en el Perené, hemos encontrado numerosos enfrentamientos entre los adventistas y los líderes tradicionales indígenas. Así, por ejemplo, hacia 1923, Ferdinand Stahl describe la manera en que los shamanes promueven la desmovilización de un grupo importante de asháninkas originarios del Ucayali, quienes eran atraídos por las noticias que se expandían en la región acerca de las actividades de los misioneros de Metraro. En este caso, estos shamanes acusaron a los adventistas de agrupar a la gente con el fin de asesinarlos<sup>206</sup>. Dentro de un contexto de conflictividad latente, es natural que la expansión del adventismo, más allá del alto Perené, venga a acrecentar estas confrontaciones. Siguiendo esta lógica, describiremos un caso que resalta el conflicto entre el líder tradicional y los misioneros.

---

<sup>206</sup> Stahl, F., “Progress in the Perene”, en: *RH*, Vol 100, N° 51, Dic 20 / 1923, p. 22.



#### 4.1.1 El caso del jefe Zárate

Andrés Zárate vivía en Metraro y era uno de los jefes asháninka más importantes del alto Perené. Era, asimismo, un “capitán”, es decir, un líder que movilizaba a su gente para trabajar en las plantaciones de la Colonia del Perené. Con los años se convirtió en uno de los más fieles colaboradores de la empresa cafetalera, al punto que, desde 1914, tenemos noticias suyas. Hacia julio de ese año fue llevado de “paseo” a Lima por el administrador de la Colonia, Víctor Valle Riestra, a fin de acabar con los temores que habían producido en la opinión pública nacional los levantamientos indígenas en la Vía del Pichis y que, según aparecía en la prensa capitalina, amenazaba con incorporar en su sublevación a todos los grupos étnicos amazónicos a fin de “arrojar al hombre blanco de su territorio”<sup>207</sup>.

Desde el ingreso de Ferdinand Stahl al Perené fue uno de los primeros líderes que colaboró entusiastamente con los planes del misionero. Movilizó a su gente para abrir trochas y rozar el campo que serviría para establecer, hacia agosto de 1922, la primera estación misionera adventista en la Amazonía peruana: la misión de Metraro. Si bien nunca se asentó con su familia en la misión, visitó varias veces al misionero, participando de las celebraciones religiosas y solicitando medicinas para su familia. Todo indicaba que se convertiría en un importante soporte para la obra misionera.

Sin embargo, este entusiasmo inicial se tornaría pronto en una amenaza para los misioneros y neófitos de Metraro. Zárate se negó a continuar colaborando con la misión y se convirtió en uno de los principales opositores a su labor evangélica. Al parecer, su oposición fue más que efectiva ya que los misioneros, en especial el prolífico Ferdinand Stahl, le dedicaron numerosos comentarios dentro de sus testimonios publicados en revistas denominacionales. El más interesante es aquel que le dedica Stahl con motivo de su fallecimiento: “Zarate is

---

<sup>207</sup> Anónimo, “La vida entre Campas y Amueshas. Hablando con el Sr. Valle Riestra”, en: *La Prensa*, Jul 18 / 1914 (edición de la mañana), p. 1.

Dead” (Zárate ha muerto). Esta nota comienza con una descripción de las relaciones cordiales que existieron entre la misión y el jefe nativo una vez establecida la misión de Metraro:

«When we established our mission station, about six years ago, he ruled over a large tribe of people in the Upper Amazon region. At the beginning the seemed to be pleased that we were establishing this mission, and he ordered his people to open the way for us through the dense forest to be place where our mission was to be located, and he helped us in every way he could»<sup>208</sup>.

Analizando la situación de Zárate dentro de su contexto, a fin de entender las motivaciones que influyeron en la respuesta positiva del jefe de Metraro hacia el proyecto adventista, podemos afirmar que la posibilidad de que los misioneros se estableciesen en su territorio era una oportunidad muy provechosa que no podía dejar de lado. Más allá de la propuesta religiosa, la posibilidad de acceder a servicios educativos y sanitarios para un jefe como Zárate, para este momento bastante integrado a la lógica mercantil de la Colonia, era sumamente beneficiosa. Del mismo modo, la ubicación estratégica de Zárate en Metraro (dentro del circuito comercial-ritual del cerro de la sal) habría podido reforzarse gracias a los “servicios” que otorgaba la misión establecida en su área de influencia <sup>209</sup>. Estas ventajas habrían condicionado la respuesta positiva de Zárate ante el interés de Stahl por establecer la estación misionera en su territorio.

Sin embargo, las fuentes indican que tiempo después Zárate se convirtió en el más férreo enemigo de la misión, amenazando a las familias que se relacionaban con los misioneros, promoviendo la deserción en la estación de Metraro. A opinión de Stahl, es el arraigado deseo de satisfacer sus “malos hábitos y vicios” lo que origina esta actitud<sup>210</sup>. Sobre la oposición de Zárate a

<sup>208</sup> Stahl, F., “Zarate is dead”, en: *RH*, Vol. 105, N° 44, Nov 1 / 1928, p. 20.

<sup>209</sup> Cabe destacar que ya para 1914 el administrador de la Colonia, Valle Riestra, había deslizado la posibilidad de establecer una escuela para los nativos que laboraban en sus plantaciones. Ver: Anónimo, *ibidem*.

<sup>210</sup> Y no habría de estar muy lejos de la verdad. Innumerables veces hemos escuchado del amor al espíritu de libertad que existe entre los indígenas amazónicos, situación que ha condicionado las relaciones entre éstos y la sociedad colonial y nacional, más aún cuando nos referimos a proyectos

dejar de lado sus costumbres y usos tradicionales, comentará más adelante este misionero:

«(...) when he heard us teaching that we must forsake all our bad habits to become disciples of Christ, he began to separate from us. I tried to explain to him that God prohibited only the things that are harmful to us, but he replied: "God made the coca plant, and when we chew the leaves, we do not feel either cold or heat; we have neither hunger nor thirst and we do not get tired (...) You tell us not to use *masata* (a native drink), but God made the yucca plant and the plantain from which we make this drink"»<sup>211</sup>.

Por otro lado, es claro que el incremento de la influencia de los misioneros sobre la población indígena entraba en contradicción con los propios intereses del jefe Zárate, quien perdía presencia y capacidad de movilizar individuos para las actividades agrícolas de la Colonia. Este habría sido otro de los motivos que generó el enfrentamiento con los misioneros de Metraro. Poco a poco su alejamiento se hizo más visible, y las amenazas hacia los nativos que continuaban participando de las actividades de la misión se hicieron más constantes. Sobre ello, continúa el relato de Stahl:

«For a time it seemed as if he would gain the victory, but when he saw that the mission was gaining an influence among his people, he become jealous, and took an open stand against the mission and all who attended the meetings. He send many of his men armed to attack our believers and to threaten them with death. Although many continued to come to the meetings, there was evident among them a pitiable nervousness and they would slip away furtively as if they expected a sudden attack»<sup>212</sup>.

Si bien Zárate había intimidado a los neófitos y al misionero –llegando alguna vez a apersonarse a la estación en actitud beligerante con un grupo de guerreros–, nunca llegó a hacer efectiva su represalia, limitándose a mantener a su grupo al

---

misioneros. Hay que reconocer que el sentido de conversión promovido por los adventistas, al igual que las demás organizaciones religiosas que desarrollan el sistema de "misión" ha sido aculturadora y en muchos casos alienante. Más aún en el caso del adventismo, que promueve una ética ascética bastante rígida, prohibiendo todo tipo de estimulante como el alcohol, el tabaco, la coca y el baile. Esta limitación atacaba directamente sobre la jefatura del grupo étnico a quienes, además, se les prohibía la poliginia.

<sup>211</sup>Stahl, F., *idem*.

<sup>212</sup> *Ibidem*.

margen de las actividades de la misión. Luego de su fallecimiento, hacia 1926, las presiones contra la misión de Metraro habrían cesado, al tiempo que su propio grupo familiar empezaba a participar de las actividades de la misión y, asumiendo los misioneros, la responsabilidad de movilizar a los nativos a las plantaciones de la Colonia, función tradicional del “capitán” Zárate<sup>213</sup>.

#### 4.1.2 Acusaciones de brujería en la actualidad

Si bien al iniciar la investigación no habíamos tenido mayor interés por el estudio de la presencia de acusaciones de brujería y manifestaciones de curanderismo dentro de los grupos asháninkas influenciados por el adventismo, aún cuando las fuentes testimoniales a las que hemos tenido referencia han informado constantemente sobre la vitalidad de estas creencias y prácticas rituales, las conversaciones y entrevistas que hemos realizado a algunos líderes asháninkas del Pichis han incidido en nuestra apreciación y la necesidad de hacer un análisis sobre la ocurrencia de estos fenómenos desde el inicio de la actividad misionera adventista hasta nuestros días. Hemos anotado en estos dirigentes la preocupación por la incidencia de estas prácticas dentro de las comunidades establecidas en su territorio. Dichas prácticas, aparecen ante sus ojos, junto a los “chismes” y el “individualismo”, como uno de los principales problemas que asechan actualmente a las comunidades nativas<sup>214</sup>.

Según el testimonio de Misael Mendoza Ucayali<sup>215</sup>, ex presidente de la ANAP, la organización política asháninka del Pichis y dirigente de la hoy llamada “Asociación de Parcelarios de Nevati”<sup>216</sup>, la persistencia de este tipo de acusaciones dentro de las comunidades nativas es algo evidente. Cuenta que durante el período que presidió esta organización, a inicios de esta década, varios

<sup>213</sup> Sobre la historia de Zárate y su enfrentamiento con la misión de Metraro, puede verse, también: Ramos, J.P., *El comienzo de la Obra Misionera Adventista en la Selva Peruana*, Ed. Unión, Lima, 2005, pp. 40-41; Stahl, F., *In the Amazon Jungles*, Pacific Press Publishing Association, Mountain View – California, 1932, pp. 53-55. En la página 49 de este texto hay una foto donde aparece el jefe nativo acompañado de Stahl.

<sup>214</sup> Marcos Cruz Santos. Entrevista personal, 18 de julio del 2005.

<sup>215</sup> Misael Mendoza Ucayali. Entrevista personal, 20 de julio del 2005.

<sup>216</sup> Antigua estación misionera de Nevati.

casos de este tipo llegaron hasta sus manos a fin de ser solucionados. En alguna ocasión las acusaciones llevaron al asesinato de uno de los acusados de brujería y los responsables del hecho, familiares del supuesto agraviado, fueron entregados a la justicia del Estado. Sin embargo, por la propia disposición de la organización indígena de intermediar en este caso de diversidad cultural, los implicados pudieron ser liberados al poco tiempo. En otro momento, nos detalló su intervención en el caso de un comunero que, acusado de los mismos cargos, fue amenazado de muerte. A fin de evitar que el conflicto llegara a mayores, Mendoza tuvo que ejercer su autoridad, sacando al acusado de la casa en la que estaba apresado. Sin embargo, éste fue expulsado de la comunidad y hoy es uno de los muchos nativos que vende su fuerza de trabajo en Puerto Bermúdez para sobrevivir.

Sin embargo, el caso más significativo que nos describió este dirigente, fue el de una mujer, también acusada de brujería, que fue traída por la familia de los afectados ante su persona a fin de ejercer justicia. La mujer, quien confirmaba el daño cometido, fue llevada junto a la familia del “agredido” y la autoridad política indígena ante el *fogón* de la familia a fin de “recoger los restos de comida con los que había realizado el embrujo”. Al igual que en el caso anterior, la mujer, luego de ser sometida a un castigo físico y psicológico, fue liberada, obligándole, sin embargo a abandonar su casa y establecerse en otra comunidad.

Durante nuestra visita a la comunidad de Miritiriani, en el Azupizú, el maestro adventista Manuel Rojas<sup>217</sup>, indagado sobre este asunto, indicó la permanencia de estas creencias dentro de este centro poblado. Nos detalló el caso de una mujer, casada y que vive muy cerca del centro del asentamiento, donde antes se encontraba la antigua pista de aterrizaje. Esta mujer es considerada una “bruja” y se encuentra separada de las actividades del resto de la comunidad.

---

<sup>217</sup> Javier Pascual Rojas. Entrevista personal. 15 de julio del 2005.

Hacia 1984, Rojas Zolezzi anotó un caso de asesinato bajo esta acusación en la comunidad de Río Jordán (antigua misión adventista) en el río Neguachi. Según refiere, un brote de sarampión afectó ese año a la comunidad, lo que originó la muerte de una niña por esta infección y la desaparición de otra, acusada de ser la causante del “daño”. En un contexto tan complejo como este, donde las «relaciones entre la tradición y la modernidad» se hacen particularmente evidentes, es la autoridad local, el Juez de Paz, quien tiene que intervenir. Sin embargo, asumiendo, según afirma Rojas Zolezzi, una posición muy similar a la de Misael Mendoza, como intermediario y apaciguador, evitando una mayor confrontación entre las familias involucradas<sup>218</sup>.

Es claro que los adventistas asháninka mantienen la creencia en la manifestación palpable del demonio en el mundo. Sin embargo, sobre su creencia tradicional, que asociaba la enfermedad y el daño a fuerzas maléficas del inframundo (Elick, 1969), ellos han asumido la interpretación adventista, que lo entiende como manifestaciones de Satanás, el demonio judeocristiano y “eterno enemigo de la humanidad”, que se hace presente en el mundo y busca alejar a los hombres del estado de santidad que deviene de su entrega a la Iglesia; más aún cuando el “final de los tiempos” (parusía cristiana) es un hecho inminente<sup>219</sup>. Esta orientación condiciona la respuesta de los líderes nativos, quienes justifican un tipo de accionar frente a estos fenómenos recurrentes, respuesta que debe corresponder al contexto y grado de asimilación que tiene *su* sociedad con respecto a la sociedad nacional, pero generando una explicación inherente a la

---

<sup>218</sup> Rojas Zolezzi, E., *Los asháninka. Un pueblo tras el bosque*, PUCP, Lima, 1994. pp. 264-65.

<sup>219</sup> «El gran conflicto entre el bien y el mal aumentará en intensidad hasta la consumación de los tiempos. En todas las edades la ira de Satanás se ha manifestado contra la iglesia de Cristo; y Dios ha derramado su gracia y su Espíritu sobre su pueblo para robustecerlo contra el poder del maligno (...) a medida que la iglesia se va acercando a su liberación final, Satanás obrará con mayor poder. Descenderá “teniendo grande ira, sabiendo que tiene poco tiempo” (Apocalipsis 12: 12). Obrará “con grande potencia, y señales, y milagros mentirosos” (2 Tesalomicenses 2: 9)», en: White, E.G., *El Gran Conflicto*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1975, p. 12. La doctrina teológica adventista relacionada a la existencia de Satanás y su presencia activa dentro del mundo dentro de la “Gran Confrontación”, parte de la interpretación profética de Ellen G. White, reconocida como profetiza y refundadora del movimiento religioso, que desarrolló estos conceptos a partir de visiones (iluminación del Espíritu Santo) que experimentó hacia la década de 1840 y que se han mantenido, casi en su totalidad, como doctrinas de fe hasta la actualidad.

tradición asháninka que pueda satisfacer a los implicados, independientemente al hecho de ser estos cristianos o no.

#### 4.2 Ritualidad asháninka vista desde el adventismo

Debemos anotar que en una primera etapa, que situamos entre 1920 y 1950, las fuentes adventistas, en su gran mayoría crónicas y relatos escritos por misioneros norteamericanos, son bastante escépticas y eliminan todo tipo de explicación extrasensorial para entender la existencia de estos fenómenos, limitándose a exponer estas prácticas “desde afuera”, como características del “salvajismo” y la “ignorancia” en que viven los nativos que son objeto de su actividad misionera.

Sin embargo, a partir del texto del pastor argentino Pérez Marcio (1953), aparece un nuevo tipo de acercamiento, en el que se desliza la posibilidad de que tanto misioneros como maestros adventistas tengan que elaborar algún tipo de interpretación a fenómenos que no pueden ser entendidos objetivamente y donde sean necesarias explicaciones basadas en la cosmovisión adventista, es decir, en las cuales aparece clara la confrontación, hasta cierto punto maniqueista, existente entre el bien y el mal<sup>220</sup>. Es significativo identificar en esta segunda etapa fuentes mucho más diversas y donde los testimonios llegan de observadores de origen distinto, ya no es solo la versión del misionero norteamericano, sino que conjuntamente aparecen las versiones de misioneros peruanos, observadores no adventistas dentro de las misiones y, por último, y lo más destacable, la visión de los propios nativos conversos quienes aparecerán dando su opinión acerca de la recurrencia de estos fenómenos.

En este sentido, también vale destacar la procedencia y visiones de los misioneros con respecto a la sociedad y cultura indígena. Como ya lo había

---

<sup>220</sup> Pérez Marcio, M., *Los hijos de la selva*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1953. Presentamos este texto como una especie de “bisagra” entre dos formas de entender las prácticas de shamanismo, curanderismo y las acusaciones de brujería dentro del adventismo. Ambas visiones aparecen, en distintos momentos, dentro de este testimonio misionero.

anotado Narby, desestimando la percepción común de los investigadores que entienden a los misioneros como un grupo homogéneo, en el sentido de su rechazo y desprecio por la cultura tradicional asháninka<sup>221</sup>. Es importante reconocer los distintos contextos en los que desarrollan su actividad, así como los diferentes orígenes e influencias de cada individuo que se dedica al misionado en la Amazonía. Desde esta perspectiva, podemos apreciar diferentes formas de entender la cultura y de plasmar los testimonios en las fuentes. Nuevamente, a fin de hacer más didáctica nuestra explicación, dividiremos las descripciones de fuentes siguiendo los dos grandes momentos demarcados líneas arriba, dependiendo del tipo de observador que genera la descripción.

#### 4.2.1 La brujería como manifestación del pensamiento de los “chunchos”

Durante el primer período, las fuentes se dedican a describir las manifestaciones de la religiosidad, entendidas dentro del “estado de naturaleza” en que se encontraban los asháninkas; es decir, antes de ser evangelizados o de asumir la influencia religiosa adventista. Según la perspectiva de los misioneros adventistas, quienes desvirtúan por completo la actividad evangelizadora precedente de los franciscanos, los asháninka no habían recibido ningún tipo de formación cultural ni religiosa antes de su llegada, en tal sentido, todo tipo de manifestación ritual es entendido como simple paganismo<sup>222</sup>.

Desde los primeros escritos misioneros adventistas sobre el Perené aparecen referencias a acusaciones de brujería entre los asháninka. La primera

---

<sup>221</sup> Este autor hace una clara distinción entre dos misioneros que han dejado testimonio de su actividad entre los asháninka, los que, a su vez, parecerían marcar dos posiciones extremas en cuanto a su percepción de la cultura nativa. De un lado, presenta a John Elick, quien aparece como respetuoso de las costumbres y conocimientos tradicionales; mientras que, en la otra orilla, ubica a Alejandro Bullón, quien maneja una idea del “progreso civilizatorio” innato a la actividad misionera, razón por la cual presenta a los nativos como «brutish and ignorant people who neither know how to work nor how to help themselves climb out of the state of brutishness, and who therefore deserve pity and help». Narby, Jeremy, *Visions of Land: The ashaninka and resource development in the Pichis Valley in the Peruvian Jungle*, Tesis doctoral en Filosofía, University of Stanford, 1989, pp. 88-90.

<sup>222</sup> La doctrina adventista explica que el paganismo (ritos y creencias religiosas practicadas por los pueblos indígenas) está relacionado a la actividad del demonio en el mundo y justificado, maniqueístamente, dentro de la “Gran Confrontación” existente entre el bien y el mal.



referencia de la que tenemos conocimiento es de un texto publicado en la *Advent Review and Sabbath Herald*, en noviembre de 1923. En esta nota, Ferdinand Stahl describe superficialmente la vida y usos “típicos” de los asháninka, a su vez que narra, impresionado, las terribles costumbres ligadas a los ritos practicados por los nativos. Trata de una pareja de esposos quienes, acusados de brujería, fueron asesinados, siendo los tres hijos de éstos vendidos como esclavos entre la población mestiza de Loreto<sup>223</sup>. Para 1924, este mismo misionero afirmaba que las acusaciones de brujería eran la principal causa de muerte entre los nativos del Perené<sup>224</sup>. A continuación, transcribimos la descripción más detallada de este misionero acerca del performance del shamán frente a la enfermedad:

«At the patient becomes worse, the witch doctor accuses some one in the neighborhood of bewitching the sick one. Usually it is a child six or seven years old, or a widow without a home. Warriors are immediately sent to bring the accused person, who is tied with a strong rope to a tree near the sick one's house. A stick is placed into the hands of the accused and he is commanded to dig to find the thing that is causing the pain. If the patient recovers, the victim is released, after having been beaten; but if the one dies, the victim is immediately killed with clubs, or choked to death, and the body thrown into one of the swift-running rivers»<sup>225</sup>

Basados en los prejuicios e intencionalidades propias de una actividad, los misioneros tratan dar una explicación sobre las motivaciones que generan las acusaciones de brujería. Una de las primeras referencias sobre la enfermedad y las acusaciones de brujería infantil aparece en un texto que recoge la experiencia de Oliver Montgomery, vicepresidente de la Conferencia General de la iglesia adventista, y la primera autoridad adventista en contactarse con indígenas amazónicos en el Perú:

«When a member of the family is sick, the medicine man is called, and he at once begins his peculiar ceremonies. He makes a thorough investigation of the house, peering into the corners, acting as if trying to find something. He will chew up coca leaves and spit them into

<sup>223</sup> Stahl, F., “Among the Chuncho Indians”, en: *RH*, Vol. 100, N° 46, Nov 15 / 1923, p. 32.

<sup>224</sup> Stahl, F., “Among Indians of the Upper Amazon”, en: *RH*, Vol 101, N° 40, Oct 2 / 1924, p. 11.

<sup>225</sup> Stahl, F. (1932: 35-36).

the palm of his hand. He supposes the the sick person has been bewitched by some spirit. When he is finally ready to lay the blame upon someone, he always places it on some child, either in the family or in some other family, and it is the duty of the father to put that child to death»<sup>226</sup>.

Es de entender que estas acusaciones fueron algunas de las prácticas mágico-religiosas que más impactaron a los misioneros adventistas y que con más ahínco se detallan en las fuentes misionales. La actividad del “witch-doctor” y la muerte relacionada a las acusaciones de brujería, simbolizaban no sólo el espíritu salvaje presente en la cultura del nativo, sino que es la viva manifestación de Satanás (el demonio judeocristiano) que, a los ojos de los misioneros, era preciso desaparecer por medio de la evangelización, alcanzando la humanización de sus usos y costumbres. Otra descripción de una acusación de brujería llega a nosotros a través del testimonio del maestro Pérez Marcio:

«Cuando en la selva enferma algún indio, sea hombre o mujer, y si después de probar algunos remedios conocidos el mal se llega a agravar, o el paciente muere, los familiares lo llevan al curandero o sencillamente lo consultan, haciéndole una exposición del estado del enfermo. El brujo escuchará en silencio o examinará al paciente, en forma muy superficial por cierto, hará ciertas preguntas y después se “reconcentrará” hasta saber quién es el causante de la enfermedad o de la muerte de la tal persona (...)

Largas cavilaciones y aspavientos del brujo preceden al momento fatal cuando éste se pone por fin de pie; o sentado en cuclillas (...) extiende su mano sarmentosa y con una voz que pareciera surgir del vientre de la tierra, dice pausadamente: “Krite tiene el mal espíritu y debe morir” (...) Y debe morir, a pesar de ser inocente, porque el brujo está obligado, porque así es la ley de la selva, a descubrir quién es la persona que entre ellos es el receptor del mal espíritu y que ocasionó una enfermedad o una muerte»<sup>227</sup>.

---

<sup>226</sup> Walter L. Burgan, “Recital of Missionary Adventure, Peril, and Hardship in the Jungle of South America”, en: *RH*, Vol 100, N° 40, Sep 20 / 1923, p. 11. Su exposición se complementa con un caso en el que una niña de cuatro años es acusada a muerte y a quien su padre salva, escondiéndola en el bosque, hecho que sin embargo le significa el destierro de su comunidad.

<sup>227</sup> Pérez Marcio (1953: 165-66) El texto continúa con la descripción del tipo de castigos que le espera al acusado de brujería en caso de la muerte de la víctima “embrujaada”. Este punto será dramáticamente relatado, sobretudo con el fin de conmover a la feligresía, receptora de las informaciones que los misioneros publicaban en las revistas denominacionales, y principales financistas de la actividad misionera en la Amazonía.

Del mismo modo, hay una continua descripción de los shamanes y curanderos. En el caso de las fuentes que hacen referencia a la actividad misionera en la década de 1920, incluyen la referencia a shamanes yáneshas, quienes tenían mayor influencia debido a que la estación misionera se encontraba en la zona de Metraro<sup>228</sup>. En estos años las referencias a los shamanes son continuas y se encuentran contextualizadas en las relaciones antagónicas que representaba la presencia misionera adventista para la influencia ejercida por éstos dentro de la sociedad tradicional, minando su influencia a medida que la actividad misionera, sanitaria y educativa se iba extendiendo en la región.

Ferdinand Stahl describe el proceso de formación de un joven shamán y la relación estrecha que existía entre la actividad y el consumo de estimulantes como el tabaco, iniciación que duraba unos dos años, hasta que éste se transformaba en un “hombre depravado y brutal”, marcado por el uso del masato, jugo de tabaco y la hoja de coca dentro de sus prácticas rituales y sesiones de curación (Stahl 1932: 34-35).

Schaeffler describía la *performance* de un shamán que había iniciado una campaña en contra de la misión de Sutziki, ceremonia que llevó a varios individuos a un estado de trance:

«[el shamán] told them [a los nativos] that they would have to build a house of worship to the devil as the Adventist mission had for God. This they did, and then they came together to hold a drinking feast for two weeks. They painted their bodies, adorned themselves with feathers, bones and silver, sucked tobacco which had been prepared like syrup according to tribal custom, and drank a beverage made from various kind of roots, herbs and vines, which caused them to have visions. They danced, shrieked and sang for days to the accompaniment of their tom-toms»<sup>229</sup>

---

<sup>228</sup> La estación misionera de Metraro se hallaba ubicada específicamente en la zona de “Beneficio” de la empresa cafetalera, lugar que hoy es conocido como Miraflores.

<sup>229</sup> Schaeffler, William (1931: 3).

Pérez Marcio (1953: 165) ofrece una impactante descripción de la figura del “brujo” entre los indígenas amazónicos:

«(...) es un personaje siniestro y su aspecto causa algo así como una mezcla de miedo y de repugnancia. Y mucho más cuando ha llegado a una edad avanzada, y a los colores chillones con que se pinta y a sus adornos y pelambre hirsuta añade en su rostro y en sus manos el sin fin de canales que forman las arrugas de su piel sarmentosa.

Algunos de estos personajes son a veces menudos, casi insignificantes de cuerpo y tan viejos ya, que dan la impresión de que la muerte los estuviera llamando a gritos. Y sin embargo son ellos los que llaman a la muerte. Pero no para sí, sino para entregarles la vida de centenares de criaturas inocentes».

Sin embargo, estos testimonios, siempre cargados de exóticas y maravillosas descripciones, llegan muchas veces a apreciaciones absurdas y estereotipadas de la brujería reproducidos por la tradición cristiana:

«El brujo va echando en la olla las raíces de diferentes hierbas, hojas, flores secas, partes diversas de órganos de aves, animales y peces, y en fin, una mezcla tal, que cuando el agua comienza a hervir y cada uno de los ingredientes principia a exhalar su propio olor, pareciera que toda la fetidez del universo hubiese metido dentro de esa olla miserable»<sup>230</sup>.

#### 4.2.2 La brujería y curanderismo como manifestaciones del demonio

Como indicamos líneas arriba, en esta segunda etapa las fuentes ofrecen otro tipo de explicación al fenómeno del shamanismo y curanderismo. En este sentido, a diferencia de los testimonios sugeridos en la etapa precedente, los autores encuentran estos fenómenos como plausibles, de cuya veracidad respaldan por experiencia propia. Es por ello que nos ofrecen posibles explicaciones acerca del éxito de estas prácticas, que se manifiestan como fenómenos extrasensoriales. Como fundamento para esta explicación se basan en la propia doctrina adventista,

---

<sup>230</sup> Pérez Marcio (1953: 166).

que reconoce a la brujería y hechicería como manifestaciones del demonio, en la eterna lucha antagónica entre el bien y el mal, (La Gran Confrontación)<sup>231</sup>.

Uno de los primeros testimonios que otorgan una explicación “supra-racional” al fenómeno del shamanismo dentro de los grupos nativos amazónicos es el texto de Manuel Pérez Marcio:

«Duele tener que reconocer que la brujería y el espiritismo, que no son más que manifestaciones diabólicas hayan alcanzado un poder tan grande, y que este señorío esté cundiendo y alcance proporciones alarmantes (en la Amazonía peruana)»<sup>232</sup>.

Más adelante, al describir las propiedades extrasensoriales de la ayahuasca que permite, incluso, alcanzar “visiones de hechos acontecidos en el pasado”, Pérez Marcio indica que:

«Esto nos demuestra el doble efecto de este tóxico: es una droga que ataca el sensorio y produce placeres en detrimento de la salud, y además ayuda a descubrir hechos acaecidos, lo que prueba la intervención directa de los demonios en un fenómeno de semejante naturaleza» (Pérez Marcio 1953: 114).

Sobre el mismo fenómeno, Flores Vidal reporta un caso sucedido en Nevati, hacia 1963, cuestionándose esta vez sobre los efectos alucinógenos del floripondio:

«Existe una sola respuesta (...) Satanás, tratando de intervenir de mil maneras en la vida de la gente, intentando distraerlos principalmente en la etapa juvenil, les presenta situaciones que explotan la alta dosis de curiosidad que los caracteriza»<sup>233</sup>

<sup>231</sup> Sobre la explicación doctrinal adventista acerca de la lucha entre el Dios judeocristiano y Satanás en el mundo terrenal, véase: White, E.G. (1975).

<sup>232</sup> Pérez Marcio (1953-115). En otra parte de su texto indica: «En más de una ocasión tuve que escuchar relatos verdaderamente fantásticos, increíbles, pero dichos con una seguridad tal por personas que me merecen la más completa confianza, que al final he tenido que aceptar que realmente suceden cosas terribles, que no son sino manifestaciones de los demonios que han establecido también su reinado de engaños y de miserias en esta inmensa región [amazónica]». Pérez Marcio, *idem*, 110.

<sup>233</sup> Flores Vidal, Ricardo, *Fue dicho: “De este fruto no comereis”*, Ed. Unión, 2005, p. 78.

Como explicación a los efectos de este alucinógeno, el autor ofrece una típica respuesta doctrinal adventista: manifestación del demonio (Satanás), puesto que, según ofrece esta cosmovisión religiosa, «(...) los demonios están esparcidos por todo el mundo, intentando hacer pecar a la gente, a fin que sean destituidos de la gloria de Dios»<sup>234</sup>. Siguiendo esta línea, recoge en Nevati el testimonio de “Dominguillo”, quien:

«(...) se alucinaba con ayahuasca con la intención expresa de “ver al diablo” quien sin hacerse esperar se le presentaba en forma totalmente clara, de modo que podía ser descrito como un hombre apuesto, amable y con dos pequeños (pero elegantes) cuernecitos en la cabeza”»<sup>235</sup>.

En este sentido, la actividad misionera aparece a los ojos de los involucrados como una herramienta fundamental de la divinidad benevolente, quien enfrenta esta situación de dominio del mal:

«Los miembros de las mencionadas estaciones misioneras viven alejados de los errores, y si alguna vez su vida pasada la practicaron, se apartan de ellos porque hay un poder superior al que obra por medio del espiritismo y ese poder es el Dios verdadero»<sup>236</sup>.

En esta línea, rescatamos un ilustrativo y acucioso testimonio del texto de Alejandro Bullón, en el que nos narra la muerte del shamán Poñiro. Según indica el relato, Poñiro fue atraído por la propuesta adventista y se asentó en los alrededores de la misión de Metraro durante el misionado de Ferdinand Stahl (1922-26) transformando dramáticamente sus actividades:

«Toda su vida creyó estar trabajando para sus dioses; era el sacerdote de sus hermanos, el que oficiaba sus ceremonias religiosas, el que imploraba a los dioses la sanidad para los enfermos aunque para ello tuviese que valerse de ritos sangrientos y grotescos. Sí, toda su vida creyó ser útil a su pueblo (...)»<sup>237</sup>.

---

<sup>234</sup> *Idem*, pp. 78-79.

<sup>235</sup> *Idem*, p. 78.

<sup>236</sup> *Ibidem*.

<sup>237</sup> Bullón, A. (1999: 78)

Sin embargo –continúa el relato–, los *camari*, espíritus maléficos a los cuales Poñiro había servido, no le dejarían escapar. A continuación, Bullón recrea una sesión de exorcismo, en la cual el misionero Stahl busca “arrojar” el demonio del cuerpo de este antiguo shamán. Una noche, un griterío despertó a toda la aldea de Metraro. Era Poñiro quien «(...) empezó a desesperarse y gritar porque supo que había ido demasiado lejos y “camari” no estaba dispuesto a dejarse abandonar»<sup>238</sup>. Frente a esta situación, Stahl se decide a realizar una serie de oraciones y plegarias, acto en el que es acompañado por todos los nativos que se habían apersonado a la casa de Poñiro.

En medio de la oración –continúa Bullón– «Un hachón encendido iluminaba aquel grupo de fieles que, junto al pastor, habían doblado sus rodillas con la esperanza de que el Dios todopoderoso hiciera huir al camari»<sup>239</sup>.

La sesión terminó trágicamente. Poñiro no pudo resistir la fuerza del demonio que vino a cobrar venganza por su traición y murió en medio de la noche, entre gritos y alucinaciones. De otro lado, este hecho le sirve a Bullón para explicar la manera en la cual el demonio se manifiesta en el mundo y el peligro que existe para aquel que se atreva a servirle:

«Stahl aprovechó para enseñarles lo peligroso que resulta entrar en el terreno de Satanás. Les explicó la hechicería, el curanderismo, la brujería no son sino artes diabólicas y quienes ejercen o se someten a estas prácticas se colocan en terreno del diablo y más tarde cuando el individuo quiere limpiar su vida de todo aquello, es reclamado por el señor de las tinieblas como propiedad suya»<sup>240</sup>.

Es definitivo que el método pastoral usado por los primeros misioneros no escapaba de las comparaciones más directas con la religiosidad tradicional. El

---

<sup>238</sup> *Ibidem*

<sup>239</sup> *Idem*, p. 79

<sup>240</sup> *Ibidem*

hecho de la manifestación del mal y del demonio, presentes en la figura del *camari*, debió hacerse repetitivo dentro del discurso del misionero, aprovechado mediante una *performance* preparada que le permitiese interiorizar en los nativos su propuesta religiosa. Hechos como éste quedaron grabados en la mente de los nativos, quienes, como los informantes de Bullón, siguieron creyendo en los mismos espíritus y su origen diabólico, esta vez, quizás interpretados dentro de la oposición del bien y el mal, manejado dentro del adventismo.

#### 4.3 Los “salvados de la muerte”<sup>241</sup>: Historias de brujería y presencia del demonio

Desde las primeras informaciones escritas por los misioneros adventistas entre los asháninka podemos percibir la descripción de acusaciones de brujería y, según los misioneros, de los tormentos a los cuales eran sometidos los acusados de brujería. Debemos reconocer que hasta la década de 1940 gran parte de los miembros de las comunidades adventistas eran niños y jóvenes, huérfanos y fugados, en muchos casos, acusados de ser los causantes de los males de otro miembro de su grupo. Sobre este hecho hay numerosos relatos que describen la llegada de los niños y jóvenes, algunas veces por su propia cuenta y en otras entregados por los padres quienes, impotentes ante la fuerza de las acusaciones, prefieren rescatarlos y dejarlos bajo la protección de los misioneros. Como indican los testimonios de Ramos Gago (2005: 38), Kuczynski Godard (1939c: 27), Pérez Marcio (1953: 175) son numerosos los niños que residen en las estaciones misioneras, aún cuando el nivel de mortandad prenatal e infantil es muy alto en estos asentamientos.

En el caso de los niños acusados de brujería o huérfanos sin familiares dentro de la misión, los jóvenes eran entregados al cuidado del pastor quien, en muchos casos, asumía específicamente su cuidado, manteniéndolos “a su servicio”. Es de suponer que al carecer de lazos familiares, puesto que se trataba

---

<sup>241</sup> Referencia a los niños asháninka acusados de hechicería que se refugian dentro de las estaciones misioneras adventistas (Pérez Marcio, 1953: 175).



de parias sociales, estos jóvenes asumían con mayor entereza su nueva religiosidad, por lo que, con los años, podían llegar a constituir la base social más confiable para los misioneros. A continuación, presentamos algunos casos de niños acusados de brujería que se establecen en las misiones y, adicionalmente, un testimonio sobre la respuesta de los asháninka conversos frente a la “presencia del demonio” dentro de una comunidad en el Pichis.

#### 4.3.1 “Jaime Salvado de la muerte”

El misionero Próspero Ramos (2005: 40-43) describe la historia de un niño y un joven, ambos acusados de brujería, quienes llegaron a Metraro buscando refugio frente a la amenaza de muerte recibida en su grupo al ser acusados de brujería. Estos hechos se habrían suscitado hacia 1926, año en el cual este misionero se desempeñó como maestro en la escuela de la misión.

En el primer caso se trata de un yerno del jefe Zárate, del cual hemos hablado anteriormente, quien huyó ante la amenaza de muerte que recibió de su jefe, el cual, al enfermar, le había señalado como el causante de su enfermedad. Continúa Ramos con su relato:

«Cierta día trabajando con los alumnos en el campo de cultivo, un joven campa (fuerte y de tamaño regular) vino corriendo hacia mí; el joven estaba llorando, me pidió que lo protegiera porque Zárate lo buscaba para matarlo; había sido amarrado de los brazos por Zárate; me mostró las marcas del jebe en sus brazos; me contó que hizo un esfuerzo supremo para defenderse y logró escaparse. Este joven (...) vivía en la casa de Zárate; el curaca creía que el joven era brujo y le había hecho un maleficio; por eso se encontraba enfermo. El único modo de sanarse era matando al joven. Aceptamos al joven en la Misión, se quitó la túnica campa, le dimos camisa y pantalón; se unió a los trabajadores de la Misión, fue salvado de la muerte»<sup>242</sup>.

El segundo caso relata el caso de Jaime, un niño de cuatro años que fue entregado por su madre al misionero, acusado también de brujería:

---

<sup>242</sup> Ramos Gago (2005: 40-41). El subrayado es nuestro.

«Cierta día una madre campa muy agitada vino a la Misión acompañada de otras mujeres campas; trajo a su hijito de cuatro años y nos dijo que venía para salvar la vida del niño; el padre estaba enfermo; el hombre imaginó que el niño era brujo; que lo había embrujado; y ése era el motivo de su enfermedad; el padre pensó que el único modo de sanarse era matando al niño. La madre campa informada del trabajo de bien que hacían los misioneros trajo a su niño a la Misión; después de dejar al niño regresó a su lugar, aceptamos al niño y lo cuidamos. Muchos casos similares sucedieron en Metraro. La Misión era un verdadero lugar de refugio, curación y salvación»<sup>243</sup>.

#### 4.3.2 El caso de Chave Mariano

Dentro de los relatos que describen el refugio de niños acusados de brujería al interior de las estaciones misioneras, cabe destacar la historia de *Chave*, la pequeña niña asháninka de diez años, hija del jefe *Mariano*, quien fue entregada al misionero Ferdinand Stahl, hacia 1923, por su propio padre debido a que la pequeña había sido condenada a muerte en dos ocasiones acusada de hechicería. Aún cuando su padre era un importante jefe asháninka, no podía defender a su hija, puesto que el shamán ya le había acusado en dos ocasiones de ser la causante de la enfermedad de algunos miembros del grupo. Stahl relataría este hecho en un simposio misionero, hacia mayo de 1926, siendo resumido de la siguiente manera por una cronista del evento:

«Two years ago her father, a Campa chief, came to the station accompanied by about one hundred men. For several days were entertained as visitors, then the chief said to Elder Stahl, "My daughter will be safe with you. Twice she has been condemned to death, and a third time I cannot rescue her. I wish to bring her to you". Since the Chave Mariano has been with them in their home»<sup>244</sup>.

Una vez instalada en Metraro, quedó al cuidado de los misioneros, viviendo en su propia casa y participando, además, del primer grupo de estudiantes de la escuela misionera. Esta niña, con una capacidad intelectual superlativa, aprendió

<sup>243</sup> *Idem*, p. 43

<sup>244</sup> Clement, Lora E., "A Missionary Symposium, en: *RH*, Vol. 103, N° 25, Jun 4 / 1926, p. 6

rápidamente a leer, escribir e incluso a entonar himnos adventistas en inglés<sup>245</sup>. Bautizada como Elena (Hellen) Stahl, fue adoptada por los misioneros quienes, incluso, la llevaron consigo a una gira misionera que incluyó la Conferencia General (reunión institucional mundial adventista) en los Estados Unidos y Europa. Se dice que en una sesión de la Conferencia General de 1926, Chave fue invitada a cantar ante la audiencia y su presentación fue tan emotiva que mantuvo la atención de las principales autoridades de la Iglesia durante todo el todo el tiempo que restaba del evento.

Desde 1927 acompañaría a los Stahl durante el tiempo que estuvieron en actividad misionera en Iquitos, dirigiendo la Misión del Alto Amazonas y formándose como maestra misionera entre los grupos étnicos de la zona. Con los años, se graduaría como enfermera en la Clínica Adventista de Chulumani, en Bolivia, hacia 1944.

#### 4.3.3 La historia de Oijani

Fernando Santos (2003: 174-76) recoge del texto de Pérez Marcio (1953: 168-75) la historia de Oijani, una niña asháninka de siete años que fue rescatada por su madre ante una acusación de brujería, llevándola hasta la misión de Sutziki para salvarla de la muerte. Pérez Marcio afirma haber visitado la estación de Sutziki en el tiempo en que el misionero Jens Ruskjer se encontraba dirigiéndola (1935-44). Al parecer, sería este misionero quien le narró la historia de Oijane como un típico caso de niño refugiado en la estación (que para esta fecha eran bastante numerosos). En las Actas de la Misión Peruana, hemos encontrado un interesante documento que nos permite ubicar históricamente este caso. El nombre *Ojanie* aparece en una lista de bautizados del 3 de octubre de 1936. Este dato nos permite ubicar el hecho del “refugio” de la niña en Sutziki hacia 1934 o 1935<sup>246</sup>.

<sup>245</sup> Guthie, W., “In the Wilds of Peru”, en: *RH*, Vol. 102, N° 10, Mar 5 / 1925, p. 9.

<sup>246</sup> “Lista de bautizados en Sutziki”, *Actas de la Misión Peruana*, Libro I, Acuerdo 1531, octubre 8 / 1936. Estamos seguros que se trata de la misma persona. La diferencia gramatical (Oijani para Pérez Marcio y Ojanie para Ruskjer) es un hecho recurrente al referirse a nombres propios en las fuentes escritas adventistas.

Pérez Marcio concluye la historia de Oijani indicando su asentamiento definitivo en Sutziki, donde, luego de unos años, contraería matrimonio con un joven nativo de la misma misión.

#### 4.3.4 Rescatado por Daniel Asín

Otro caso es descrito por el pastor Alejandro Bullón, quien informa sobre una de acusación de brujería ocurrida, hacia 1965, en la comunidad de Incariaro en el Perené Medio. Es la historia de un niño asháninka que fue rescatado por el misionero Daniel Asín luego que fuese acusado de brujería y «seguramente condenado a muerte». Esta comunidad, si bien tenía miembros activos adventistas, incluía a varias familias renuentes a integrarse al adventismo. Es por ello que, según indica Bullón, aprovechando el misionero un descuido de sus captores, rescató al niño y se lo llevó consigo hasta Pampa Silva, donde tenía su casa<sup>247</sup>. Al tiempo, este muchacho fue trasladado a Lima y formado dentro de los centros de educación adventista. Actualmente se encuentra en el Brasil y hasta hace poco participaba dentro de la organización eclesial.

#### 4.3.5 El demonio llega a San Pablo

Dentro del interesante texto elaborado por el maestro adventista Ricardo Flores Vidal, bajo el sugerente título *Fue dicho: de este fruto no comerás*<sup>248</sup>, encontramos un par de relatos referidos a la presencia de “manifestaciones demoníacas” entre los creyentes adventistas de la Amazonía peruana. El trabajo del autor responde, claro está, a una intencionalidad pastoral cristiana, alarmando a la feligresía sobre “la tentación del pecado en el mundo actual”, que se manifiesta en el consumo de ciertos alimentos exóticos, bebidas alcohólicas, la sexualidad prematrimonial, comportamientos “indecorosos” (bailes, desnudez, embriaguez, homosexualidad), prohibidas todas por la doctrina adventista, pero muy presentes dentro de la

<sup>247</sup> Alejandro Bullón Paucar. Entrevista personal, 20 de julio del 2004.

<sup>248</sup> Flores Vidal, R., *Fue dicho: de este Fruto no comeréis*, Ed. Universidad Peruana Unión, Lima, 2006. El título hace referencia a la primera norma de comportamiento proscriptiva dentro de la Biblia, según la cual Dios prohibió a la pareja primigenia comer del árbol de la sabiduría (Génesis).

cotidianidad vivencial del habitante amazónico. Por el propio interés pastoral que tiene el autor es que ofrece amplias descripciones de situaciones en que se manifiestan estos fenómenos, inaceptables y peligrosos para el mantenimiento de una comunidad religiosa adventista<sup>249</sup>.

Los relatos describen la presencia de “manifestaciones demoníacas” (acusaciones de brujería y visiones por consumo de fitotrópicos) en las comunidades adventistas de Nevati y San Pablo, en el Alto Pichis. Según afirma el autor, se hace referencia a acontecimientos reales, de los cuales pudo ser un observador privilegiado. Son dos relatos extensos que ocupan casi la mitad de su texto, los que nos permiten observar la manera en que los grupos asháninkas convertidos al adventismo entienden este tipo de fenómenos y la manera en que los enfrentan, valiéndose tanto de elementos religiosos adventistas, como de expresiones de la religiosidad tradicional amazónica.

Según va transcurriendo el relato, el autor anota que, hacia 1963, llegó a la zona del Pichis como vendedor de mercachifles. Para esta fecha, ambas agrupaciones tenían alrededor de diez años de establecidas, conformadas en gran parte por asháninkas y algunos yáneshas originarios del Perené (específicamente de la misión de Sutziki), quienes, hacia 1948, se trasladaron rumbo a esta región por iniciativa de los misioneros adventistas.

Empieza describiendo el consumo de té de toe (floripondio), práctica ocurrente en una serie de jóvenes de la comunidad en sus horas de ocio.

---

<sup>249</sup> «El objetivo de este libro (...) es presentar la preocupación del autor por sus habitantes frente a los abusos que viene cometiendo el archiengañador y padre de la mentira [representado por el demonio judeocristiano], con las humildes, sencillas y crédulas familias de nuestra selva, y lo que más coraje da, es que su blanco sean los jóvenes cristianos, tratando de minimizar la noble y sacrificada labor de los misioneros gringos y no gringos, que superando las dificultades que representa vivir y moverse en la espesura forestal; se han propuesto predicar las buenas nuevas de salvación a los nativos, tratando de trocar sus salvajes costumbres con mejores formas de vida, mientras esperamos todos el anunciado segundo advenimiento del señor Jesús a esta tierra». En: Flores Vidal (2006: 131) .

«Los muchachos, chicos y chicas que decidían alucinarse, no tenían más que arrancar algunas hojas de su planta, molerlas con las piedras del río por espacio de media hora, removiéndola constantemente y finalmente bebérsela el agua. No tardaba mucho en presentarse la mareación, entonces se dirigían hacia el río y se ponían a nadar y nadar, a bucear y salir para volver a sumergirse (...) hasta que les pasaba la mareación, y entonces volvían a sus hogares.

(...) narran, que mientras se encuentran bajo los efectos psicoactivos de dicha sustancia, ellos pueden ver cosas muy hermosas, paisajes desconocidos, ciudades, colores y brillos exóticos, oír música y muchos otros deleites que en la vida real pudieran desear mas no obtenerlos. Afirman que podían conocer lugares y cosas que en la realidad, saben que existen en otros sitios, pero que ellos no pueden llegar a conocer de otra manera, así como hombres y mujeres muy bonitos. Bajo estos efectos los seres inanimados cobran vida y los animales y plantas se personifican y pueden comunicarse con ellos»<sup>250</sup>.

Flores Vidal afirma que todos los pobladores de Nevati, incluso las autoridades de la Iglesia Adventista, tenían conocimiento de este hecho<sup>251</sup>. Más aún, al ser Nevati sede de la misión (Distrito Misionero de Nevati), el propio pastor *oversea*, DwighTaylor, instalado en la comunidad, tenía conocimiento de ello.

Más detallada aparece el relato sobre la presencia del demonio en la comunidad de San Pablo. En esta ocasión, Flores Vidal describe la presencia de una serie de acontecimientos extraños que se inician con la llegada de una mujer a la comunidad de nombre *Shivániqui*, quien, huyendo de un grupo de hombres, que la querían asesinar acusándola de “bruja”, buscó refugio en la comunidad. Una vez aceptada en la misión, los dirigentes de la Iglesia comenzaron a preguntarle los motivos por los cuales era acusada por este grupo de hombres, entre los que se encontraba su propio esposo, de ser una bruja. Ante ello, la mujer respondió que, tras consumir un fruto extraño del bosque «(...) comencé a ver gente extraña, diferente, desconocida de estatura mediana, y además todos estaban desnudos (...) Al principio estaban un poco tímidos, no me hablaban, pero después, en otras noches ya querían hablarme porque iban entrando en

---

<sup>250</sup> Flores Vidal, *idem*, pp. 77-78.

<sup>251</sup> «(...) hombres, mujeres y hasta niños lo comentaban aunque no en forma abierta sino como si se tratara de personas en estado agónico y a punto de morir». En: Flores Vidal, *idem*, pp. 79.

confianza» (Flores Vidal, 2006: 98). Mientras *Shivániqui* continúa haciendo una serie de descripciones de estas alucinaciones, reconoce a una mujer dentro de la comunidad de nombre *Pachori*, bautizada por los misioneros como Bernardina, quien, a impresión del autor, era «una mujer piadosa, cristiana y devota», colaboradora con las actividades de la iglesia y solidaria con los demás miembros de la comunidad.

Bernardina, quien es acusada de participar de sesiones de hechicería, niega los cargos, se recluye y desaparece del relato del autor (al parecer, en estos días tensos, se retira a una comunidad vecina). Sin embargo, al ser reconocida como “bruja” por toda la comunidad, Bernardina no podrá escapar de acusaciones posteriores. Daniel, conocido como “Puño”, la confrontará, acusándola de ser la causante de un dolor recurrente en el pecho. Según afirma Flores Vidal, al enfrentar Daniel a esta mujer, hasta el punto de amenazarla con destruir su casa, obtiene de ésta la confirmación del daño. Bernardina asume su responsabilidad, reconociendo que le había puesto una espina en su pecho y se compromete a revertir el hechizo.

Más adelante, *Shivániqui* señala a un grupo de muchachos a los que afirma haber conocido en sueños. Estas acusaciones originan que la directiva de la Iglesia local iniciara una serie de interrogaciones sobre estos acusados, llegando a descubrir a un grupo de 14 jóvenes, entre varones y mujeres, quienes habían consumido “frutos raros” que habían provocado en ellos visiones y comportamientos anormales. Según el testimonio de Hortencia (13 años), quien afirmó haber recibido de un compañero de la escuela un pedazo de papaya «[que] parecía le habían echado *malaria*<sup>252</sup>», empiezan así sus visiones de seres extraños quienes entran en contacto con ella, e incluso le proponen tener contactos sexuales. Con todos los testimonios recogidos ese día, Flores Vidal tuvo la oportunidad de elaborar un cuadro “sintomatológico” de los efectos del consumo de estos productos<sup>253</sup>.

---

<sup>252</sup> Se refiere al *aldrín* que el Programa de Erradicación de la Malaria rociaba en las casas.

<sup>253</sup> Véase el ANEXO 10 al final del documento.

#### 4.4 Reflexiones acerca de la hibridez religiosa adventista en la Amazonía

Dentro de diferentes conversaciones y entrevistas realizadas a maestros y antiguos misioneros asháninkas, encontramos en ellos una clara división ideológica entre dios (con minúscula), con el que se hace referencia a las divinidades tradicionales, y el “Dios verdadero”, encarnado en la figura del dios cristiano, inculcado por el adventismo<sup>254</sup>. Esta apreciación indica la manera en que los distintos misioneros han tratado de explicar, a oídos de los neófitos nativos, las manifestaciones extraordinarias que acontecían a su alrededor y que, tradicionalmente, habían sido imputadas a los espíritus malévolos.

El adventismo reconoce manifestaciones demoníacas en diferentes niveles, sin embargo, desconoce la posibilidad de una “encarnación del mal” en el sentido que una persona encarne el potencial destructivo del demonio. De esta manera, intenta explicar los fenómenos paranormales desde su perspectiva, enfrentando, de otro lado, las acusaciones de brujería que conllevan a la muerte o el suplicio del acusado.

El adventismo considera que la presencia del mal es explícita y se manifiesta constantemente en el mundo<sup>255</sup>. Frente a ello, propone su enfrentamiento constante. En el caso de alguna “manifestación diabólica”, doctrinalmente se esperaría que la aplicación de medidas psicoterapéuticas acabara con la presencia del mal en un individuo. Esto es lo que observamos en el caso de exorcismo colectivo practicado en Nevati, descrito por Flores Vidal. Sin embargo, esta práctica no es ajena a la experiencia indígena, por lo que se

---

<sup>254</sup> Es importante recordar el sentido de obra *salvífica* que encierra la actividad misionera para el adventismo. Los relatos recogen una visión que expresa la dicotomía entre el salvajismo-oscurantismo-dioses paganos frente al cristianismo-civilización-Dios verdadero. Bajo esta lógica, el adventismo mantiene institucionalmente, su propuesta de “evangelización contextualizada” como efectivo agente modernizador entre los indígenas.

<sup>255</sup> Entre la feligresía adventista se utiliza la frase “se ha entregado al mundo” para referirse al alejamiento de un creyente de las actividades de la Iglesia. En este sentido, los miembros de la iglesia –o el grupo de creyentes– se presentan como un espacio sagrado, separados del mundo terrenal que está dominado por las fuerzas del demonio.



entiende que el mal está interiorizado en los cuerpos de los afectados. Ante ello, el ayuno está enmarcado dentro del sentido de purificación ritual. No sólo eso. Si seguimos analizando este caso, podemos ver que la inculpación/confesión descrita en los muchachos de Nevati tiene mucha analogía con el relato bíblico del origen del pecado, según el cual el demonio, en la forma de una serpiente, ofrece un fruto prohibido del árbol del conocimiento a Eva, la cual lo ofrece, a su vez, a Adán. Es posible que la constante referencia al pecado en la actividad pastoral de los misioneros, mediante el uso de este relato bíblico, haya generado, en este caso, una autoinculpación colectiva.

Posteriormente, el relato describe una “purga colectiva”, en la cual los catorce muchachos “infectados” son tratados por Pedro Acco, diácono de la Iglesia de Nevati, y mediante el consumo de plantas medicinales realiza una limpieza y dieta para “sacar al demonio” de los cuerpos de los muchachos. Lo interesante es notar que toda la comunidad participa de este acontecimiento, acompañando este ritual con cánticos religiosos adventistas. Incluso se describe la participación del maestro mestizo, Félix Parco, dentro de este hecho. Según concluye el autor, luego de este rito de purificación, ayuno y encierro de los muchachos por nueve días, en los que aún se presentan las visiones de estos demonios, el tratamiento concluye con la mejoría y curación de los jóvenes (Flores Vidal, 2006: 109-119).

Este tipo de situaciones nos llevan a considerar la existencia de espacios de hibridez dentro de los rituales religiosos practicados en las comunidades asháninkas. Sin embargo, esta propuesta parecería discutible, sobre todo para la antropología y sociología confesional católica, que sigue considerando a los movimientos cristianos evangélicos y adventista como *sectas* (en el sentido weberiano), tipificados de esta manera por su dogmatismo ideológico. Bajo este supuesto, el desacato de la norma o moral religiosa significaría un quiebre que conllevaría a una nueva fragmentación del grupo religioso. Sin embargo, existen informaciones que defienden la existencia de manifestaciones híbridas dentro del comportamiento religioso asháninka, al interior del cual se han mantenido expresiones rituales tradicionales y sincréticas católicas anteriores, de manera

más o menos evidentes, sin que ello signifique un desligamiento del grupo religioso con el que el individuo se siente identificado, es decir, con el adventismo. Sobre ello ya habíamos generado una primera reflexión para el caso de los líderes políticos asháninka, quienes deben lidiar las creencias y normas proscriptivas adventistas con la propuesta reivindicativa, cultural y social de su pueblo, manifiesto en el rescate de la tradición, muchas veces representados por el baile, la música, bebidas y productos estimulantes, la comida en base a carne de animal de monte, entre otros, prohibidos en la mayoría de los casos por la moralidad adventista.

El trabajo de campo nos permite observar que muchas de las creencias particulares asháninkas se han mantenido dentro de idiosincrasia de los nativos conversos al adventismo. Si bien muchas veces pasa inadvertido, esta situación se manifestará claramente en momentos de crisis y anomia social, sobre todo frente a la amenaza de muerte producto de la violencia externa, el despojo territorial y la enfermedad. Sin embargo, muchas veces la incapacidad de percibir este hecho de parte de los misioneros, originó una fuerte presión cultural sobre los asháninkas, quienes debían asumir, aleatoriamente, diversa influencia cultural foránea y rechazar la cultura propia, constantemente desprestigiada por el propio discurso religioso adventista. Ya en la década de 1960, el misionero Elick reconocía esta contradicción, indicando que la falta de visión de los misioneros cristianos, por lo general desinteresados en comprender la complejidad de la cosmovisión asháninka, era lo que impulsaba a los nativos al rechazo de la penetración cultural asimilada y, a la larga, inducía al retroceso de la propia labor evangélica<sup>256</sup>.

Es imposible que el adventismo haya podido ser asumido por los asháninka sin haber entrado en un lento proceso de asimilación, lo que a la larga, permitiría la aceptación, de gran parte de sus normas creencias y normas proscriptivas.

---

<sup>256</sup> «(...) the missionaries, with very few exceptions, failed to perceived the importance of the Campa world view in maintaining their traditional way of life. The campa eagerly accepted the Western artifacts and the Western ways to a certain point, then rejected –often with violence– the foreign traits and returned to their old days» (Elick 1969: 235).

Sobre ello los testimonios indican la reaparición de creencias y costumbres en situaciones especiales de crisis, tanto en el plano comunitario, como el descrito por Flores Vidal en Nevati y San Pablo, así también en el plano personal. Siegfried Neuendorff, por ejemplo, describía, el hecho de que en Unini la gente volviese a sus creencias tradicionales cuando había una amenaza real de muerte sobre ellos «(...) en momentos de crisis la gente volvía a sus costumbres paganas pintándose la cara o golpeando detrás de la cabeza al pariente que agonizaba»<sup>257</sup>

Del mismo modo, pero con una perspectiva distinta acerca del valor de la cultura asháninka, John Elick, misionero norteamericano en Nevati entre 1951 y 1955, reconoce la permanencia de una serie de ritos y prácticas tradicionales al interior de la población asentada en Nevati y San Pablo, como por ejemplo, las reglas proscriptivas a la actividad del padre durante el embarazo (Elick 1969: 177) y los métodos anticonceptivos por medio del uso de plantas “semisecretas” (*Idem*: 174). Un caso especial es la curación por medio del baño de vapor. Elick afirma haber observado la aplicación de esta técnica de curación muchas veces, incluso en la propia misión de Nevati, puesto que los neófitos «see no inconsistency between this practice and Christianity since no manipulation of spirits is involved» (*Idem*: 220). Quien llevaba a la práctica esta clase de curaciones era un tipo específico de shamán, el cual se diferenciaba del típico *sheripiari*, por abstenerse del uso de fitotrópicos y estimulantes. Relata el interesante caso de *Patsenti*, un joven maestro asháninka de una de las escuelas del Pichis, quien a pesar de haber pasado gran parte de su vida en estrecha relación con la misión, era un reconocido *satantinkari* (quien cura con baños de vapor)<sup>258</sup>.

---

<sup>257</sup> Neuendorf, Sigfried, *Del Rin al Amazonas, Aventuras misioneras en tierras incaicas*, Ed. Unión, Lima, 2005, p. 120.

<sup>258</sup> «Al preguntarle el autor sobre el origen de este don para curar, *Patsenti* respondió que «Pava (Dios) otorga este poder a algunas personas» (Elick 1969: 219-220).

## A manera de conclusiones

1.-

El modelo misionero desarrollado por el adventismo entre la población asháninka promovió un nuevo tipo de relación con el Estado y los agentes externos presentes en su territorio. La posibilidad de desarrollar escuelas y centros laborales, la inserción de los neófitos dentro de los espacios comerciales –frutales, cafetales, negocio cauchero, explotación maderera–, la lucha por alcanzar concesiones territoriales y, de alguna manera, la búsqueda de la propiedad individual, han sido los rasgos que han caracterizado la práctica misionera en toda la selva central.

En este sentido, los antropólogos han notado cierto sentimiento de inferioridad de algunas agrupaciones asháninka del Ene o el Tambo en comparación al “avanzado estado” de sus pares del Perené, con relación al acceso de éstos últimos a los circuitos comerciales y mercantiles regionales. El caso más saltante de “progreso” alcanzado por estas comunidades es Marankiari Bajo, la experiencia misionera más destacada en el alto Perené hasta la actualidad, población sobre la que, a su vez, se han desarrollado diversos proyectos de desarrollo (internet, telefonía satelital, radio comunitaria, agroindustrialización), apoyados tanto por ONGs extranjeras como por instituciones estatales, lo que demuestra el activo interés de sus líderes por acceder a los beneficios que ofrece su relación con la sociedad nacional.

Es notable, de otro lado, la manera en que el adventismo ha perdido predominancia a medida que otros agentes se hacen presentes en el territorio asháninka, prestando los servicios que anteriormente esta iglesia otorgaba, de manera exclusiva, a la población. Es el caso del SINAMOS, otras iglesias evangélicas, organizaciones sociales, ONGs y el proyecto Pichis-Palcazu, los

cuales de diversas maneras han venido enfrentando la influencia que el adventismo había ejercido dentro de las diversas comunidades en las cuales se ha establecido<sup>259</sup>.

2.-

La formación recibida por los jóvenes indígenas dentro de las escuelas misioneras fue un factor determinante en la organización de las futuras federaciones y congresos nativos, así como la respuesta de los asháninka frente a períodos conflictivos de la historia nacional, sobre todo con relación a la violencia política emergente dentro de su propio territorio desde la década de 1960. Si bien la organización adventista no ha promovido la participación directa de sus miembros dentro de la actividad política o militar, ha otorgado a los líderes indígenas nuevas herramientas que han orientado una relación fluida con el Estado y los nuevos agentes externos presentes en la región.

Asimismo, la expansión misionera adventista –fin último de esta organización religiosa–, presenta un profundo antagonismo con los proyectos políticos que han venido influenciando el mundo indígena y amazónico peruano. Por un lado, la marcada influencia de la doctrina escatológica ha imposibilitado, durante mucho tiempo, la atención de la feligresía sobre cuestiones seculares y políticas. Por otro, las desagradables experiencias en otras latitudes donde proyectos comunistas han alcanzado el gobierno y han anulado sus programas misioneros, continuando con la marcada formación anticomunista de muchos de los líderes y misioneros norteamericanos asentados en el país, así como la negación a todo tipo de violencia, pueden explicar el rechazo que las comunidades asháninka influenciadas por el adventismo han manifestado hacia las experiencias guerrilleras pasadas.

---

<sup>259</sup> Es la misma situación que existe con relación a los territorios misioneros en el Altiplano, donde, a partir de la segunda mitad del siglo XX, con el inicio de amplios programas educativos de parte del Estado, la feligresía adventista empezó a sufrir un proceso de detraimiento considerable.

Si bien podemos destacar que, individualmente, los misioneros han remarcado críticamente, desde su llegada a la Amazonía peruana, las condiciones de explotación y marginación que han venido sufriendo las poblaciones nativas, tal posición no ha significado en ningún caso el interés por su participación dentro de algún proyecto político mayor –aún cuando en el pasado han sido acusados desde comunistas, hasta agentes encubiertos de la CIA–, limitándose, al desarrollo de programas asistencialistas y filantrópicos, actividad fomentada por la propia institucionalidad adventista.

En este sentido, cabe destacar que los trabajos dedicados a explicar el contexto de violencia política reciente sobre la población asháninka no se han percatado del hecho de la influencia adventista para entender la oposición de la población nativa del alto Perené y alto Pichis –territorio sobre el cual el adventismo ha tenido una prolongada influencia– a los proyectos insurgentes. El caso más significativo, el Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), obvia este aspecto que nosotros consideramos fundamental.

Nuestro trabajo destaca la oposición de estos grupos adventistas a las guerrillas surgidas a mediados de la década de 1960 (el Movimiento de Izquierda Revolucionaria-MIR) y en los *ochentas* [el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) y Sendero Luminoso (SL)]. En el caso del MIR, los líderes adventistas del Pichis, participaron de la campaña contrainsurgente del Estado acabando con los remanentes guerrilleros que hicieron su aparición en la misión de San Pablo hacia 1966. A inicios de la década de 1990, tras la muerte del *pinkathari* Alejandro Calderón, fueron los líderes adventistas los que promovieron la formación militar del “Ejército Asháninka” que obligó al retiro de las columnas guerrilleras del valle del Pichis –e incluso generó una posterior una retracción de parte de la cúpula *emerretista*–. Finalmente, los líderes adventistas de la CECONSEC participaron activamente en los programas de “pacificación” llevados a cabo por las Fuerzas Armadas en el Perené contra Sendero Luminoso.

## 3.-

En cuanto a la práctica misionera, nuestro estudio ha encontrado la permanencia en el uso de herramientas y métodos de evangelización utilizados exitosamente por el adventismo en todos los territorios indígenas peruanos, un *continuum* que se hace visible una vez que analizamos los diferentes aspectos correspondientes a la actividad misionera. En principio, el valor de un evangelismo contextualizado, en el sentido de buscar la transformación del indígena, no solo en lo espiritual, sino sobre todo en el aspecto material, psicológico e intelectual. Este hecho permite a los misioneros identificarse con las búsquedas y reclamos de los nativos frente a los grupos de poder regional, apareciendo, a los ojos de los grupos subalternos, no sólo como intermediarios, sino como un agente de cambio comprometido, respaldo efectivo en los diferentes espacios de confrontación existentes. Al contrario, esta actitud hace que los sectores reaccionarios los hayan caracterizado como elementos revolucionarios y «comunistas», dispuestos a subvertir el orden existente. Frente a esta oposición, muchas veces violenta, es que resalta la importancia de los misioneros extranjeros, «gringos» con capacidad de confrontación y respaldo efectivo frente a la amenaza externa.

A fin de alcanzar esta identificación inicial, fue necesario que los misioneros evitasen todo tipo de sectarismos y discusiones doctrinales. La mayoría de las veces, el discurso y prédica propuesta en la práctica misionera evitaba tocar aspectos confusos y divergentes, como el descanso sabático o la abstención del consumo de productos proscritos por la moral adventista, al menos hasta haber asegurado la fidelidad de la feligresía. Un discurso religioso simple y la utilización de *puentes culturales* que identificasen la nueva propuesta religiosa con conceptos mayormente compartidos por la religiosidad tradicional fueron factores básicos que permitieron la progresiva expansión del adventismo.

Cabe destacar el valor fundamental de las escuelas y la formación de misioneros y maestros nativos, quienes fueron capaces de reproducir la propuesta

adventista entre su propia gente. Para el caso de la selva central, el esfuerzo misionero se ve reforzado por la participación de obreros aymaras puneños, presentes en la región durante gran parte del período estudiado. Sobre ello hay diferentes referencias de los misioneros *overseas* que encontraron diversos aspectos compartidos entre la cosmovisión y cultura aymara con la asháninka<sup>260</sup>.

4.-

El misionado adventista jugó un papel importante dentro del proceso de articulación regional, integrando a un gran número de poblaciones indígenas a las actividades productivas y acercándoles los servicios que la *sociedad mayor* ofrecía en salud y educación. Al mismo tiempo, la misión generó dependencias de bienes a los que estos nativos eran ajenos, fomentando, al igual que otros grupos sociales asentados en la Amazonía, su progresiva dependencia a la sociedad nacional, acelerando el proceso de incorporación del pueblo asháninka a una dinámica mayor, de una economía regional y nacional, rompiendo, aunque no formalmente, el monopolio en las relaciones existente entre las misiones católicas en la Amazonía y el Estado<sup>261</sup>.

La aculturación de los indígenas y su inserción dentro del espacio económico regional, reformulando los conceptos tradicionales de reproducción económica basado en grupos familiares extendidos, en favor del individualismo y

---

<sup>260</sup> Además de los puneños movilizados por la institucionalidad adventista para desempeñarse como obreros en la selva central, se reconoce la presencia de alrededor de 100 familias aymaras, en su gran mayoría adventistas, que fueron contratadas, a manera de enganche, para trabajar en las plantaciones cafetaleras de la Colonia del Perené, entre las décadas de 1920 y 1930. Fue un enganchador adventista, Samuel Condori, quien utilizó el propio discurso religioso para favorecer el desplazamiento de los aymaras hacia la selva central, identificando esta movilización como un *éxodo* «hacia la tierra de la que fluye leche y miel». De cualquier modo, muchas de estas familias permanecieron en el valle y, a través de su influencia, se promovió el adventismo entre los nativos, doctrina asumida esta vez «a la manera aymara». Sobre ello, es posible que una investigación posterior permita dilucidar aspectos relativos a la cosmovisión aymara asumidos por los asháninkas dentro de la actividad evangélica de estos misioneros altiplánicos.

<sup>261</sup> Es importante señalar que las relaciones entre el Estado y las agrupaciones religiosas no católicas en la Amazonía, a partir de una política integracionista y desarrollista, recién son tomadas en cuenta desde el arribo del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), casi treinta años después del inicio del proyecto misionero adventista en la región. Sobre este punto, véase: Stoll, David, *¿Pescadores de Hombres o fundadores de un imperio?*, Lima, Desco, 1985.



la preferencia de una economía en base a la familia nuclear, son aspectos característicos de la influencia adventista sobre la sociedad asháninka. La transformación de los patrones económicos fue promovida incisivamente por los misioneros, desde la movilización de nativos como mano de obra en las plantaciones de la Colonia del Perené entre las décadas de 1920 y 1940, en el comercio de *shiringa* y *achiote* para el mercado local de Puerto Bermúdez, en el Pichis y en la comercialización de frutales y cafetales en el Perené, notable desde la década de 1960.

Durante mucho tiempo, los misioneros desempeñaron el rol de intermediarios entre los nativos y los agentes mercantiles, recibiendo el sueldo por el trabajo de los nativos en las plantaciones locales y el pago por los productos comercializados. En la práctica, estos ingresos deberían permitir a los indígenas pagar por los diferentes gastos ocasionados en la misión: el sueldo de los maestros de la escuela, los útiles escolares y las medicinas que eran enviadas desde Lima, la compra de víveres y herramientas, así como para el pago de diezmos y ofrendas exigidas por la organización adventista.

Por último, la misión asimilaba dentro de su organización a una serie de jóvenes capaces de colaborar en la labor misionera: misioneros nativos, ayudantes, cocineras, traductores, jornaleros para abrir trochas, limpiar el campo de aterrizaje y sembríos para el sostenimiento de la familia del misionero, mensajeros, conductores para las balsas y el traslado de viajeros, etc. En la mayoría de los casos, estos *trabajadores de la obra* recibían un sueldo –claro está, una suma ínfima en comparación al ingreso de los misioneros extranjeros–, pero que iniciaba, de alguna manera, el proceso de diferenciación al interior de la sociedad nativa, hasta este momento, «igualitaria»<sup>262</sup>.

---

<sup>262</sup> El acceso de algunos individuos a ingresos monetarios por su desempeño personal (maestros, agentes de salud, intermediarios con ONGs) es un hecho destacado por la mayoría de estudios antropológicos actuales como la principal causa de la creciente diferenciación al interior de la sociedad indígena amazónica.

Fuera del aspecto económico, la misión influyó decisivamente en la transformación de diferentes aspectos de la cultura tradicional indígena, desde los hábitos de consumo, marcados por una serie de normas proscriptivas establecidas por la moral adventista, el tipo de asentamiento nuclear de la estación misionera frente al asentamiento disperso –tradicional en las sociedades indígenas amazónicas–, el énfasis en el individualismo y el “progreso” de la familia nuclear frente al grupo extendido, la racionalización en el uso del tiempo y las actividades cotidianas –organización del día en horarios para dedicarlos a los servicios religiosos, a comer, a la escuela, al trabajo–, la “monetarización” de la economía de las misiones, además del hecho de la conversión de una religiosidad indígena hacia un cristianismo protestante, escatológico y fundamentalista, como se define, a sí mismo, el adventismo.

5.-

Se entiende que el proyecto misionero excede el interés pastoral-evangélico, en la medida que se presenta como un agente civilizatorio muy destacable dentro de los discursos políticos que abogan por la peruanización del *Oriente* y las poblaciones nativas. Además de una moral ascética, propia del discurso adventista, también se halla presente una interpretación de la modernidad, entendida en relación al progreso de los pueblos, la modernización y desarrollo de la tecnología, hecho que ha sido entendido por algunos sectores del Estado como funcional y positivo agente de civilización entre las poblaciones indígenas marginales<sup>263</sup>.

Asimismo, la misión adventista otorgó al Estado mecanismos reales de penetración y de dominio territorial y social en la región del Perené, Pichis y, en alguna medida, en el Gran Pajonal. Este hecho es claramente percibido una vez que la misión adventista se inserta dentro del proceso de integración amazónica por medio del servicio aéreo civil, con la instalación de una pista de aterrizaje en la estación de Sutziki (1932), cuya construcción y mantenimiento estuvo a cargo de

---

<sup>263</sup> Este sentido de modernidad puede ser entendido también desde la interpretación escatológica del adventismo: la necesidad de universalizar la cultura cristiana antes del *fin de los tiempos*.

los nativos conversos; proceso del cual también serán partícipes los misioneros franciscanos, desde su misión de Puerto Ocopa, y los misioneros de Alianza Cristiana y Misionera, establecidos en Cahuapanas, en el bajo Pichis<sup>264</sup>. Así, durante la primera mitad del siglo XX, ante la inexistencia de rutas terrestres que permitiesen el recorrido por el Perené –a excepción de la abierta por los franciscanos en el bajo Perené–, la misión adventista aparece como el único agente *civilizado* dentro de estas regiones, situación de la que eran concientes las autoridades políticas y militares regionales. Esta apreciación puede corroborarse durante el Conflicto con Colombia en 1932, cuando se utilizó la pista de aterrizaje de la misión de Sutziki como base militar, a fin de acondicionar los aviones terrestres y convertirlos en hidroaviones, adaptación luego de la cual eran enviados a la frontera.

6.-

Asumimos que la actividad misionera adventista ha intervenido decisivamente en la transformación de los modelos de liderazgo político y religioso tradicional asháninka –predominio de los maestros y misioneros nativos sobre los líderes tradicionales, sean los jefes familiares y shamanes–. La formación recibida en las estaciones y escuelas misioneras habrá de fomentar un nuevo tipo de liderazgo que, con los años, influirá decisivamente en la organización de las futuras federaciones y congresos indígenas, además de orientar un nuevo tipo de relación de la sociedad asháninka con el Estado.

Fuera de las especificidades propias del proceso histórico de la sociedad asháninka del Pichis, la dirigencia indígena de este valle basa su legitimidad, en gran medida, en las mismas formas de legitimación del liderazgo indígena que se reproducen en el resto de nuestra Amazonía (Ansión, Diez y Mujica, 2000: 13-24). Hay un interés constante en “hacer obra”, que se presenta como una manifestación del “buen gobierno”. Este hecho demuestra la capacidad del

---

<sup>264</sup> Los misioneros de ACM llegaron a Puerto Bermúdez hacia 1925, estableciendo en Cahuapanas un centro misionero para nativos asháninkas, con una capilla y una escuela.

dirigente para mover influencias externas y negociar para conseguir el apoyo y la concertación<sup>265</sup>. Tiene capacidad de conciliación en los conflictos, son requeridos a fin de solucionar problemas familiares y comunales, relacionados en parte a los cambios que se originan al interior de la sociedad nativa a partir del proceso de modernización presente en la región.

La totalidad de los líderes con los que pudimos compartir experiencias en el Pichis, cumplen con las características de los nuevos liderazgos indígenas emergentes: tienen dominio técnico y experiencia, puesto que han participado, de un lado dentro del proyecto educativo fomentado por la iglesia adventista, como en los programas reformistas del SINAMOS en la década de 1970. Asimismo, en todos los casos “han salido” de su comunidad, ya sea movilizados al servicio militar obligatorio, en otros como parte de la actividad misionera, como funcionarios estatales y todos en su juventud como cosechadores “golondrinos” en otros valles de la selva alta, que se reconocen como “más adelantados”, como Chanchamayo o Satipo.

7.-

En el sentido de la conversión adventista, encontramos que al interior de las agrupaciones ahsáninkas ha ocurrido un proceso de hibridez religiosa, en el cual las doctrinas y normas de comportamiento promovidas por las misiones no han impedido que una serie de prácticas religiosas tradicionales hayan mantenido vigencia dentro de la vida cotidiana de los creyentes hasta la actualidad. Es imposible que el adventismo haya podido ser asumido por los asháninka sin haber entrado en un lento proceso de asimilación, lo que a la larga, permitiría la aceptación (al menos formalmente), de gran parte de sus creencias y normas proscriptivas.

---

<sup>265</sup> En este caso para mostrar la influencia que ejerce el dirigente dentro de las grandes organizaciones y financieras dedicadas a desarrollar proyectos en la Amazonía peruana.

Sobre ello, los testimonios indican la visibilización/reaparición de prácticas rituales y costumbres “tradicionales” en situaciones especiales de crisis, tanto en el plano comunitario –como el descrito por Flores Vidal en las misiones de Nevati y San Pablo–, como en el plano personal. Si bien muchas veces pasa inadvertido, este hecho –que ha sido continuamente criticado por los misioneros y maestros adventistas como manifestación del estado de naturaleza o dominio del demonio en el que viven los neófitos asháninkas–, ha resurgido en diversos contextos de la historia reciente, sea dentro de etapas de crisis social (enfermedad, violencia política, retraimiento a causa de la colonización) y en otras, por influencia de otros agentes sociales críticos del adventismo y el sentido alienante de la práctica misionera.

Esta propuesta parecería discutible, sobre todo para la antropología y sociología confesional católica, que sigue considerando a los movimientos cristianos evangélicos y adventista como sectas (en el sentido weberiano), tipificados de esta manera por su dogmatismo ideológico. Bajo este supuesto, el desacato de la norma o moral religiosa significaría un quiebre que conllevaría a una nueva fragmentación del grupo religioso. Sin embargo, nuestro trabajo defiende la existencia de manifestaciones híbridas dentro del comportamiento religioso asháninka, al interior del cual se han mantenido expresiones rituales tradicionales de manera más o menos evidentes, sin que ello signifique un desligamiento con la iglesia.

Desde la década de 1970, una serie de líderes formados dentro de las misiones empezaron a marcar su distancia con la institucionalidad adventista y empezaron a promover la recuperación de muchas de las prácticas que se venían “perdiendo” a causa de la aculturación religiosa, como el consumo del mazato, las prácticas de curanderismo por el uso de fitotrópicos como el ayahuasca y los bailes tradicionales. Es de destacar que, sin embargo, las críticas y reflexiones que surgen desde estos líderes, no ha significado, en el nivel personal, un rompimiento con la “nueva fe”, a la que la mayoría de ellos siguen adscritos.

Sin embargo, muchas veces la incapacidad de percibir este hecho de parte de los misioneros, originó una fuerte presión cultural sobre los asháninkas, quienes debían asumir, aleatoriamente, diversa influencia cultural foránea y rechazar la cultura propia, constantemente desprestigiada por el propio discurso religioso adventista. Este hecho ha fomentado la confrontación entre la institución eclesial y la feligresía que responde a un discurso identitario de carácter étnico.

# Fuentes y material bibliográfico

## **Archivos y fondos consultados**

### ***Archivo de la Presidencia de la Asociación Peruana Unión, Lima***

Archivo de Actas de la Misión Peruana  
(Misión Andina Central) [(AMP), 1920-80]

Archivo de Actas de la Unión Incaica  
(Unión Peruana) [(AUI), 1920-80]

Archivo de Actas de la Misión Alto Amazonas  
(Misión del Oriente Peruano) [(MAM), 1932-70]

### ***Archivo de Actas de la Misión de Nevati***

Libro de Actas de la Iglesia Adventista de Redención Nevati  
(Agrupación de parcelarios Redención Nevati, 1981-1987)

### ***Archivo de Actas de la Misión de Marankiari***

Libro de Actas de la Junta Escolar de Marankiari (1960-1990)  
Libro de Actas de la Junta Directiva de la Iglesia de Marankiari (1980-1990)

### ***Hemeroteca del Centro White, Universidad Peruana Unión, Ñaña***

The Advent Review and Sabbath Herald  
[RH, 1922-70]

South American Bulletin  
[SAB, 1930-50]

La Revista Adventista  
[RA, 1930-70]

The Signs of the Times  
[ST, 1960-1965]

The Church Officer's Gazette  
[COG, 1935-1949]



## Memorias y crónicas de misioneros adventistas

Bullón Paúcar, Alejandro

*Él nos amaba. La aventura misionera de Stahl entre los Campa*, Ed. Unión, Lima, 1999 [1976]

Castillo, Eduardo

*Un pequeño éxodo Campa*, inédito, Pucusana, 1971

Flores Vidal, Ricardo

*Fue dicho: «De este fruto no comeréis»*, Ed. Unión, Lima, 2006

Herdon, Booton

*El Séptimo Día*, Casa Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1958

Larsen, Bent Axel

*Anna and Bent. Adventurers for God*, Pacific Press Publishing Ass., Mountain View – California, 1979

Muir, Wellesley

*El hombre que saltó de las nubes*, Review and Herald P.A., New York, 2000

Neuendorff, Sigfried

*Del Rin al Amazonas, Aventuras misioneras en tierras incaicas*, Ed. Unión, Lima, 2005

Pérez Marcio, Manuel F.

*Los hijos de la selva*, Casa Editora Sudamericana, Buenos Aires, 1953

Ramos Gago, Juan Próspero

*El comienzo de la Obra Misionera Adventista en la Selva Peruana*, Ed. Unión, Lima, 2005

Stahl, F.A.

*In the Land of the Incas*, Pacific Press Publishing Association, Mountain View – California, 1920.

\_\_\_\_\_ *In the Amazon Jungles*, Pacific Press Publishing Association, Mountain View – California, 1932

Spicer, William A.

*Our story of Missions*, Pacific Press Publishing Association, Mountain View – California, 1921

## Entrevistas e historias de vida

Merling Alomía Bartra

Agosto 12 / 2007

Teólogo adventista. Ex rector de la Universidad Peruana Unión.

Manasés Arce Shinañi

Marzo 29 / 2005

Antiguo maestro asháninka en el Perené.

Miembro de la C.I.A. de Marankiari Bajo, en el distrito de Perené, provincia de Chanchamayo.

Margarita Benavides M.

Febrero 10 / 2006

Antropóloga especialista en temas de selva central. Directiva del Instituto del bien Común (IBC).

Alejandro Bullón Paúcar

Julio 20 / 2004

Teólogo adventista. Antiguo misionero en el Perené (1972-1974).

Enrique Casanto Shingari

Marzo 15 / 2005

Pintor y educador asháninka.

Miembro de la CC.NN. de Kivinaki, en el distrito de Pichanaki, provincia de Satipo.

Miembro del Seminario de Historia Rural Andina de la UNMSM.

Rubén Castillo Anchapuri

Enero 24 / 2005

Educador y médico adventista. Hijo del antiguo maestro puneño de Sutziki, Eduardo Castillo.

Benjamín Cotrado Mosquera

Marzo 26 / 2005

Colono puneño establecido en Pampa Silva, distrito de Perené.

Marcos Cruz Santos

Julio 13 / 2005

Educador y político asháninka asentado en Puerto Bermúdez. Al momento de la entrevista, teniente alcalde de Puerto Bermúdez.

Abraham Gaspar Calderón

Julio 14/ 2005

Dirigente asháninka y miembro de la CC.NN. de Nuevo Nevati.

Antiguo maestro y misionero adventista formado en Nevati.

Adolfo Gutiérrez Marín

Marzo 7 / 2005

Antiguo miembro de la misión de Sutziki en el Perené.

Antiguo dirigente de la CC.NN. de Churingaveni, en el distrito de Pichanaki, provincia de Satipo.

Misael Mendoza Ucayali

Julio 13 / 2005

Dirigente asháninka originario de Nevati. Antiguo presidente de ANAP.

Alfonso Paulino López

Marzo 28 / 2005

Antiguo maestro y misionero asháninka en el Perené

Miembro de la C.I.A. de Marankiari Bajo, en el distrito de Perené.

Vicente Paulino

Julio 18 / 2005

Antiguo maestro y misionero asháninka en la misión de Loma Linda, entre los yáneshas del Palcazu, provincia de Oxapampa.

Miembro de la CC.NN. de Nuevo Nevati, en el distrito de Puerto Bermúdez, provincia de Oxapampa.

Carlos Pérez Shuma

Julio 22 / 2005

Antiguo miembro de la misión de Sutziki, en el Perené

Antiguo Maestro y misionero asháninka adventista.

Miembro de la CC.NN. de Quirishari, en el distrito de Puerto Bermúdez, provincia de Oxapampa.

**Fuentes editas no adventistas**

Wavrin, Marquéz de

*A travers les forêts de l'Amazone du Pacifique a l'Atlantique*, Ed. Payot, Paris, 1943

Clark, Leonard,

*The rivers ran East*, Funk and Wagnalls Company, 6º Ed., New York, 1953

Ivanoff, Catalina,

*Un romance en San Ramón de Pangoa*, Ed. Propsa, Lima, 1969

Del Guidice, José,

*La iniciación y otros cuentos*, Asociación Peruano-Japonés, Lima, 1994

Casanto Shingari, Enrique y M. Belén Soria

*Cuentos Asháninka del Perené*, Seminario de Historia Rural Andina, UNMSM, Lima, 2001

Kuczynski Godard, Máxime

*La Colonia del Perené y sus problemas médico-sociales* (1º, 2º y 3º Memoria), Ed. La Reforma Médica, Lima, 1939

\_\_\_\_\_ *La vida en la amazonía peruana: observaciones de un médico*, UNMSM, Lima, 2004

## Bibliografía

Alomia Bartra, Merling

*Origen y Trayectoria histórica de la libertad religiosa en el Perú*, inédito, Lima, 2003

\_\_\_\_\_  
“Comienzos de la obra educativa Adventista”, en: *Theologika*, Vol. 1, N °1, Ed. Unión, Lima, 1983, pp. 97-135

Ansión, Juan; Alejandro Diez y Luis Mujica (editores)

*Autoridad en espacios locales. Una mirada desde la antropología*, PUCP, Lima, 2000

Apaza, Pablo

*Los Adventistas y la educación del indio en Puno*, Tesis de Segunda Especialización, UNMSM, Lima, 1948

Aranda De los Ríos, Ramón

*Marankiari: una Comunidad Campa en la Selva Peruana*, Departamento de Investigaciones Histórico-Sociales UNMSM, Lima, 1978

Aranda de los Ríos, R. y Carmela Sotomayor Roggero

*La penetración religiosa en los campas*, Departamento Académico de Ciencias Sociales, UNMSM, Lima, 1979

Armas Asín, Fernando

“Diversidad religiosa y complejidad socio-política. Un estudio introductorio al campo religioso en el Perú actual”, en: Armas, F., C. Arburto, J. Fonseca y J. Ragas (eds.), *Políticas divinas: Religión, diversidad y política en el Perú contemporáneo*, IRA - PUCP, Lima, 2008, pp. 11-54.

\_\_\_\_\_  
*Liberales, protestantes y masones. Modernidad, tolerancia religiosa. Perú, siglo XIX*, CBC / PUCP, Lima, 1998.

Barclay, Frederica

*La Colonia del Perené: Capital inglés y economía cafetalera en la configuración de la región de Chanchamayo*, CETA, Iquitos, 1989

\_\_\_\_\_  
*El nacimiento de una región. La colonia del Perené y su impacto sobre la región de la selva central*, en: *Amazonía Indígena*, Año 5, N° 10, 1985, pp. 3-10

Bastían, Jean-Pierre

*La Mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, FCE, México, 1997

\_\_\_\_\_ *Protestantismo y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, FCE, México, 1994

Benavides, Margarita

“Autodefensa asháninka, organizaciones nativas y autonomía indígena”, en: *Perú: el problema agrario en debate*, SEPIA IV, SEPIA / UNAP, Lima, 1992, pp. 539-59

\_\_\_\_\_ *“Autodefensa asháninka en la selva central”*, en: *Amazonía Indígena*, Año 11, N° 17-18, 1991, p. 50-60

\_\_\_\_\_ *“Levantamiento de los asháninka del río Pichis. ¿Organización nativa contra la guerrilla del MRTA?”*, en: *Página Libre*, julio 11 de 1990, pp. 11-13

Bodley, John H.

“Supervivencia Tribal en la Amazonía”, en: *Amazonía Indígena*, Año 1, N° 3, Lima, 1980, pp. 9-13

\_\_\_\_\_ *“A transformative movement among the Campa Indians of Eastern Peru”*, en: *Anthropos*, n° 67, Friburgo. 1972, pp. 220-228

Brown, Michael F.

"Beyond Resistance. Comparative Study of Utopian Renewal in Amazonia", en: *Amazonian Indians from Prehistory to the Present*, University of Arizona Press, 1994, pp. 287-310

\_\_\_\_\_ *"Movimientos Mesiánicos de la Amazonía. Una bibliografía comparada"*, en: *Amazonía Peruana*, Tomo X, n° 19, 1990, pp. 99-110

Brown, Michael y Eduardo Fernández

*Guerra de sombras. La lucha por la utopía en la selva peruana*, CAAAP/CAEA, Lima, 2001

Cano, Ginette; Neufeldt, Karl y otros

*Los nuevos conquistadores. El Instituto Lingüístico de Verano en América Latina*, CEDIS/FENOC, Quito, 1981

Casanto Shingari, Raúl

“25 años de experiencia organizativa en la sociedad asháninka del Perené”, en: J.M. Arroyo y J. Gasché (eds.) *Balances amazónicos, enfoques antropológicos*, CIPA, Iquitos, 1985, pp. 225-237

CENCIRA

*Diagnóstico socioeconómico de las Cuencas de los Ríos Palcazú – Pichis*, Lima, 1974

Chaumeil, Jean Pierre

“ ‘Les nouveaux chefs...’. Pratiques politiques et organisations indigènes en Amazonie péruvienne”, en: *Problèmes d’Amérique Latine*, N° 96, 1990, pp. 93-113

Chirif, Alberto

“25 años de política de desarrollo rural en la amazonía peruana y sus representaciones en las sociedades indígenas de la región”, en: J.M. Arroyo y J. Gasché (eds.) *Balances amazónicos, enfoques antropológicos*, CIPA, Iquitos, 1985, pp. 171-223

\_\_\_\_\_ “Los Congresos de las comunidades nativas: el inicio de la participación”, en: *Participación*, Año III, N° 5, 1974

De la Torre López, Arturo

“«La más rigurosa secta de nuestra religión»: la Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal”, en: Manuel Marzal (comp.) *Religiones Andinas*, Ed. Trotta, Madrid, 2005, pp. 311-57

Denevan, William

“Campa Subsistence in the Gran Pajonal, Eastern Peru”, en: *Actas del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas*, Lima, 1972, pp. 161-79

Elick, John W

*An ethnography of the Pichis Valle Campas of Eastern Peru*, Ph. Dissertation, University of California, microfilm, 1969

Espinosa de Rivero, Oscar

*Ethnic Political Organizations of the Peruvian Amazon Region: the Yánesha and Asháninka Cases*, inédito, Lima, 1997

\_\_\_\_\_ “El pueblo asháninka y su lucha por la ciudadanía en un país pluricultural”, en: *Derechos humanos y amazonía peruana*, CAAAP-APEP, Lima, 1996, pp. 77-132

\_\_\_\_\_ *Rondas campesinas y nativas en la Amazonía Peruana*, CAAAP, Lima, 1995

Fernández, Eduardo

*Para que nuestra historia no se pierda*, CAAAP, Lima, 1986

Fernández, E. y M. Brown

*Guerra de Sombras. La lucha por la utopía en la Amazonía Peruana*, CAAAP-CAEA, Lima, 2001

Fonseca, Juan

“Protestantismo, indigenismo y mundo andino”, en: *Allpanchis*, Año XXXVI, n° 65, 2005, pp. 33-55

\_\_\_\_\_. *Misioneros y civilizadores. Protestantismo y modernización en el Perú (1915-1930)*, PUCP, Lima, 2002

García Jordán, Pilar

*Cruz y arado, fusiles y discursos. La Construcción de los orientes en el Perú y Bolivia 1820-1940*, IFEA / IEP, Lima, 2001

\_\_\_\_\_. "Reflexiones sobre el Darwinismo Social. Inmigración y colonización. Mitos de los grupos modernizadores peruanos (1821-1919)", en: *Bull. Inst. Études Andines*, n° 21, Lima, 1992, pp. 961-975

Gutierrez Neyra, J.

*Los que llegaron después. Estudio del impacto de las denominaciones religiosas no católicas en Iquitos*, CETA, Iquitos, 1992

Hazen, Dan Chadin.

*The Awakening of Puno: Government policy and the Indian problem in Southern Peru*, Ph. Dissertation, Yale University, microfilm, 1974

Hickman, John M.

*Los aymara de Chinchera, Perú: persistencia y cambio en un contexto bicultural*, Instituto indigenista interamericano, México, 1975

Huayllara, Julio

“Realidades y reflexiones sobre el crecimiento de la Población Adventista en la Unión Incaica”, en: *Theologika*, Vol. I, n° 1, Ed. Unión, Lima, 1983. pp 79-94

Hvalkof, Soren

“El Drama del Gran Pajonal”, en: *Amazonía Indígena*, Lima, Año 7, N° 13, pp. 3-10

Julcarima Álvarez, Gerson

“El ciudadano evangélico”, en: *Socialismo y Participación*, N° 100, enero 2006, pp. 149-172.

Kessler, Jean B.

*Historia de la Evangelización en el Perú*, Ed. El Inca, Lima, 1987

Klarén, Peter

*Nación y sociedad en la historia del Perú*, IEP, Lima, 2004.

La Serna Salcedo

“Reflexiones sobre la presencia asháninka en la selva central peruana”, en: *Políticas divinas. Religión, diversidad y política en el Perú contemporáneo*, Fernando Armas, Carlos Aburto y otros (eds.), PUCP, Lima, 2008., pp. 67-95.



\_\_\_\_\_ Misiones, modernidad y civilización de los “salvajes”. Reconstrucción histórica del proyecto misionero adventista entre los asháninka de la selva central peruana (1920-1948), Tesis para optar el Título de Historia, UNMSM, 2007

\_\_\_\_\_ “Proyecto misionero y emergencia del nuevo liderazgo nativo en las experiencias organizativas asháninka de la selva central peruana”, en: *Theologica*, Vol. XX, Nº 2, 2005, 220-270.

\_\_\_\_\_ Misioneros, liderazgo asháninka y conflicto social en la selva central. Los adventistas frente al levantamiento armado del MIR”, en: *Boletín de Estudios Amazónicos*, Año 1, Nº 1, UNMSM, 2005, pp. 49-57.

Manrique, Manuel

*La Peruvian Corporation y la Selva Central*, CIPA, Lima, 1982

Marín Gonzáles, José

"Los protestantes y los indígenas: Estado y misiones en la selva peruana", en: *Ibero-Americana Nordic Journal of Latin American Studies*, Vol. XIX, nº 2, Stockholm, 1989, pp. 19-45

Marzal, Manuel S.J.

*Los Caminos Religiosos de los migrantes en la Gran Lima*, PUCP, Lima, 1988

Mora, Carlos

*Diagnóstico socioeconómico de las cuencas de los ríos Palcazú y Pichis*, Centro de Capacitación e Investigación para la Reforma Agraria, Lima, 1974

Narby, Jeremy.

*Visions of Land: The ashaninka and resource development in the Pichis Valley in the Peruvian Central Jungle*, Ph. Dissertation, Stanford University, microfilm, 1989

\_\_\_\_\_ "El Banco Agrario y las comunidades asháninkas del Pichis: el crédito promocional para productores nativos", en: *Amazonia Indígena* Nº 12, 1986, pp.14-21

Ortíz, Dionisio (OFM)

*El Perené. Reseña histórica de una importante región de la Selva peruana*, Ed. San Antonio, Lima, 1978

\_\_\_\_\_ *Chanchamayo: una región de la selva del Perú*, 2 tomos, Ed. Salesiana, Lima, 1969

Ortmann, Dorothea.

*Ciencias de la Religión en el Perú*, Fondo Editorial UNMSM, Lima, 2002

Rénique, José Luis.

*La Batalla por Puno*, conflicto agrario y nación en los andes peruanos, IEP/CEPES, Lima, 2004

Rojas Zolezzi, Enrique

*Los Ashaninka un pueblo tras el bosque*, PUCP, Lima, 1994

San Román, Jesús (OSA).

*Perfiles Históricos de la Amazonía Peruana*, CETA / CAAAP / IIAP, Iquitos, 1994

Santos, Fernando.

“San Cristóbal en la Amazonía: Colonialismo, violencia y hechicería infantil entre los arahuacos de la selva central del Perú”, en: *Anthropologica*, Año XXIII, N° 23, 2005, pp. 43-80

\_\_\_\_\_ “El enemigo interno; hechicería infantil, insurgencia y los males de la modernidad en la Amazonía peruana”, en: *Revista Andina*, N° 36, 2003, pp. 161-192

\_\_\_\_\_ *El Poder del amor. Poder, conocimiento y moralidad entre los Amuesha de la Selva Central del Perú*, Abya-Yala/CAAAP, Quito, 1994

Santos, Fernando y Frederica Barclay

*Órdenes y Desórdenes en la Selva Central. Historia y economía de un espacio regional*, IEP/IFEA/Flacso-Ecuador, Lima, 1995

Stoll, David

*¿Pescadores de hombres o fundadores de un imperio?*, DESCO, Lima, 1985

\_\_\_\_\_ “¿Qué hacer con el ILV?”, en: *Amazonía Indígena*, Año 7, N° 13, Lima, 1987, pp. 3-6

Smith, Richard Chase

*Las comunidades nativas y el mito del gran vacío amazónico. Un análisis de la planificación para el desarrollo en el PEPP*, AIDSESEP/Cultural survival Inc., Lima, 1983

Swenson, Sally y Jeremy Narby

“Poco a poco, cual si fuera un tornillo: el programa de integración indígena del Pichis”, en: *Amazonía Indígena*, Año 5, N° 10, 1985, pp. 26

Ströbele-Gregor, Juliana

*Indios de piel blanca. Evangelistas fundamentalistas en Chuquyiyawu*, Ed. Hisbol, La Paz-Bolivia, 1989

Teel, Charles

"Las raíces radicales del adventismo en el Altiplano peruano", en: *Allpanchis* n° 33, Inst. Pastoral Andino, Cusco, 1989

Torre López, Fernando

"Fenomenología religiosa de la tribu anti o campa", En: *Folckore Americano*, N° 14, Lima, 1966

Varese, Stefano.

*La Sal de los Cerros*, Ed. Retablo de Papel, Lima, 1973

Vega, Ismael

"Entre guerreros y concertadores: la cultura de los líderes indígenas de la Amazonía". En: Ansión y otros (eds.), *Autoridad en espacios locales. Una mirada desde la antropología*, PUCP, Lima, 2000

Veber, Hanine

"the production of a «Black Hole» in Western Amazonian Ethnography", en: *Current Anthropology*, Vol, 44, N° 2, 2003, pp. 183-211

Viera Rossano, J. Carlos.

*Los Adventistas del Séptimo Día en América Latina: inicios, crecimiento y desafíos*, Th. Doctor of Missiology, Fuller Theological Seminary School of World Mission, 1993.

\_\_\_\_\_ *La Iglesia y el Mundo*, Ed. SALT, Buenos Aires, 1990

Villasante Cervello, Mariella

*Impacto del sistema de habilitación y enganche en la organización comunal y familiar de Betqania, comunidad nativa campa asháninka – río Tambo (Junín)*, Tesis para optar el Título en Antropología, PUCP, 1983

Wearner, Robert G.

*An Adventist people movement in Peru. F.A. Stahl's Contribution*, Th. Master of Theology, Andrews Adventist University, 1972

Weiss, Gerald

*Campa cosmology. The world of a forest tribe in South America*, Anthropolical papers of the American Museum of Natural History, New York, 1975

"Campa Cosmology", en: *Actas y Memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas*, Lima, 1972, pp. 189-206

Whitefield, A.

*Origin and History of Seven Day Adventist. A revision of the books captains of the Host and Christ's Last Legion, Vol. IV, Review and Herald Publishing Association, Washington D.C., 1962*

# Anexos

## Anexo 1

**Subvención estatal de las escuelas indígenas adventistas del Perené (1964)**

Ministerio de Educación Pública  
Sr. Director de la escuela Marankiari  
Lima, 29 de agosto de 1964.

Resolución Directorial N° 18391, del 29 de agosto de 1964<sup>266</sup>.

Se resuelve:

Gírese un libramiento a la orden de cada una de las siguientes escuelas particulares y parroquiales de marzo a diciembre del presente año<sup>267</sup>:

... (Entre otras)

1. Escuela "Marankiari", en Tarma, al mes s/. 1,800.00, al año s/. 18,000.00, por 35 alumnos.
2. Escuela "Yurinaki"<sup>268</sup>, en Tarma, al mes s/. 1,400.00, al año s/. 14,000.00, por 35 alumnos.
3. Escuela "Churingaveni", en Tarma, al mes s/. 1,720.00, al año s/. 17,200.00, por 43 alumnos.
4. Escuela "Alto Oviriki"<sup>269</sup>, en Tarma, al mes s/. 1,200.00, al año s/. 12,000.00, por 30 alumnos.
5. Escuela "Incarioso de Metraro"<sup>270</sup>, en Tarma, al mes s/. 1,080.00, al año s/. 10,800.00, por 27 alumnos.

Firma

**Benjamín A. Murillo**

Jefe de la Unidad de Coordinación de Escuelas  
Fiscalizadas y Planteles Particulares.

<sup>266</sup> Documento archivado en la dirección del colegio particular adventista "Eben Ezer" de Marankiari.

<sup>267</sup> Las cifras están expresadas en soles de oro.

<sup>268</sup> Escuela de "Yurinaki", hace referencia a la comunidad adventista de Alto Yurinaki, que en ese tiempo tenía como jefe a Juan Jacinto Esperana.

<sup>269</sup> Escuela de "Alto Oviriki" hace referencia a la comunidad adventista de Incariado.

<sup>270</sup> Este fue un error de la profesora adventista Nidia Garaycochea. Al hacer la solicitud para la subvención de las escuelas, confundió los nombres de las escuelas de Metraro de Incariaro. "Incarioso de Metraro" se refiere a la comunidad de Mariscal Cáceres-Metraro.

## ANEXO 2

**Plan educativo escuelas de la selva (Nevati)**

Considerando que las escuelas de la selva se están sosteniendo casi únicamente con donativos de amigos de los misioneros de aquellas regiones y funcionando sobre una base incierta e insegura ya que cuando estos misioneros salgan de sus territorios los donantes también habrán terminado y a fin de establecer en estos lugares escuelas de sostén propio, fue

Votado, recomendar:

a) Que cada escuela establezca una chacra propia debiendo proporcionarse la plantación, debidamente dirigida, de maní, arroz, menestras y otros productos vendibles y sobretodo de larga producción como la goma, frutales, recordando que anteriormente se ha hablado de tales sembríos.

b) Convertir la Escuela de Nevati en una Escuela de Entrenamiento. Esta escuela tendría seis años de primaria y TRES años de Normal con enseñanza técnica y agropecuaria, para formar los futuros maestros de esta enorme región abandonada y olvidada puesto que debemos entrar a la selva con maestros preparados.

c) Establecer en Nevati un taller de CARPINTERÍA permanente donde los alumnos de la sección profesional puedan fabricar los muebles para todas las escuelas de la región.

d) Concentrar en Nevati a todos los alumnos de todas las demás escuelas (25) para cursar el 4° y 5° años y poner dos buenos maestros para estas dos secciones. La Escuela de NEVATI debería tener por lo menos cuatro maestros preparados fuera de las profesores de la sección vocacional.

e) Que las escuelas de Nevati como las de Unini sean escuelas gratuitas puesto que todos los alumnos deberán trabajar en la chacra de la Escuela para proveer sus alimentos y para costearse su enseñanza. Hay tanto terreno y habiendo tanta mano de obra (alumnos) se debe organizar las escuelas de tal modo que éstas se sostengan solas. Se debe proveer herramientas y una buena orientación y supervisión.

f) Tener cada año Escuela de Verano para todos los maestros y alumnos de la escuela normal, con una duración de dos a tres semanas comenzando en 1965, del 28 de marzo al 17 de abril.

Fuente: *Actas de la Unión Incaica*, Libro 11, Acuerdo 64 - 471. Dic 8 / 1964

## ANEXO 3

**Lista de maestros misioneros en el Perené (1950-72)**

Escuela de Marankiari	
Período	Maestro
1942 – 61	Mariano Chaiña Poma (unidocente)
1962	Abraham Véliz (director) Mariano Chaiña
1963 – 65	Remigio Arana Manrique (director) Mariano Chaiña
1966	Agripina Cayetano (directora) Mariano Chaiña
1967	Teófilo Maldonado G. (director) Mariano Chaiña
1968 – 69	Enrique Chahuares Mamani (director) Mariano Chaiña
1970	Mariano Chaiña

Escuela de Churingaveni	
Maestro	Período
Elsa / Ruth Salazar	1960
Manasés Arce	1961
Isaac Sánchez	1962-63
Manuel Olayabel	1964-65
Felix Parco	1966-67
Asilio (¿?)	1968-69
Cesáreo Mamani	1970-71



Lista de maestros de la escuela de Metraro (1953-72)	
Maestro	Período
Camaña Espíritu	1953-54
Florentina Flores (retirada) Samuel Condori	1955
Samuel Condori	1956
Ernesto Villegas	1957
Dato desconocido	1958-60
Hipólito Condori	1961
Espíritu Camaña	1962
Aquiles Alzamora	1964
Isaac Sánchez Véliz Félix Parco	1965
Félix Parco Elsa Salazar	1966
Dato desconocido	1967-69
Félix Parco	1970-72

*Fuente:* Fuente: Actas de la Misión Peruana, Libro II (1938-47), Libro III (1948-53), Libro IV (1949-52), *Actas de la Misión Peruana* (AMP) Libro V (1958-62), Libro VI (1963-66), Libro VII (1967-68), Libro VIII (1969-70), Archivo de Actas de la escuela particular adventista de Marankiari (1963-69), Zacarías Camaña (Entrevista Personal. Julio 21 del 2005), Félix Parco (Entrevista personal. Abril 6 del 2005), Manasés Arce (Entrevista personal. Marzo 29 / 2005), Elías Mesa Pedro (Entrevista personal. Abril 7 del 2005), Adolfo Gutiérrez (Entrevista personal. Marzo 7 del 2005).

## ANEXO 4

**Lista de misioneros y maestros en las estaciones del Pichis**

Estación de Belén (Nazaratequi)	
Director de la Misión	Período
Eduardo Castillo	1948-51

Estación de Belén (Nazaratequi)	
Maestro-misionero	Período
David Shingari	1948-51
Juan Ucayali	1948-51

Distrito Misionero de Nevati	
Director de la Misión	Período
John William Elick	1951-55
Alberto Ruíz	1956 ( <i>interino</i> )
Dwight (David) Taylor	1958-62
Marvin Fehrenbach	1963-66
Cline Johnson	1966-70
Clifford Port	1971-72
Augusto Doñez	1972-74

<b>Estación de San Pablo</b>	
<b>Maestro misionero</b>	<b>Período</b>
Eduardo Castillo	1950-52
Domingo Macuyama	1954-58
Bernabé Ruíz	1961
Abdías Caleb	1962
Félix Parco Macavilca Abdías Caleb	1963
Anselmo Cruz (asháninka)	<i>No data</i>

<b>Estación de Nevati</b>	
<i><b>Maestro de la Misión</b></i>	<i><b>Período</b></i>
Pablo Escobar	1952
Braulio Mamani Alberto Ruíz	1954
Víctor Castillo	1957-58
Atilio Ramírez	1959
Isaías Cisneros	1961
Isaías Cisneros Sila de Cisneros Segundo Macuyama	1962
Esther Gamarra del Pozo Domingo Macuyama Virgilio Román (asháninka)	1963
Félix Parco Macavilca	1964
Elizabeth Castillo Anchapuri Manuel Pascual (asháninka) Luis del Pozo	<i>No data</i>

*Fuente: Actas de la Unión Incaica (1948-74); Actas de la Misión Peruana (1948-63), Actas de la Misión Alto Amazonas (1963-74); Sigfried Neuendorff (2005); Félix Parco Macavilca (Entrevista personal. Mar 6 / 2005); Marcos Cruz Santos (Entrevista personal. Jul 19 / 2005);*

## ANEXO 5

**Las primeras escuelas misioneras adventistas en el Pichis**

Entre *circa* 1960-70 llegaron a establecerse alrededor de 20 escuelas misionales *satélites*, dependientes de la estación de Nevati, en toda la zona del Pichis-Palcazu. Casi todas ellas eran dirigidas por profesores nativos formados en Nevati y San Pablo. En 1972 todas estas escuelas habrían sido fiscalizadas por el Ministerio de Educación, manteniendo su carácter privado, solamente la escuela de Loma Linda y el colegio de Nevati.

Misiones-escuelas	Año de Apertura (aproximado)	Maestro-misionero fundador	Procedencia
Belén (Nazaratequi)	1948	Eduardo Castillo David Shingari	Sutziki
Loma Linda	1950	Vicente Paulino	Kimariaki
Nevati	1951	John Elick	Unión Incaica
San Pablo	1951	Eduardo Castillo	Sutziki
Puerto Victoria	1952	Manuel Gaspar	Nevati
Machurianiki (Valle Carhuas)	1964	Abraham Gaspar Espinoza	Nevati
Puerto Yarina	1962	Daniel Tovar	Nevati
Quirishari	1965	Carlos Pérez Shuma	Nevati
Miritiriani	1962	Augusto Mendoza	Nevati
Santa Isidora	1963	Daniel Tovar	Nevati
Santa Fe de Aguachine	1963	Augusto Mendoza	Nevati
San Pedro	1960	Ignacio Cahuanti	n.i.
San Juan de Jesús	1962	Domingo Macuyama	Puerto Bermúdez
Puerto Tucker	1963	Vicente Paulino	Kimariaki

Otras escuelas identificadas: Santa Isabel, Río Jordán, Miraflores, Cajonari, Paujil, Alvariño

Fuente:

Marcos Cruz Santos (*Entrevista personal*. Jul 19 / 2005); Abraham Gaspar (*Entrevista personal*. Jul 14 / 2005); Augusto Mendoza Shingari (*Entrevista personal*. Jul 21 / 2005); Javier Pascual Rojas (*Entrevista personal*. Jul 15 / 2005); *Actas de la Misión Peruana* (1948-63); *Actas de la Misión Alto Amazonas* (1964-70).

## ANEXO 6

**Escuelas misionera en la selva central**

Hacia 1974, dentro de su investigación de tesis doctoral, el profesor adventista Rubén Castillo hacía una descripción del estado de la educación adventista entre los asháninkas de la selva peruana. De sus resultados, destacamos la información otorgada sobre las escuelas misioneras en el Perené y el Pichis-Palcazu. Cabe destacar que ese mismo año, las escuelas adventistas de San Pablo y Ubiriki fueron fiscalizadas:

## CUENCA DEL PACHITEA (Pichis y Palcazu)

LUGAR	ALUMNOS	MAESTROS
NEVATI	80	3
SAN PABLO	105	3
SANTA ISABEL	30	1
LOMA LINDA (mixta asháninka y yánesha)	40	1
ISLA YARINA	35	1
SAN JUAN	40	1
MIRAFLORES	38	1

## CUENCA DEL PERENÉ

LUGAR	ALUMNOS	MAESTROS
MARANKIARI	86	2
CHURINGABENI	35	1
PUCHARINI (YURINAKI)	48	1
UBIRIKI	29	1

## GRAN PAJONAL E INMEDIACIONES

LUGAR	ALUMNOS	MAESTROS
PAUTI	25	1
JORDÁN	40	1

Fuente: Castillo. *La etnia campá y los problemas de su integración a la educación y cultura nacionales (...)* Tesis Doctoral en Educación, UNE, Lima, 1974.

## ANEXO 7

**El alumnado matriculado en la escuela de Marankiari  
(por sexos)**

Grado Año sexo	Transición		Primero		Segundo		Tercero		Cuarto		Quinto		Total	Total de padres de familia adventistas
	O	A	O	A	O	A	O	A	O	A	O	A		
1963	14	6	6	2	8	10	2	1	-	-	-	-	49	45
1964	4	5	7	2	3	2	7	9	7	2	-	-	48	46
1965	8	8	4	1	4	2	2	4	4	6	4	-	47	n.i.
1966	4	6	10	5	3	-	4	3	2	2	4	5	48	40
1967	6	4	4	4	8	4	3	-	4	3	2	1	43	36
1968	4	9	9	2	3	5	6	2	3	1	2	2	48	35
1969	7	9	5	8	4	2	1	3	3	4	5	1	52	36

O: Alumnos matriculados durante los dos semestres del año escolar.

A: Alumnas matriculadas durante los dos semestres del año escolar.

Fuente: Archivo de Actas de la escuela primaria particular adventista de Marankiari. Dirección del colegio adventista Eben-Ezer.

## ANEXO 8

**Oficialización de la escuela particular adventista de Marankiari**

Escuelas Particulares de la provincia de Tarma

Oficio n° 8115

Sr. Mariano Chaiña

Huancayo, 20 de octubre de 1964

Resolución Directorial n° 03455, 15 de octubre de 1965.

“(…) Visto el adjunto expedido, seguido por la personera de las escuelas Adventistas de la Misión Peruana Central, pidiendo que se expida una resolución que rectifique oficialmente el funcionamiento de la Escuela Particular que funciona en Marankiari, distrito de La Merced, y se nombra el presente personal docente; plantel que ya funcionó durante el año 1963 y que recibió una subvención otorgada por el Ministerio de Educación Pública; visto asimismo el informe favorable del Inspector de Educación de la provincia de Tarma, y lo opinado por el jefe de la División de Personal y escalafón; y de conformidad con el Art. 380, inciso 16ª de la Ley Orgánica del ramo; el art. 50, inciso 4ª del D.L. n° 14209 del 28 de septiembre de 1962 y el artículo 5° del R.S. n° 74 del 30 de Septiembre del mismo año del reglamento de las Direcciones Regionales de Educación, se resuelve:

1. Autorizar el funcionamiento de la escuela Particular Marankiari, Distrito de La Merced, provincia de Tarma sostenida por la Misión de Escuelas Adventistas del 7° Día, bajo la central técnico-pedagógico y administra-tivo de la Inspección de Educación de la mencionada provincia.
2. Nombrar, con carácter interino y con la antigüedad del primero de Marzo del Pte. año, a Don Remigio Arana Manrique, intitulado, con 3° Año de Educación Secundaria y práctica docente (3° Categoría, Calase A), director de la mencionada escuela particular, plaza ya servida por el mismo docente durante el año anterior.
3. Nombran, con carácter interino y con antigüedad del 1° de Marzo del pte. año, a Don Mariano Chaiña Poma, maestro bilingüe, intitulado, con práctica docente durante el año anterior.

Los mencionados docentes percibirán el haber que les corresponda, de acuerdo al cargo, categoría y clase, que se pagará de conformidad con el presupuesto de la Misión de Escuelas Adventistas del 7° Día.

Regístrese y comuníquese.

Firmado  
*Calderón de la Barca Gonzales*  
Dr. De la 3° Región de Educación

## ANEXO 9

**Días negros en el Perené. Informe sobre la epidemia de 1933**

Schaeffler, William

"Dark Days in the Perene Mission", en: *South American Bulletin*. Vol. X, N° 5, Sep / 1934, p. 7.

«During the October and November of the past year [1933] the whole of the virgin forest of Eastern Peru were visited by an epidemic of measles. Our mission on the Perene river was also made to feel its devastating effects. Measles are a comparatively harmless sickness in the colder climate; but to the primitive man they are as fatal as the plagues to a white man. The Indians, who resist malaria and other fevers, become delirious with measles and lose all their self-control and discipline, doing almost the opposite of what one tells them to do.

During the first four weeks the epidemic did not seem to take an unusual course. We isolated the sick and my wife was untiring in nursing them. Unfortunately the weather during those months proved to be exceptionally bad. Instead of the great heat which we usually have during that time, we had steady downpours of rain accompanied by wind-storms. The storms uprooted trees and razed houses, and the weather was damp, cold and unhealthful. This unusual weather condition made the sickness all the more dangerous. The Campas live in open huts and are covered only with light cushmas. They were not fit, in their weakened condition, to withstand the peculiar weather changes. The number of sick increased unbelievable and many died. But the worst happened when Shanqui, the first chief, also became ill. He had helped my wife for weeks in her daily round of the sick and served as translator. As soon as his fever rose he became delirious and in an unguarded moment called his people and led them to the water, where they all, in spite of their high fever, took a bath. The result was pneumonia in practically all the cases, and almost all the men in the tribe of Shanqui died as a result of this. Of more than 400 men living in the mission more than 300 were sick at the same time. My wife and I were badly worn out because of the uninterrupted work with the sick. The few men who were still able to be about had more than they could do in digging graves and carrying wood and water as well as food for the sick. The number of graves increased every day. As our health was giving out, we had to call for help. The commander of the flying field at San Ramon sent us a doctor and later medicine. The Peru Mission also sent us a Brother A. Field, who came by plane (...)

The months just passed have been hard ones indeed, and we learned in that time to appreciate more the great and enduring worth of the gospel. Every day people who we loved and with whom we had for years shared our joys and sorrows were taken from the camp. Among them also was Shanqui. Whit tears he repented of the act of calling his people to what bath in the river, which was wrought with such terrible consequences. He lies buried alongside of the grave of our child who died three years ago (...)

Only after the epidemic has passed and the life in the mission assumed its accustomed routine, did we really come to a full understanding of the ravages of the sickness had worked. The tribe of Shanqui is almost totally extinct. The second chief, victoriano, lost his wife and only son in the same hour and they lie buried side by side in the same grave. The village is full of orphans and there is not a person here who is not mourning for someone. The number of deaths in this station totals about one hundred and thirty and on the outstation of Tontoarini (sic) about twenty-five mission Indians had died. When the epidemic started we had a baptismal class of thirty-five and at the end of the time only nine remained alive.

Among the other Indians of the Campa tribe the measles also took its toll. A group of forty Indians along the Cipani river (sic) perished altogether, and in other tribes the Indians threw all their babies into the river, because there were no women to care for them.

We mourn for our dead Indian brethren, and comfort ourselves with the assurance that we will see them again at the soon-coming of our Lord».



## ANEXO 10

**Sintomatología de las “visiones” inducidas por fitotrópicos****Sintomatología de las visiones según Flores Vidal**

- La mayoría había comenzado (con las visiones) comiendo una fruta.
- Las frutas no eran iguales en todos los casos.
- Las frutas eran siempre desconocidas o conocidas pero con algún aditamento, no los habían visto antes, ni después de comerlas.
- Siempre por invitación o insistencia de un amigo.
- Casi siempre se utilizó un argumento de ventaja, como curar una enfermedad, aliviar el cansancio o el hambre.
- En todos los casos la misma noche de ingerir “la fruta” empezaron a ver seres extraños.
- No era necesario volver a comer el fruto para seguir viendo demonios, bastaba una vez.
- Todos, como cosa complementaria, se alucinaban bebiendo zumo de la hoja de toé.
- Algunos de ellos habían recibido de los demonios semillas que al sembrarlas en sus chacras, habían germinado y estaban en pleno crecimiento.
- Todos tenían conocimiento que era factible convivir carnalmente con los demonios y hasta tener hijos con ellos.

En: Flores Vidal, Ricardo, *Fue dicho: “De este fruto no comeréis”*, Ed. Universidad Peruana Unión, Lima, 2006, p. 108.

# Dossier Fotográfico



### Figura 1

Ferdinand A. Stahl (1874-1950)

El pastor norteamericano Ferdinand Stahl, junto a su esposa Anna y su hija adoptiva asháninka Hellen (Chave Mariano), hacia 1926, durante una visita a la Conferencia General adventista en Washington.

Imagen, cortesía de Rosa Mc Gregor Daza, antigua maestra en Sutziki.

Stahl Fue el primer misionero adventista que desarrolló actividades entre indígenas peruanos, el altiplano, en la selva central y en la selva norte. Sigue siendo, hasta nuestros días, una de las figuras más destacadas de la iglesia en su historia misionera mundial.

Sobre su vida y presencia misionera existe una amplia bibliografía desarrollada por miembros de la iglesia. En los EE.UU. hay un instituto misiológico que lleva su nombre: The Stahl Center Museum of Culture, en La Sierra University,

### FIGURA 2

Grupo de neófitos en la escuela misionera de Metraro, hacia mediados de la década de 1920. Al frente aparece el pastor Juan Próspero Ramos y algunos visitantes. Durante las décadas de 1930 y 1940 era tan común la llegada de viajeros (militares, científicos, miembros de la iglesia, autoridades peruanas) a la misión de Sutziki que se decidió construir un hospedaje permanente con todas las comodidades posibles. Fotografía tomada del texto de Ramos Gago (2005)



**Figura 3**

Alumnado de la escuela de Metraro durante la celebración de Fiestas Patrias, en Pampa Whaley, 28 de julio de 1927. El grupo está compuesto por estudiantes asháninkas y colonos puneños, hijos de los trabajadores de la Colonia del Perené. Se aprecia la continuidad en el uso de la cushma en los varones, mientras que las jóvenes nativas están ataviadas con una falda y blusa blanca. Imagen tomada del texto de Ramos Gago (2005)



**Figura 4**

Agrupación adventista en la misión de Sutziki, hacia la década de 1940. En la imagen aparece el misionero Samuel Condori, uno de los "mission boy" que formó Stahl durante su estancia en el Altiplano. Trasladado al Perené hacia 1926 para apoyar en la evangelización de los asháninkas, tuvo destacada participación en las misiones del Perené hasta mediados del siglo XX. Luego se trasladó a Río Seco donde se establecería como agricultor, convirtiéndose en uno de los líderes de la iglesia local. Imagen tomada de de Ramos Gago (2005)



**Figura 5**

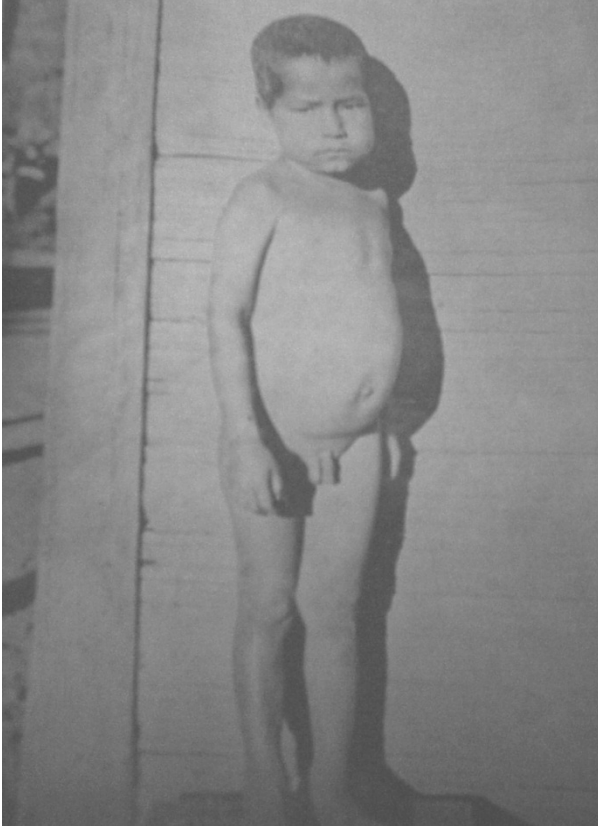
Primeras cabezas de ganado en la misión de Metraro, hacia 1926.

Imagen publicada en *Review and Herald*, 1928.

La misión implementó, desde su llegada al Perené, una serie de proyectos de modernización/monetarización de la economía de sus neófitos, desde el manejo de productos con demanda en el mercado (ganado, barbasco, quinina, shiringa, frutales), la participación como mano de obra en las labores agrícolas de la *Peruvian*, así como el cobro -progresivo- por los servicios que otorgaba en las estaciones misioneras.

Este interés se enmarca dentro del principio del “sostén propio” o auto sostenimiento que deben alcanzar las agrupaciones adventistas una vez que la feligresía se ha consolidado.





### Imagen 6

Niño "refugiado" en la misión de Sutziki. Tomado de Kuczynski Godard (1939: imagen 65)

Diversos testimonios dan cuenta de la numerosa aglomeración de niños huérfanos en la misión de Sutziki, en el alto Perené, donde una serie de epidemias afectaron a la población asháninka y yánesha (viruela, sarampión, gripe).

Este contexto de muerte y anomia social ha sido el contexto dentro del cual el antropólogo Fernando Santos (2005) ha ubicado el origen y expansión del rito expiatorio de los "niños brujos" entre los arawak.

En su descripción de esta fotografía, tomada en 1938 por el médico social Max Kuczynski, el autor detalla varias de las características que Santos encuentra en los acusados: huérfanos, débiles, antisociales y de "mirada triste":

«Un chico Campa de cerca de pecho de paloma –efecto de una bronquitis crónica, una dentadura muy defectuosa con una caries muy adelantada, ligeros signos de raquitismo (rodillas) y un aspecto somnoliento y triste, lo que se debe a la infestación densísima por el anquilostoma».



**Imagen 7**

Niños asháninkas en la estación misionera de Sutziki, 1938. El segundo niño, partiendo de la mano izquierda, es Adolfo Gutiérrez, dirigente de la CC.NN. de Churingaveni.

Imagen tomada por Kuczynski Godard (1939)

Es de entender que muchos de los huérfanos de Sutziki desarrollaron fuertes relaciones con el misionero y los maestros de la misión. El caso de Gutiérrez, quien fue dejado en casa del misionero norteamericano Jens Ruskjer y asimiló mucha de la influencia religiosa y cultural adventista, situación que le permitiría, con los años, integrarse a los circuitos comerciales y mercantiles, además de consolidarse como un importante líder en el Perené.

**Imagen 8**

Grupo adventista de Nevati, originario del Perené y participante del “éxodo” al Pichis de 1948. Imagen, tomada hacia mediados de la década de 1950, por cortesía de Marcos Cruz Santos.





**Figura 9**

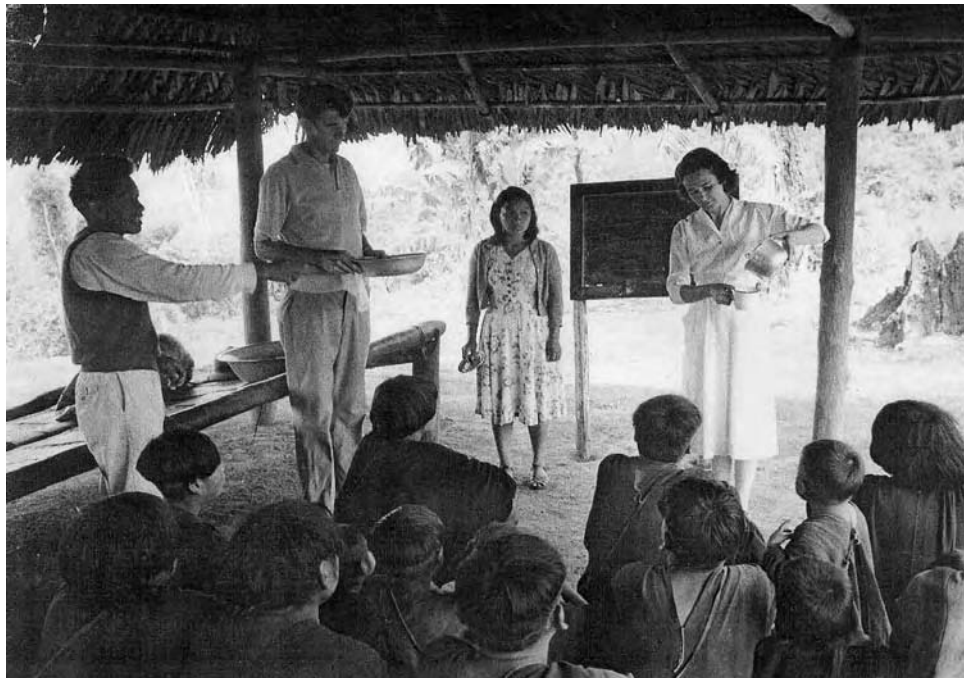
El maestro Mariano Chaiña acompañado de jefes nativos en Pampa Whaley, sede administrativa de la Colonia del Perené, en una imagen de mediados del siglo XX. Imagen cortesía de la Familia Chaiña Pérez.

Figura muy destacada dentro de la historia del adventismo en la selva central. Mariano Chaiña Poma (1917-2006) nació en Juli, provincia de Chucuito y llegó al Perené hacia fines de la década de 1930, como parte del grupo de puneños adventistas enganchados por Samuel Condori para trabajar en las plantaciones de la Peruvian Corporation.

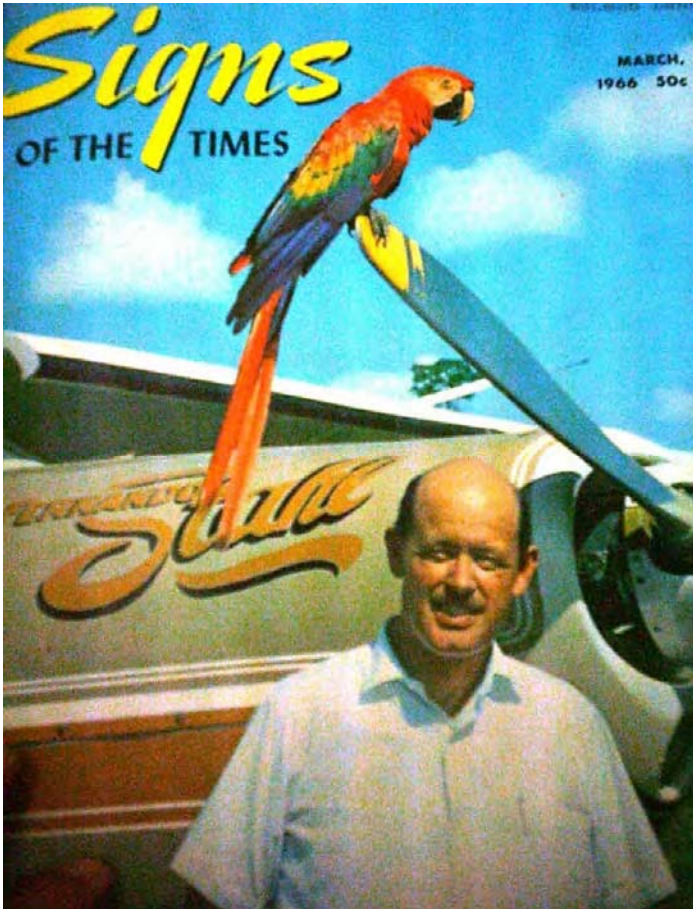
Dirigió la escuela de Kimariaki y, desde 1942, la escuela de Marankiari, que se convirtió en el centro de formación de líderes asháninkas en el Perené. Casado con la joven asháninka Esther Pérez, se asentó permanentemente en Marankiari, convirtiéndose en apoderado de esta agrupación, dirigiendo las primeras iniciativas organizativas de comercialización de productos agrícolas en la zona.

**Imagen 10**

«Clase de aseo con los profesores [asháninka] Rufino y Elsa valles en la escuela adventista de Tsoiventeni». Tomado de Neuendorff (2005: 106). Fotografía captada hacia mediados de la década de 1960 en el Gran Pajonal. En la imagen aparecen, además, los esposos Neuendorff.







### Imagen 11

Portada de la revista denominacional *Signs of the Times*, marzo de 1966.

Edición especial en la que se detalla las actividades misioneras, médicas y asistencialistas desarrolladas por las misiones adventistas en la Amazonía peruana, así como el desarrollo del recientemente establecido programa aéreo misionero.

Durante la década de 1960 la agencia adventista OFASA manejó los fondos de US AID, lo que les permitió equipar una serie de servicios y programas en diversas partes del país.

### Imagen 12

«Limpiando el campo de aterrizaje de la escuela adventista asháninka de Pauti». Tomado de Neuendorff (2005: 150).

Desde la década de 1930 las misiones adventistas pudieron integrarse a los programas de servicio aéreo amazónico desarrollado por el Estado. Así, en 1932 se estableció una pista de aterrizaje en Sutziki, la cual era utilizada de manera esporádica por los hidroaviones que partían de San Ramón hacia Iquitos. Igualmente, durante el Conflicto con Colombia, fue utilizado como base para abastecer a los aviones que eran enviados hacia la frontera.

Este hecho, por cierto, ofreció una serie de ventajas a los misioneros que empezaron a disponer de un servicio mensual para abastecerse y acceder a información desde la Misión Peruana – teniendo en cuenta que Sutziki quedaba, en esa época, a tres días de camino de Pampa Whaley, es decir de la “civilización”–.

A inicios de la década de 1960 se inició el servicio aéreo propio, llegando a contar la misión con cuatro aeronaves.





**Imagen 13**

Alumnado de la escuela adventista de Mariscal Cáceres Metraro, hacia 1970. Imagen por cortesía de Félix Parco Macavilca.

Esta escuela, que se abrió a inicios de la década de 1950 con un maestro asháninka formado en Marankiari, fue fiscalizada en la década de 1960. Este antiguo local, hoy desaparecido, se encontraba en el actual campo deportivo de la comunidad.

**Imagen 14**

Comunidad de Marankiari Bajo participando del desfile por el aniversario de La Merced, Chanchamayo 24 de septiembre de 1975. Fotografía por cortesía de Mario La Rosa Sanz.

Marankiari Bajo, la experiencia misionera más destacada del adventismo en la selva central, es hasta el día de hoy una de las comunidades asháninkas más integradas al espacio regional selva central, por medio de la actividad agrícola, comercial, la política local y, últimamente, por el turismo.



**Imagen 15- 16**

Grupo de maestros-misioneros asháninkas de Nevati. Inicios de la década de 1960. Fotografías por cortesía de Merling Alomía Bartra.

Misioneros nativos que desarrollaron un amplio plan de expansión misionera en todo el Pichis, llegando a establecer alrededor de 20 “escuelas satélites” entre los *sesentas* e inicios de la década de 1970. Muchos de ellos se destacarían luego dentro de la vida política regional.

