



Bulletin de l'Institut français d'études andines

ISSN: 0303-7495

ISSN: 2076-5827

Anne-marie.brougere@cnsr.fr

Instituto Francés de Estudios Andinos

Perú

Espinosa, Oscar

La relación de la Iglesia católica y las Iglesias evangélicas con las organizaciones indígenas en la Amazonía peruana: la experiencia del pueblo achuar

Bulletin de l'Institut français d'études andines, vol. 47, núm. 3, 2018, pp. 267-292

Instituto Francés de Estudios Andinos

Perú

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12659631005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



## La relación de la Iglesia católica y las Iglesias evangélicas con las organizaciones indígenas en la Amazonía peruana: la experiencia del pueblo achuar

Oscar Espinosa\*

### Resumen

En este artículo se analiza la relación entre el movimiento indígena amazónico y las Iglesias católica y evangélicas, centrándose en el caso de las organizaciones del pueblo achuar en el Perú. En la primera sección se hace una presentación de los orígenes y el desarrollo del movimiento indígena en la Amazonía peruana. En las siguientes dos secciones se discuten las propuestas de la Iglesia católica y de las Iglesias evangélicas, específicamente la experiencia del Instituto Lingüístico de Verano en relación con las comunidades indígenas y la formación de líderes. En la última sección se estudia el caso de la relación entre ambas Iglesias y las organizaciones indígenas achuar.

**Palabras clave:** Amazonía, Perú, achuar, Iglesia católica, Instituto Lingüístico de Verano, movimiento indígena

### La relation de l'Église catholique et des Églises évangéliques avec les organisations indigènes de l'Amazonie péruvienne : l'expérience des Achuar

### Résumé

Cet article analyse la relation du mouvement indigène amazonien avec l'Église catholique et les églises évangéliques et en particulier avec les organisations achuar au Pérou. Dans la première section, on décrit les origines et le développement des organisations indigènes de l'Amazonie péruvienne. Les deux sections suivantes présentent les projets de l'Église catholique et des Églises évangéliques en

---

\* Profesor principal del Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). E-mail: oespinosa@pucp.edu.pe

mettando l'accento sull'esperienza de l'Institut Linguistique d'Été avec les communautés indigènes et la formation des leaders. Dans la dernière section on analyse le cas de la relation entre les deux projets religieux et les organisations achuar.

**Mots-clés :** Amazonie, Pérou, Achuar, Église Catholique, Institute Linguistique d'Été, Mouvement indigène

## The relationship of the Catholic and Evangelical Churches with the indigenous organizations of the Peruvian Amazon region: the Achuar case

### Abstract

This article discusses the relationship between the Amazonian indigenous movement, especially Achuar indigenous organizations, with the Catholic and Evangelical Churches associated to the Summer Institute of Linguistics (SIL). In the first section it presents the origins and development of the indigenous organizations in the Peruvian Amazon region. The following sections develop the positions and plans of both the Catholic church and the SIL for their work with indigenous communities and leadership formation. The last section is devoted to discuss the relationship of both churches with the Achuar indigenous organizations.

**Keywords:** Amazon, Peru, Achuar, Catholic Church, Summer Institute of Linguistics, indigenous movements

Desde sus orígenes, las Ciencias Sociales han mostrado un interés por estudiar las múltiples y complejas relaciones que hay entre religión y política. Un ejemplo de ello es el interés de Max Weber por estudiar no solo la relación entre protestantismo y capitalismo (Weber, 1992), sino también tipos de liderazgo relacionados con la religión (Weber, 1968; 1993). En el caso de las sociedades indígenas de la Amazonía, también existe una larga tradición de estudios que han tratado de entender no solamente las creencias y prácticas indígenas que se podrían calificar como «religiosas», sino de manera más explícita, la relación entre las sociedades indígenas y las Iglesias cristianas; una relación que se remonta a varios siglos atrás, desde la llegada de los primeros europeos a la región hasta la actualidad (Sullivan, 1988; Bottasso, ed., 1989; Dussel, 1992; Vickers, 1998; Montero, ed., 2006; Vilaça & Wright, eds., 2009; etc.)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Muchos etnólogos trabajando en la región amazónica han mostrado interés por este tema desde inicios del siglo XX, como Nimuendajú (1914), Preuss (1994 [1923]), Karsten & Westermarck (1926), Tessmann (1928), Goldman (1940), Murphy (1958), Fock (1963), Reichel-Dolmatoff (1968), Weiss (1975), Roe (1982), Regan (1987; 1993), Baer (1994), Wright (1998), etc. Este interés ha continuado en el siglo XXI, como se puede apreciar en los trabajos de Gow (2006; 2009), Capiberibe (2007), Opas (2008; 2016), Vilaça (2002; 2016), Capredon (2016), entre muchos otros.

Estas relaciones entre las sociedades indígenas y las Iglesias cristianas han sido reducidas, en muchos casos, a relaciones de etnocidio o imposición cultural (Bonilla, 1969; Barabas, comp., 1994; Barabas, 1995; Abad González, 2003, etc.). Sin embargo, la historia de las últimas décadas muestra una diversidad de situaciones en que la impronta de las distintas Iglesias sobre los pueblos indígenas se expresa de forma más compleja y variada, generando nuevos fenómenos que van atrayendo la atención de la Antropología, como, por ejemplo, en la manera de entender el cuerpo, en las relaciones de género y parentesco, en la relación con el Estado, la economía de mercado o las reivindicaciones ambientalistas (Kensinger, 1997; Feather, 2000; Uzendoski, 2003; Opas, 2008; Gow, 2009; Grotti, 2009; Kapfhammer, 2009; Gómez Soto, 2010; La Serna, 2012; Lebner, 2012; Arellano-Yanguas, 2014; Espinosa, 2015; etc.).

Por lo tanto, este artículo se centra en la relación entre el movimiento indígena y las Iglesias católica y evangélicas. Este tema ha merecido ya la atención de distintos estudios realizados en diversas partes de América Latina (Stoll, 1982; Siller, 1988; Cleary & Steigenga, eds., 2004; Trejo, 2009; etc.) y de manera específica, también, en varios países amazónicos, como Brasil (Adriance, 1991; 1995; Peixoto, coord., 1997; de Carvalho, 2002; Suess, 2002; Peres, 2003; Lebner, 2012; Belleau, 2014; etc.), Ecuador (Salazar, 1989; Bottasso, 1982; Taylor, 1996; Rubenstein, 2001; Guamán, 2006; Meiser, 2015; etc.), Colombia (Stoll, 1981b; Jackson, 1984; Oostra, 1991; Cabrera, 2007; 2015; Pineda C., 2011; etc.) y Perú (Morin, 1992; La Serna, 2005; 2012; Arellano-Yanguas, 2014; Espinosa, 2016; etc.). En el caso peruano, se discutirá con más detalle la relación de estas Iglesias con las organizaciones indígenas del pueblo achuar.

## **1. LAS ORGANIZACIONES INDÍGENAS DE LA AMAZONÍA PERUANA**

El movimiento indígena amazónico corresponde fundamentalmente a la actividad de las organizaciones indígenas que fueron creadas a partir de mediados de los años sesenta del siglo pasado. Estas «nuevas» organizaciones aparecieron en la Amazonía peruana —y también en el resto de países amazónicos— en un contexto de intensificación de la expansión del Estado y de colonización interna que se acentuó entre las décadas de 1940 y 1960. En este nuevo escenario, los indígenas amazónicos tuvieron que cambiar la manera de defender sus tierras y sus culturas. En este caso, debían seguir las reglas de juego que los Estados nacionales les imponían, como, por ejemplo, cumplir con una serie de requisitos formales para poder ser reconocidos como sujetos políticos y jurídicos. En el caso peruano, este proceso de reconocimiento formal y de inscripción legal se dio tanto a nivel comunitario como a nivel federativo. Por ello, la forma que adquieren las nuevas organizaciones indígenas amazónicas es bastante similar —en términos de estructura— a la de los sindicatos u otras organizaciones sociales y campesinas (Espinosa, 2004).

Es importante señalar, además, que estas organizaciones fueron creadas para representar los intereses indígenas y para negociar principalmente con el Estado

y, de manera secundaria, con otros sectores sociales (empresas, Iglesias, colonos, etc.). Desde sus orígenes, entre los principales objetivos expresados por estas organizaciones se encuentran el derecho a las propias tierras o territorios, el derecho a poder vivir y expresarse en su propia cultura e idioma, el acceso a servicios de educación y salud básicos y adecuados a sus propias necesidades culturales y geográficas, entre otras demandas.

Se podría afirmar que las organizaciones indígenas se constituyen en actores políticos y sociales precisamente a partir de esta relación de interlocución y de demanda al Estado. En efecto, ellas orientan su acción y su discurso principalmente a negociar con este, antes que posicionarse como instancia de dirección para sus propios pueblos. En otras palabras, las federaciones indígenas contemporáneas no pretenden, como principal objetivo, convertirse en instancias de autogobierno, sino, más bien, defender los intereses indígenas en la negociación constante con el Estado y con otros actores políticos y sociales.

Esta negociación con el Estado se ha visto reforzada, además, por el rol que este ha asumido con respecto a los pueblos indígenas y sus organizaciones. Desde la época del gobierno militar del general Velasco Alvarado (1968-1975), el Estado peruano se ha convertido en interlocutor primordial de las organizaciones indígenas en la medida en que controla los principales recursos, bienes y servicios que los indígenas demandan. Sin embargo, la debilidad de las instituciones indigenistas del Estado peruano (a diferencia de países como Brasil o México), la ausencia o deficiencia de adecuadas políticas para con los pueblos indígenas y la discriminación y marginación secular que han sufrido estos pueblos amazónicos en la historia del país han generado, en muchas ocasiones, que el Estado sea considerado como una especie de «patrón» (Espinosa, 2004).

Esta relación se complica aún más, en la medida en que el Estado ha cumplido un rol central en el surgimiento de dichas organizaciones. Efectivamente, desde fines de los años sesenta y principios de los setenta, el Gobierno peruano, a través del SINAMOS (Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social), promovió la creación de organizaciones entre los indígenas amazónicos para que negocien directamente sus intereses con el Estado. Hay que precisar que la propuesta del SINAMOS tenía un carácter clasista, por considerar a los indígenas amazónicos fundamentalmente como productores agrarios. En otras palabras, se proponía que las comunidades indígenas de la Amazonía se organizaran en Ligas Agrarias y que estas, a su vez, se asociaran a las Federaciones Departamentales Agrarias, siendo su máxima instancia representativa la Confederación Nacional Agraria (CNA). Sin embargo, los propios líderes indígenas no aceptaron este tipo de organización clasista-agraria, como sí ocurrió en los Andes peruanos, y terminaron optando por la conformación de organizaciones basadas en criterios étnicos<sup>2</sup>.

Es importante resaltar, pues, el rol cumplido por los propios indígenas en el proceso de creación de sus organizaciones. Si bien es cierto —tal como se ha señalado—

---

<sup>2</sup> Evidentemente, esto no niega el aporte de activistas y asesores externos en este proceso. Sin embargo, desde la narrativa de los propios líderes indígenas, el énfasis está puesto en su propio protagonismo. Para mayor detalle sobre esta discusión, véase Espinosa (2004).

que las organizaciones indígenas se formaron siguiendo los patrones sugeridos por el Estado, esto no niega el aporte que realizaron numerosos líderes, muchos de los cuales habían ganado experiencia política de negociación con el Estado ya sea por haber viajado a lugares lejanos, visitado o vivido en ciudades, o por haber participado en distintas organizaciones campesinas o sindicales (Fernández, 1986; Espinosa, 2004; Veber, ed., 2009; Chaumeil, 2016).

Simultáneamente a la aparición de las nuevas organizaciones, se estaba produciendo en la Amazonía la redefinición de formas tradicionales de liderazgo y la aparición de una nueva generación de líderes indígenas. El uso del término «liderazgo tradicional» hace referencia a las formas de liderazgo predominantes en décadas anteriores, es decir, al tipo de liderazgo que se estableció en la región amazónica a lo largo del siglo XIX y principios del siglo XX, y que tenía al «jefe» o «curaca» como principal figura de autoridad local (Espinosa, 2004). Sin embargo, al igual que en el caso de las organizaciones indígenas contemporáneas, los curacas cumplían principalmente un rol de intermediación con agentes foráneos —como los misioneros, patrones extractivistas o funcionarios estatales— y no un rol de autogobierno al interior de la comunidad, aldea o grupo local indígena.

Hacia mediados de los años setenta, la autoridad del curaca se encontraba fuertemente cuestionada, sobre todo a partir de la aparición de nuevas figuras promovidas por el Estado mismo, como los jefes de comunidad, tenientes gobernadores o agentes municipales, o por los profesores bilingües. En todos estos casos, la autoridad de dichos nuevos líderes residía precisamente en su capacidad de intermediación con el Estado —así como con otros actores externos— y en su conocimiento de la sociedad peruana moderna. Entre las habilidades de estos nuevos jefes se puede incluir un mejor manejo del idioma castellano, la lectoescritura, el conocimiento del aparato jurídico estatal, la experiencia urbana y, en muchos casos también, la experiencia obtenida a través de la participación en organizaciones campesinas o incluso sindicales, como el Sindicato Único de Trabajadores en la Educación del Perú (SUTEP), por ejemplo (Espinosa, 2004).

En su mayoría, estos nuevos líderes fueron formados por los misioneros católicos, adventistas o evangélicos vinculados al Instituto Lingüístico de Verano (ILV). En muchos casos, además del aprendizaje del castellano, estos líderes habían adquirido también una serie de habilidades organizativas en su contacto con los agentes misioneros. En otros casos, algunos antropólogos, abogados y activistas peruanos y extranjeros también contribuyeron a la formación de estos nuevos líderes y de sus organizaciones, y algunos han permanecido vinculados a estas como asesores (Espinosa, 2004; 2011).

Un aspecto fundamental a tomar en cuenta para entender el rol cumplido por esos nuevos líderes radica en el lugar marginal que los pueblos amazónicos han ocupado siempre en la sociedad peruana y, al mismo tiempo, en el número relativamente reducido de la población indígena amazónica en relación con la población peruana total. En este sentido, resulta difícil pensar que estos líderes, por sí mismos, hubieran podido contar con los recursos necesarios —humanos, organizativos, económicos— para poder negociar adecuadamente con el Estado

o con ciertos grupos de poder de la región. Para estas negociaciones se hacía necesario contar con personas o instituciones aliadas que los apoyen. Sin embargo, muchas veces estos aliados han sido vistos como los auténticos gestores de las organizaciones indígenas o sus apoyos han sido interpretados como imposiciones provenientes de fuera. En ambos casos, este tipo de argumentación ha sido utilizada para cuestionar o deslegitimar a las organizaciones indígenas o sus líderes. Es importante añadir que interpretaciones de este tipo no solamente han distorsionado lo que ha ocurrido en realidad, sino que pueden ser discriminatorias, en la medida en que suponen que los indígenas son seres pasivos, sin iniciativa, dependientes de otros, torpes o incapaces de valerse por sí mismos.

Esta última observación pone en evidencia la complejidad de las organizaciones indígenas amazónicas. Efectivamente, hemos venido hablando de estas o de los líderes indígenas como si todos fueran iguales. En realidad, lo que existe hoy en día es una gama amplia de organizaciones, situaciones y posiciones. En la Amazonía peruana no solamente podemos distinguir entre las dos grandes confederaciones u organizaciones indígenas de nivel nacional —la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSEP) y la Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú (CONAP)—, sino que existe también una gama amplia de tipos de organización indígena que se diferencian por su conformación, objetivos, trayectoria, tamaño, estatutos, etc.

## **2. LA IGLESIA CATÓLICA, LAS COMUNIDADES INDÍGENAS Y SU PROPUESTA DE FORMACIÓN DE LÍDERES POLÍTICOS**

En la segunda mitad del siglo XX, la Iglesia católica vivió profundos cambios. Según el historiador Jeffrey Klaiber (1988), el período que va de 1955 a 1975 ha constituido el «momento más decisivo» de la historia de la Iglesia católica peruana en la época moderna. En estos años, distintos grupos al interior de esta Iglesia en el Perú, así como en otras partes de América Latina, comenzaron a replantear su rol social en el contexto de la situación que atravesaban las grandes mayorías. Este nuevo acercamiento a la realidad implicaba la revisión profunda de su reflexión teológica, así como de sus creencias y prácticas religiosas. Sin embargo, a diferencia de otras épocas, esta posición más progresista fue respaldada por instancias oficiales de la Iglesia en la segunda mitad de la década del sesenta. Este proceso de cambios en la Iglesia católica latinoamericana se daba, además, en el contexto de la Guerra Fría. Para muchos sectores de la Iglesia católica, de lo que se trataba era de resolver los problemas de pobreza e injusticia social sin tener que recurrir a una revolución comunista, como ya había ocurrido en Cuba (Espinosa, 2016).

Durante la década de los años sesenta, un grupo de activistas e intelectuales católicos comenzaron a desarrollar una nueva corriente de pensamiento teológico que pasó a ser conocida mundialmente como la «Teología de la Liberación». Este grupo fue inspirado por diversas teorías teológicas europeas desarrolladas durante el siglo XX, y también movido por la situación de pobreza e injusticia que

enfrentaban las grandes mayorías de América Latina, tanto en las zonas rurales como entre la creciente población urbana marginal. Para los seguidores de este movimiento, Dios no aceptaría la situación de pobreza e injusticia existente en el mundo y, por lo tanto, los auténticos cristianos tendrían que comprometerse en la acción política y social para lograr una transformación de la sociedad (Klaiber, 1988; Smith, 1991; Hinkelammert, 1997). Para la Teología de la Liberación, la «praxis» cristiana es igual o más importante que las creencias cristianas, de tal manera que es más valioso ser un cristiano «ortopráctico» que uno «ortodoxo», es decir, es más importante «actuar» que «creer» correctamente. Desde esta perspectiva, «Dios no dice qué es lo que se debe hacer. La voluntad de Dios es la de liberar a los pobres, pero el camino de la liberación tiene que ser buscado. Aquello que Dios quiere tiene que buscarse a partir de un análisis fino de la realidad» (Hinkelammert, 1997: 27). Para la Teología de la Liberación, los cristianos deben, antes que nada, analizar sus condiciones históricas y sociales para luego poder transformar estas condiciones y acceder a una vida digna y con justicia social. Este proceso se ha condensado metodológicamente bajo la fórmula: «ver, juzgar, actuar».

Para este movimiento teológico, la liberación es, además, una tarea colectiva. Los cristianos tienen que unirse y, al igual que los primeros discípulos de Jesús, agruparse en pequeñas comunidades. Así, desde fines de la década de los sesenta, se han creado en América Latina cientos de estas comunidades, conocidas como «comunidades cristianas de base». Estas comunidades constituirían, desde esta perspectiva, no solo el espacio ideal para compartir creencias, sino, sobre todo, para analizar juntos la sociedad y organizarse para actuar políticamente. Asimismo, estas comunidades se convirtieron en lugares donde sus miembros podían desarrollar distintas habilidades intelectuales y de liderazgo, como la adquisición de herramientas para el análisis social crítico, habilidades para la expresión oral y escrita, dotes organizativas y una mejor autoestima (Mariz, 1995). Sin embargo, el impacto de la Teología de la Liberación en las comunidades indígenas amazónicas fue menor al que tuvo en otras regiones de América Latina, ya que, según el teólogo brasileño Paulo Suess (1983), esta corriente religiosa no abordaba adecuadamente la situación de los pueblos indígenas en tanto sociedades culturalmente distintas, sino que más bien subordinaba las demandas étnicas a las económicas o de clase.

Junto con las ideas de la Teología de la Liberación, los misioneros católicos trabajando con comunidades indígenas comenzaron a promover una nueva manera de entender la idea de «misión». A diferencia del sentido tradicional, el nuevo concepto de «misión» no buscaba principalmente la conversión y bautismo de pueblos «paganos», sino el vivir con las comunidades indígenas, aprender de sus culturas y acompañarlas en sus luchas<sup>3</sup>. Según Luis Castonguay, se tenía que cambiar la idea colonial de que misión significa «sumisión» (Castonguay, 1973: 30).

---

<sup>3</sup> Esta propuesta llevó a acuñar y discutir el concepto teológico de «inculturación» que empezó a desarrollarse durante la segunda mitad del siglo XX, no solamente para el caso de la región amazónica o para América Latina, sino también en otros continentes como Asia o África, y que después ha derivado en la llamada «teología intercultural» (Luzbetak, 1988; Schreiter, 1992; Irrarázaval, 2000; Ustorf, 2008; Cartledge & Cheetham, eds., 2011, entre otros).



El antropólogo jesuita Jaime Regan, a su vez, recoge dos testimonios de misioneros que se encontraban trabajando en la Amazonía peruana. Uno de ellos reconocía que había «impuesto sus criterios sin escuchar las necesidades o deseos [de los indígenas]» y añadía: «he impuesto mi cultura e ignorado la suya, sus mitos, sus valores que son diferentes a los míos»; y el otro reconocía: «nuestra fe es algo importado, occidental, y destruye [a los indígenas] físicamente, psicológicamente y culturalmente» (Regan, 1993: 381-382). Finalmente, el misionero canadiense Juan Marcos Mercier concluía que lo que Dios quiere es el respeto a la diversidad cultural y no la imposición de la cultura occidental; para él, los pueblos indígenas «tienen el derecho a ser diferentes» (Mercier & Villeneuve, eds., 1974: 89).

Por la misma época, en 1971, un grupo de antropólogos latinoamericanos que venían trabajando por años con las sociedades indígenas se reunieron en Barbados con motivo del «Simposio sobre conflictos interétnicos en América del Sur»<sup>4</sup>. El objetivo de este evento era discutir la situación de los pueblos indígenas en el contexto de la expansión de los Estados y de la economía de mercado en sus territorios tradicionales. El resultado de esta reunión fue la «Declaración de Barbados» que describe y critica el rol jugado por el Estado, las Iglesias y la Antropología en esta historia de dominación. Este encuentro y su declaración tuvieron un fuerte impacto entre algunos misioneros católicos que aceptaron el desafío de repensar su relación y sus prácticas con los pueblos indígenas. Sin embargo, otro sector de misioneros católicos se sintió ofendido por las denuncias hechas; mientras que los misioneros evangélicos, especialmente los vinculados al ILV, rechazaron casi en su totalidad la Declaración de Barbados, ya que no consideraban su labor como contraria a los intereses de los pueblos indígenas y, por lo tanto, no debían ser objeto de las críticas hechas en este encuentro (Stoll, 1985: 209).

Estas nuevas ideas teológicas llegaron a la Iglesia católica amazónica junto con ideas novedosas y críticas desarrolladas en la Antropología y las Ciencias Sociales. En marzo de 1971, en la ciudad de Iquitos se llevó a cabo una reunión en la que se encontraron varios obispos y misioneros provenientes de cinco países amazónicos (Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela) con antropólogos, sociólogos, médicos y líderes indígenas para discutir y reflexionar sobre su quehacer en la región (Luna, 1991; Marzal, 1995). Desde entonces, varios grupos de misioneros católicos optaron explícitamente por la formación de líderes indígenas y el apoyo a sus organizaciones y a sus luchas reivindicativas por sus derechos ante los estados amazónicos<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Este evento fue promovido por el «Programa para combatir el Racismo» del Consejo Mundial de Iglesias y por el Departamento de Etnología de la Universidad de Berna, Suiza.

<sup>5</sup> Para un mayor detalle sobre estos cambios en las prácticas de los misioneros católicos en relación con los pueblos indígenas amazónicos, véanse Castonguay (1973), Mercier & Villeneuve (eds., 1974), Salazar (1989), Bottasso (1982), Adriance (1991), Suess (2002), Belleau (2014), Espinosa (2008; 2015; 2016), entre otros.

### **3. LAS IGLESIAS EVANGÉLICAS VINCULADAS AL INSTITUTO LINGÜÍSTICO DE VERANO, LAS COMUNIDADES INDÍGENAS Y LA FORMACIÓN DE LÍDERES RELIGIOSOS**

El Instituto Lingüístico de Verano (ILV)<sup>6</sup> ha cumplido un rol fundamental, tanto en la historia de las Iglesias evangélicas en la región amazónica, como también en relación con las organizaciones indígenas que allí existen. El ILV fue fundado en 1936 por el ministro William Cameron Townsend para poder ingresar a los países latinoamericanos, ya que en muchos países no aceptaban su proyecto original, y más explícitamente religioso, de traducir la Biblia a todos los idiomas a través del Wycliffe Bible Translators (WBT)<sup>7</sup>. Desde entonces, Townsend ha ingresado a diversos países con su doble proyecto: el «científico», a cargo de lingüistas del ILV y vinculado a la Universidad de Oklahoma, y el proyecto religioso, a cargo de misioneros evangélicos. En el caso de la Amazonía peruana, por ejemplo, el ILV mantuvo una relación estrecha, primero, con la South American Mission (o Misión SAM), y sobre todo con la Swiss Indian Mission (o Misión SIM), cuyo Instituto Bíblico fue fundado con el apoyo del mismo Townsend en un lugar próximo a la base principal del ILV en Yarinacocha, cerca de la ciudad de Pucallpa (Marín González, 1989). Según Stoll (1981a), la misión SIM, que se encargaba de la formación de pastores indígenas, tenía la reputación de ser más estricta y dogmática que el ILV.

A diferencia de los misioneros católicos que buscaban la formación de líderes y de organizaciones políticas, las Iglesias evangélicas han estado centradas en la formación de agentes religiosos y pastores locales y, posteriormente, de maestros. Es importante indicar, sin embargo, que muchos de estos líderes religiosos indígenas formados por estas Iglesias evangélicas luego se convirtieron en líderes políticos, tal como se verá más adelante. No obstante, oficialmente las Iglesias evangélicas desconfiaban de las organizaciones indígenas. Así, Stoll cita a un miembro del ILV que trabajaba en Colombia, quien, en una entrevista, le indicó que los movimientos indígenas como el CRIC o el CRIVA<sup>8</sup> destruirían las culturas nativas más rápido que otras instituciones (Stoll, 1981b: 71).

El caso del ILV es particularmente especial en la medida en que el proyecto original de Townsend, de carácter religioso, tuvo que ser complementado con el proyecto lingüístico y de formación de maestros a partir de su negociación con los Estados. En el caso peruano, dos años después de su primera visita, Townsend firmó un convenio con el Gobierno que incluía hacerse cargo de la educación escolar de

---

<sup>6</sup> También conocido, en muchas partes, por su nombre original en inglés: Summer Institute of Linguistics (SIL).

<sup>7</sup> Luego de varios años de intentar convertir a los indígenas mayas de Guatemala y de venderles biblias en castellano, Townsend llegó a la conclusión de que debería traducir la biblia o, por lo menos, el Nuevo Testamento, a los diferentes idiomas indígenas. Fue entonces que fundó el proyecto del WBT y poco después el ILV (Hvalkof & Aaby, eds., 1981: 9).

<sup>8</sup> Se refiere al Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) fundado en 1971 y al Consejo Regional Indígena del Vaupés (CRIVA) fundado en 1973.

los niños y niñas indígenas en la selva amazónica. Ante este compromiso, que no correspondía a sus objetivos religiosos iniciales, Townsend optó por formar a maestros indígenas para que se hicieran cargo de esta tarea. Así, en 1952, se creó el Instituto Superior Pedagógico Bilingüe de Yarinacocha (ISPB). Durante varias décadas, el ILV asumió la formación de maestros bilingües indígenas hasta que pudo transferir esta tarea al propio Estado peruano unas décadas después (Larson *et al.*, eds., 1979; Instituto Lingüístico de Verano [ILV], 1986; Trudell, 1995; Davis, 2002; Aikman, 2003)<sup>9</sup>.

Para el ILV, el rol de los maestros bilingües iba más allá de la dedicación a la docencia. Estos deberían ser una especie de agentes multifuncionales y líderes comunales encargados de contribuir a la resolución de conflictos, asesorar a las autoridades locales, promover la higiene y la salud preventiva, supervisar la limpieza y mantenimiento de los campos de aterrizaje para las avionetas del ILV e, incluso, administrar pequeñas tiendas (Larson *et al.*, eds., 1979: 255 y ss.). Para ello, el ILV ofrecía a los maestros indígenas, en sus instalaciones de Yarinacocha, cursos y talleres sobre proyectos agropecuarios para que pudieran replicarlos en las comunidades donde trabajaban (Shell, 1979: 136). Desde 1964, se introdujeron también clases de desarrollo comunal e instrucción premilitar; asimismo, se les capacitaba en temas de salud y, de manera especial, en temas de limpieza e higiene (Stoll, 1985: 237).

En este sentido, más que maestros, se trataría de una especie de «misioneros» del desarrollo y la civilización moderna, ya que también debían enseñar a la gente cómo vivir y comportarse, qué productos cultivar, cómo criar ganado, cómo insertarse en el mercado, etc. El intelectual peruano Efraín Morote Best (1957) describe una imagen idílica de los maestros bilingües volviendo a sus comunidades cargados de objetos maravillosos: cerdos, gallinas, pavos, patos, semillas y plantas de árboles frutales, motores para lanchas, escopetas, victrolas, linternas eléctricas, bicicletas, ropa, medicinas y, junto con todo esto, un buen lote de libros, cuadernos, lápices y cartillas... En adelante, el maestro bilingüe es un consejero del grupo. A él se lo mira como al «símbolo de la civilización que avanza». Pero, además, los propios directivos del ILV defendían su presencia en el Perú, sobre todo en los momentos en que se veían en peligro de ser expulsados, argumentando su contribución al desarrollo de la región amazónica. Así, por ejemplo, en 1977, el entonces director del ILV en el país, Lambert Anderson, señaló en una entrevista concedida a David Stoll que las prioridades de su labor en el Perú eran la publicación de cartillas bilingües y el desarrollo comunitario (Stoll, 1985: 89).

El tipo de liderazgo de los maestros al interior de las comunidades fue, sin embargo, un asunto de debate entre los miembros del ILV. Para un sector, más bien hegemónico, se trataba de «establecer un líder autoritario», que incluso

<sup>9</sup> Desde sus inicios, el ILV se planteó la formación de maestros bilingües para toda la región amazónica. Así, por ejemplo, en el primer curso realizado con este fin en el año 1952 participaron maestros pertenecientes a 6 pueblos indígenas diferentes (Larson *et al.*, 1979). Para 1958, el ILV ya había formado a 69 maestros pertenecientes a 14 pueblos indígenas distintos (Morote Best, 1959) y para 1969 eran aproximadamente 300 maestros de 19 pueblos indígenas diferentes (Osterling & Martínez, 1983: 349).

«considerara sus pertenencias como propiedad privada, y esto en nombre de la humildad 'cristiana'» (Stoll, 1985: 186). Para otro sector más crítico, los maestros no deberían ser los líderes comunales principales, sino que deberían compartir el liderazgo con otros miembros de la comunidad para evitar convertirse en «patrones» (Stoll, 1985: 233). Y en otros casos, la preocupación del excesivo rol de liderazgo surge del tiempo que muchos maestros dedican a las actividades comunales. Como señala otro directivo del ILV, como en la comunidad se sabe poco «del modo de hacer frente al mundo externo, el maestro considera que debe dirigirlos y ayudarles a tomar decisiones comunales hasta que puedan hacerlas sin su asesoramiento. Estas presiones hacen que los maestros muchas veces se dediquen a satisfacer las necesidades de la comunidad, en perjuicio de la preparación de lecciones y de otras actividades relacionadas con la enseñanza» (Larson et al., eds., 1979: 245-246).

Finalmente, estos maestros también deberían ser líderes cristianos. Según Morote Best (1957), el maestro bilingüe formado por el ILV era un «hombre frugal, temperado y abstinente, poseído por una misión apostólica cristiana». Y por ello debía seguir «instrucciones para convertir a la propia familia y a los vecinos en pobladores cristianos» (Stoll, 1985: 185). Así, la tarea educativa y la religiosa iban juntas, así como en el proyecto original de Townsend lo hacían el trabajo lingüístico y el religioso. En ambos casos, ningún sector buscaba promover un liderazgo político.

Sin embargo, más allá de las intenciones de los propios miembros del ILV, terminan formando a muchos maestros como líderes políticos. A ello contribuyó no solo la educación formal y el manejo del idioma castellano, sino también un conjunto de actividades que permitía a los jóvenes maestros la adquisición de diferentes habilidades intelectuales y de liderazgo. Así, por ejemplo, desde 1957 y durante varios años se organizaban asambleas de estudiantes, se promovía la elección de representantes del «Municipio Escolar» y se organizaban comisiones, cada una con responsabilidades más específicas y concretas (Shell, 1979: 136). Morote Best enumera algunos de los temas que se trabajaban en las asambleas y talleres en los cuales se discutía cómo ayudar mejor a sus pueblos, cómo mejorar las escuelas o cómo contribuir a la solución de dificultades en la comunidad. Según Morote Best, cada una de estas comisiones contaba con un Libro de Actas, de tal manera que, en cualquier momento, se podían revisar los problemas planteados y resueltos (Morote Best, 1959: 24-25).

Además, el hecho de encontrarse con personas provenientes de otras comunidades, pueblos y regiones de la Amazonía con quienes se comparten experiencias y problemas comunes, contribuye también a la formación de habilidades de liderazgo (Shell, 1979: 118). Según Mariz (1995), este conjunto de prácticas y experiencias ha permitido que los jóvenes maestros indígenas tengan una mejor comprensión de su situación como indígenas, así como de los procesos nacionales e internacionales y, por lo tanto, los ha preparado como líderes políticos. Pero, además, como señala Jean-Pierre Chaumeil, este tipo de «especialización» permite a estos nuevos líderes moverse entre dos mundos; y asimismo, al contar con un

suelo, les otorga una cierta autonomía financiera que les posibilita, quizás por primera vez, pensar la política —o lo político— como una «carrera» autónoma y/o una posibilidad de realización personal (Jean-Pierre Chaumeil, comunicación personal, 2017).

#### 4. ENTRE TENSIONES Y CONFLUENCIAS: LA EXPERIENCIA DE LAS ORGANIZACIONES ACHUAR EN EL PERÚ

A inicios de la década de 1980, las comunidades achuar peruanas comenzaron a crear sus propias organizaciones. La primera de ellas fue la Organización Achuar Chayat (ORACH), fundada en 1984, que agrupaba a las comunidades achuar evangélicas ubicadas en el río Huasaga. Para su creación fue muy importante el apoyo recibido por parte de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDESEP), la organización indígena amazónica de nivel nacional más importante en el Perú. Poco después, se creó también la segunda organización achuar histórica, Achuarti Irúntramu (ATI), que agrupaba a las comunidades católicas ubicadas en los ríos Huitoyacu, Manchari y en los afluentes del río Morona. La expresión *achuarti irúntramu*, en lengua achuar, significa «nosotros los achuar, unidos». Por sus orígenes, entonces, las comunidades achuar afiliadas a la ATI han estado más vinculadas a la Iglesia católica, mientras que las agrupadas en la ORACH lo estaban a las Iglesias evangélicas y al Instituto Lingüístico de Verano. Existe una tercera organización achuar histórica, la Federación de Comunidades Nativas del río Corrientes (FECONACO), creada en 1991, pero que históricamente se ha mantenido más a distancia de la ATI y de la ORACH, probablemente por estar ubicada en una provincia distinta y, además, por incluir también a comunidades urarinas y kichwa amazónicas.

La presencia evangélica entre los achuar peruanos se remonta a 1964 con la llegada del misionero y lingüista Gerardo Fast del ILV. En poco tiempo, Fast logró congregarse en la comunidad de Rubina aproximadamente al 50% de la población achuar que vivía dispersa a lo largo del río Huasaga, llegando a juntar en una sola comunidad a más de 500 personas. Sin embargo, el gran tamaño de dicha comunidad motivó a que, en los años siguientes, la población achuar se fuera reubicando en distintas comunidades de la zona (Uriarte, 2007: 142). En el lado ecuatoriano, el ILV comenzó su trabajo con comunidades indígenas amazónicas a partir de 1952; sin embargo, no tuvo presencia entre los achuar, aunque sí entre sus vecinos los shuar. En Ecuador, el ILV trabajó muy de cerca con la Unión Misionera Evangélica (Gospel Missionary Union) para la traducción del Nuevo Testamento a la lengua shuar (Stoll, 1985; Meiser, 2015). En general, el ILV no tuvo mucho éxito entre los shuar ni los achuar del Ecuador debido a la fuerte presencia de las misiones católicas salesianas<sup>10</sup>. El trabajo del ILV con el pueblo achuar se

<sup>10</sup> El ILV, por otra parte, sí tuvo una fuerte presencia entre otros pueblos indígenas amazónicos del Ecuador, como los waorani, cofán o siona-secoya (Stoll, 1985).

dio propiamente en el territorio peruano a partir de la llegada de Gerardo Fast, aunque también ha cumplido un rol importante la Misión Suiza (SIM) a través de sus «Escuelas Tribales de la Biblia», una de ellas ubicada precisamente entre los achuar peruanos (Marín González, 1989).

Por su parte, la presencia católica, desde inicios del siglo XX, fue más bien esporádica y dependía de las visitas que hacían unos equipos itinerantes de misioneros pasionistas que llegaban a la zona desde Yurimaguas (Arrien, 1993). La presencia más estable de la Iglesia católica entre los achuar comenzó en 1958, del lado ecuatoriano, con la creación de la misión salesiana de Taisha. Sin embargo, es recién a partir de 1961, con la llegada del sacerdote italiano Luis Bolla<sup>11</sup>, que se comienza a intensificar esta relación (Meiser, 2015)<sup>12</sup>. En el caso de las comunidades achuar del lado peruano, también va a ser el padre Bolla quien cumpla un rol clave. Este religioso comenzó su trabajo misionero con los achuar peruanos en 1984.

La primera organización achuar que se creó fue, como ya se mencionó, la ORACH, en 1984, luego de varios años de discusiones y negociaciones. Según los dirigentes achuar, en esa época, «la gente no sabía cómo organizarse» (Jempet y Chúmap Mashurah, comunicación personal, 2007). No hay que olvidar que tradicionalmente existía mucha rivalidad y un sistema de *vendetta* entre las distintas familias o grupos locales achuar<sup>13</sup> que generaban una permanente actitud de desconfianza ante la posibilidad de trabajar juntos desde una única organización común.

Las primeras comunidades en participar en la creación de la ORACH fueron las de Washientsa, Rubina y Tsekuntsa, todas ellas ubicadas en el río Huasaga. Para ello se invitó a las autoridades comunales y se reunieron en Tsekuntsa, donde le dieron también el nombre a la nueva organización. Chayat, la denominación elegida, fue el nombre de un jefe achuar «fuerte, guerrero y trabajador» (Jempet y Chúmap Mashurash, comunicación personal, 2007).

Para la creación de la ORACH fue clave el rol de Benjamín Chumpi, líder wampís, quien llegó en 1979 como profesor a la zona, proveniente del río Santiago. Él ya había tenido cierta experiencia con el Consejo Aguaruna y Huambisa antes de llegar

---

<sup>11</sup> El padre Bolla fue bautizado como *Yankuam' o Yankuam' jintia*, que significa «camino» o «camino del crepúsculo», ya que caminaba permanentemente visitándolos de un lugar a otro.

<sup>12</sup> Según Anna Meiser (2015: 73), propiamente se estabiliza la relación entre la misión salesiana y los achuar ecuatorianos a partir de 1971, luego de diez años de presencia y actividad del padre Bolla.

<sup>13</sup> Los especialistas (Taylor, 1985; 2006; Descola, 1993; Mader, 1999; Bolla, 2003; Uriarte, 2007; Pozo, 2017) reconocen dos formas tradicionales de enfrentamiento entre los pueblos jíbaros o de lengua *chicham*, como prefieren hoy llamarse: el «intra-tribal» y el «inter-tribal». El primero corresponde a lo que estos especialistas llaman *vendetta*, mientras que el segundo es calificado propiamente como «guerra». Como señala Erik Pozo (2017), los conflictos intratribales usualmente surgían a partir de la muerte inesperada de una persona (asesinado o muerto por brujería), por situaciones de infidelidad matrimonial o por el incumplimiento en los acuerdos para intercambios económicos o maritales. En el caso de las *vendettas* intratribales, las personas que se enfrentaban hablaban siempre la misma variación dialectal, se conocían personalmente, tenían lazos de parentesco y, en tiempos de paz, se visitaban ocasionalmente. En estos conflictos, usualmente la venganza de la muerte inicial con otra muerte ponía término al enfrentamiento.

al territorio achuar y, basado en esta experiencia, ayudó a los achuar a organizarse (Benjamín Chumpi, comunicación personal, 2006). Es importante mencionar también que Benjamín Chumpi se había preparado para ser pastor evangélico en Pucallpa, pero luego se distanció del ILV debido a que, aparentemente, no tuvo el apoyo necesario para realizar estudios superiores (Bolla, 2015: 102). El profesor Chumpi fue elegido como primer presidente de la ORACH; según algunos líderes achuar, una de las razones que influyó para su elección fue precisamente su rol previo como misionero evangélico y como maestro bilingüe. En esa época, además, había un interés muy grande entre las comunidades achuar afiliadas a la ORACH para que se gestione la creación de más escuelas en la zona.

Asimismo, fue importante el rol del ILV en la constitución de la primera organización indígena en lo que hoy es la provincia del Datem del Marañón, donde se ubican las comunidades achuar peruanas. En 1969, las comunidades awajún de los ríos Potro y Manseriche habían creado la organización Ijumbau Chapi Shiwag —más conocida como Chapi-Shiwag— con el apoyo de la asociación «Vecinos Perú», ligada estrechamente al ILV, aunque algunos años después se distanciaron de los evangélicos (Dandler, coord., 1997). Para este momento, varios achuar conocían la experiencia de sus vecinos awajún, sobre todo por parte de algunos de los líderes, entre los que también hay que incluir al profesor Chumpi (Benjamín Chumpi, comunicación personal, 2006).

Un año después de la creación de la ORACH, en el río Huasaga se creó la ATI en la zona de los ríos Huitoyacu, Manchari y Morona, teniendo a la comunidad nativa de Wisum como su sede, debido a su ubicación céntrica. El padre Bolla cumplió un rol muy importante en su fundación, pues ya había tenido una cierta experiencia con las organizaciones shuar y achuar del Ecuador en los años setenta. Según el padre Bolla, una de las primeras cosas que hizo durante su primer año en el Perú fue tocar «el tema de formar una organización, para que los achuar antes enemigos se perdonaran y trataran sus problemas. Y así, poder enfrentar los tiempos que se les venían encima» (Bolla, 2015: 100).

Al parecer, algunos líderes achuar del Huitoyacu ya habían estado en contacto con los líderes del Huasaga y veían con interés el tema de crear una organización. Según el padre Bolla, uno de los más entusiastas era Yampía Ánkuash, uno de los fundadores de la ATI, pero antes de crear su propia organización «habían prometido adherirse a Benjamín Chumpi, que recién estaba iniciando la organización ORACH» (Bolla, 2015: 100). Sin embargo, cuando Bolla viajó a San Lorenzo para reunirse y coordinar con Chumpi en representación de los achuar del Huitoyacu, este le respondió que «todos los achuar debían participar en la próxima asamblea de ORACH en Washintsa, siendo él el único presidente de los achuar» (Bolla, 2015: 102). Bolla tenía dudas sobre la posibilidad de que los representantes de todas las comunidades achuar llegaran hasta la comunidad de Washintsa, no solo debido a las distancias, sino también al hecho de que todavía estaban presentes en la memoria las recientes *vendettas* intratribales. En esa época, como recuerda Bolla, todavía existían tensiones y enemistades entre algunas comunidades de ambos ríos, como la que existía entre Puránchim y Washintsa, o entre las comunidades de Kuyuntsa y Rubina (Bolla, 2015: 102).



El tema de las viejas enemistades era muy importante para Bolla, quien desde sus principios cristianos buscaba promover la paz y el perdón entre los achuar. Él mismo había sido testigo de numerosas *vendettas*, tanto entre los achuar peruanos como entre los ecuatorianos, que habían enlutado a un número muy grande de familias (Bolla, 2003); por este motivo, uno de sus objetivos para promover la creación de nuevas organizaciones era lograr la pacificación de la zona. Por ello, al ver que Chumpi, como wampís, no conocía a fondo las rivalidades entre los distintos grupos o familias achuar, sugirió que incluso si se formaba una organización diferente a la ORACH deberían mantener siempre buenas relaciones y encuentros para defender intereses comunes a todos los achuar (Bolla, 2015: 102), como finalmente ocurrió.

En efecto, en mayo de 1985, los delegados achuar de las comunidades del Huitoyacu, Manchari y Morona decidieron por mayoría formar una nueva organización: ATI (Achuarti Irúntramu). En esta asamblea, además de discutir los problemas usuales que enfrentan las comunidades indígenas como aquellos relacionados con el territorio, educación, salud, etc., se discutió también el tema religioso. En concreto, se acordó respetar la pertenencia religiosa de cada comunidad, ya sea evangélica o católica, sin intentar cambiarla. Esta decisión surgió luego del pedido de un pastor evangélico proveniente de la comunidad de Rubina que quería ingresar a las comunidades católicas (Bolla, 2015: 103).

Otra importante diferencia entre la ORACH y la ATI radica en que, desde un inicio, los líderes encargados de dirigir la primera eran maestros bilingües, mientras que quienes dirigían la segunda eran líderes más tradicionales, analfabetos y mayores de 40 años. Sin embargo, en años posteriores, en la ATI también comenzaron a elegir a jóvenes que dominaran el castellano y que pudieran salir de las comunidades para hacer gestiones para defender a su pueblo (Antonio Fachín y José Yampis, comunicación personal, 2007). Por supuesto, también existían otro tipo de diferencias programáticas y de establecimiento de alianzas con organizaciones foráneas que acentuaban esta diferencia. Así, por ejemplo, la ORACH encontró en la AIDSEP, sus asesores y sus vínculos con la cooperación internacional a un sector de aliados importante, mientras que la ATI se beneficiaba de sus vínculos con la Iglesia católica y las redes que esta tenía entre las ONG nacionales e internacionales, como, por ejemplo, con el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP), ONG de la Iglesia católica peruana que colaboró activamente en el proceso de titulación de sus comunidades afiliadas.

Durante muchos años, la ATI y la ORACH fueron organizaciones rivales. Sin embargo, a mediados de los años noventa, comenzó un proceso de acercamiento y coordinación que se consolidó con la creación de la Federación de la Nacionalidad Achuar del Perú (FENAP) que incluyó también, en un inicio, a la FECONACO. La creación de la FENAP se produjo a fines del año 2000 y significó un momento clave en la historia del pueblo achuar, ya que por primera vez se contaba con una federación que pretendía representar los intereses de todas las comunidades achuar del Perú. Esta nueva instancia organizativa permitió a



las comunidades achuar peruanas elaborar su propio plan de vida (Espinosa, 2014)<sup>14</sup>. Asimismo, luego de la firma de la Declaración de Paz de Itamaraty en 1995 y del Acta de Brasilia en 1998 entre Perú y Ecuador, la relación mantenida entre los achuar peruanos y ecuatorianos permitió la realización de encuentros binacionales y la creación de una instancia común: la Coordinadora Binacional de la Nacionalidad Achuar del Ecuador y Perú (COBNAEP). Según Jorge Fachín y Segundo Wasunt (comunicación personal, 2007), se trató de un proceso cada vez mayor de coordinación y unidad para hacer frente a los problemas comunes que se enfrentan a ambos lados de la frontera, principalmente ante las amenazas que suponen las empresas petroleras. Este proceso de unidad significaba, pues, relativizar las diferencias religiosas y destacar, en cambio, aquellos aspectos en común, como el impacto negativo de la presencia de las empresas en relación con su territorio y su medio ambiente.

Sin embargo, a pesar de los esfuerzos por promover la unidad de todas las comunidades achuar peruanas fomentados por la FENAP, no se logró cumplir a cabalidad con este propósito. A inicios del siglo XXI, comenzaron a aparecer unas cuantas organizaciones achuar más pequeñas que se desprendían de las organizaciones achuar históricas, principalmente debido a la presión ejercida por las empresas petroleras que buscaban su aceptación a partir de la negociación con instituciones más débiles y pequeñas. Asimismo, esto se debía a otros procesos, como la búsqueda de un acceso más directo a bienes y servicios provistos por los municipios locales y por el Estado, a la limitada capacidad de gestión de las organizaciones grandes, además, por supuesto, de las rivalidades históricas entre grupos locales (Espinosa & Arizábal, 2006). Así, en pocos años aparecieron cuatro nuevas organizaciones achuar en las cuencas de los ríos Morona y Pastaza: la Organización Shakay Achuar del Morona (OSHAM) creada a inicios del año 2000, la Organización Achuar Irúndramu Kakáramu (ORAIK), en 2001, la Federación Achuar Unidos Frontera del Perú (FAUPFE), en 2004 y la Federación Achuar del Sintuche y Anaso del Morona (FASAM), en 2005. Por otro lado, la falta de reconocimiento jurídico formal de la COBNAEP, tanto por el Estado peruano como por el ecuatoriano, impidió su desarrollo y continuidad, hasta que terminó desapareciendo. Estas crisis, sin embargo, no han destruido el trabajo de acercamiento y unidad por parte de los líderes de la ORACH y de la ATI, que siguen vinculados bajo el paraguas de la FENAP.

El proceso organizativo de los achuar en las últimas décadas, pues, se ha abocado fundamentalmente a buscar la unidad, no solo a través de la creación de la FENAP y de su propio plan de vida (FENAP, 2003; 2006), sino también a solicitar su reconocimiento por el Estado peruano como un pueblo o nación indígena y con un territorio propio (FENAP, 2014; SERVINDI, 2014). Este proceso implica insistir en aquellos factores que fortalezcan su unidad y, por ello, reducir aquellos que

<sup>14</sup> Durante casi tres años, las comunidades achuar peruanas llevaron a cabo un largo y laborioso proceso de trabajo y debate al interior de las propias comunidades y en las asambleas regionales que culminó con la redacción de su plan en el año 2003 (FENAP, 2003; 2006).

atenten contra esta, como pueden ser las divisiones religiosas. Asimismo, en los planes de vida y en el Estatuto del Pueblo Indígena Achuar del Pastaza (FENAP, 2003; 2006; 2014) se insiste en la importancia de las tradiciones y creencias heredadas de sus antepasados.

## CONCLUSIONES

La experiencia de las organizaciones achuar podría brindar algunos elementos que ayuden a comprender mejor el rol jugado por las distintas Iglesias, así como los cambios producidos en la relación entre estas y las organizaciones indígenas a lo largo de las últimas décadas.

En primer lugar, se puede afirmar sin lugar a dudas que tanto la Iglesia católica como las Iglesias evangélicas vinculadas al ILV contribuyeron efectivamente al surgimiento de las «modernas» organizaciones políticas achuar. Como señala José Juncosa para los casos shuar y achuar, la evangelización de estas sociedades se ha caracterizado más por ser un proceso civilizatorio —en el que se transforma la vida e instituciones sociales— antes que un proceso de conversión que supone una transformación en el ámbito religioso o de la cosmovisión (José Juncosa, comunicación personal, 2018). En este sentido, el aporte de las Iglesias para la creación de las organizaciones indígenas constituye una de las dimensiones de este proceso civilizatorio.

Esta afirmación, sin embargo, puede resultar contraria a otras interpretaciones sobre la relación entre las Iglesias y las sociedades indígenas amazónicas. Así, por ejemplo, autoras como Meiser o Capredon argumentan a favor de la creación de auténticas Iglesias indígenas entre los shuar, achuar y baniwa, respectivamente; mientras que otros estudiosos como Taylor o Guamán corroboran la opinión de Juncosa. Por ejemplo, Julián Guamán, estudioso de las Iglesias evangélicas entre los indígenas ecuatorianos, afirma que «el elemento étnico es más fuerte que el elemento cristiano, o protestante o evangélico, que es externo». Añade que para los indígenas evangélicos primero está «su identidad, su historia, su memoria colectiva, sus raíces» (citado por Meiser, 2015: 231). En el caso aquí discutido de los achuar peruanos, el balance entre transformaciones sociales y transformaciones religiosas —usando los términos propuestos por Juncosa— parecería inclinarse hacia las primeras, sobre todo si se analiza con detenimiento los planes de vida de las comunidades achuar agrupadas en torno a la FENAP.

En segundo lugar, se confirma el interés de algunos sectores de la Iglesia católica por la formación de líderes y de organizaciones políticas. Como se ha mencionado antes, desde la segunda mitad del siglo XX, estos sectores han buscado explícitamente el compromiso y la acción social y política (Klaiber, 1988; Hinkelammert, 1997). En el caso de la Amazonía peruana, han sido varios los misioneros y misioneras católicas que asumieron el rol de promotores o asesores de organizaciones indígenas, como Juan Marcos Mercier entre los napuruna y Gastón Villeneuve entre los shipibo-konibo, entre otros (Mercier & Villeneuve, eds., 1974; Morin, 1992; Espinosa, 2008). En el caso de la ATI, resulta evidente

el rol jugado por el padre Luis Bolla, quien desde su llegada a territorio achuar peruano apostó por la creación de una organización que defendiera los derechos indígenas. Asimismo, las Iglesias evangélicas y el ILV apostaron por la formación de líderes religiosos y por maestros bilingües, algunos de los cuales, con el tiempo se convirtieron en los fundadores y líderes de la ORACH. Asimismo, es importante señalar que, independientemente de la voluntad de los líderes del ILV, los evangélicos indígenas optaron también por organizarse.

En tercer lugar, queda claro que el rol de las Iglesias fue más importante en los orígenes de las organizaciones y durante sus primeros años de funcionamiento. Esto puede apreciarse en la asesoría directa, la formación de líderes y el apoyo logístico que las Iglesias brindaban a las organizaciones. Este hecho se corrobora, además, en otros casos, como el de la relación entre la Iglesia adventista y las organizaciones asháninkas analizadas por La Serna (2005) o en el caso de las organizaciones shipibas estudiadas por Espinosa (2004).

Con el paso del tiempo, sin embargo, el rol y la importancia de las Iglesias en relación con las organizaciones indígenas se fueron matizando y diluyendo. Los líderes indígenas se fueron distanciando de la experiencia o del discurso religioso más explícitos, ya sea por haber logrado una mayor madurez y experiencia propia, o por una búsqueda de mayor autonomía. Otra razón importante que ha influido en este devenir ha sido el proceso de unificación de las comunidades y organizaciones achuar. El enfrentamiento a desafíos comunes, como la presencia de las empresas petroleras, así como la lucha por ejercer su derecho a la autonomía política, han llevado a que las diferencias religiosas entre las comunidades se relativicen ante la urgencia y necesidad de lograr objetivos más importantes compartidos por todos los achuar, sin distinción de creencias.

Esta mayor autonomía frente a las Iglesias, sin embargo, no niega el hecho de que ciertos sectores del pueblo achuar hayan seguido manteniendo un vínculo más estrecho con las Iglesias a las que pertenecen. Este sería el caso de los ejemplos presentados por Anna Meiser (2015) en relación con el «cristianismo indigenizado» entre los shuar y achuar del Perú y de Ecuador. Asimismo, existen importantes líderes indígenas que han sabido combinar su pertenencia religiosa con sus roles al interior del movimiento indígena. Este sería el caso, por ejemplo, del líder achuar Pitiur, quien además de haber cumplido roles importantes en su organización (ATI), también ha ejercido cargos importantes al interior de su propia Iglesia, en este caso, la católica (Bolla, 2015). Casos similares se encuentran en otros pueblos, como el awajún, donde líderes de larga trayectoria e impacto político, como Santiago Manuin o Eduardo Nayap, han expresado públicamente su vínculo con sus Iglesias: la católica en el caso de Manuin y la del Nazareno en el de Nayap.

Finalmente, es importante señalar que siguen haciendo falta más estudios de caso, así como también estudios comparativos, que permitan entender mejor la compleja relación que existe entre las organizaciones indígenas y las distintas Iglesias; relación que, además, seguirá cambiando con el tiempo.

## Referencias citadas

- ABAD GONZÁLEZ, L., 2003 – *Etnocidio y resistencia en la Amazonía peruana*, 301 pp.; Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha.
- ADRIANCE, M., 1991 – Agents of Change: The Roles of Priests, Sisters, and Lay Workers in the Grassroots Catholic Church in Brazil. *Journal for the Scientific Study of Religion*, **30** (3): 292-305.
- ADRIANCE, M., 1995 – *Promised Land: Base Christian Communities and the Struggle for the Amazon*, xxii + 202 pp.; Nueva York: State University of New York Press.
- AIKMAN, S., 2003 – *La educación indígena en Sudamérica. Interculturalidad y bilingüismo en Madre de Dios, Perú*, 284 pp.; Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).
- ARELLANO-YANGUAS, J., 2014 – Religion and Resistance to Extraction in Rural Peru: Is the Catholic Church Following the People? *Latin American Research Review*, **49**: 61-80.
- ARRIEN, G., 1993 – *Una esperanza en la Amazonía. Los pasionistas en la selva peruana, 1913-1992*, 664 pp.; Bilbao: Curia Provincial Padres Pasionistas.
- BAER, G., 1994 – *Cosmología y shamanismo de los Matsigenka (Perú Oriental)*, 389 pp.; Quito: Abya-Yala.
- BARABAS, A. (comp.), 1994 – *Religiosidad y resistencia indígenas hacia el fin del milenio*, 287 pp.; Quito: Abya-Yala.
- BARABAS, A. M., 1995 – Iglesias y religiones: dominación colonialista y resistencia indígena. In: *Articulación de la diversidad. Pluralidad étnica, autonomías y democratización en América Latina. Grupo de Barbados* (G. Grünberg, coord.): 99-121; Quito: Abya-Yala.
- BELLEAU, J.-P., 2014 – History, Memory, and Utopia in the Missionaries' Creation of the Indigenous Movement in Brazil (1967-1988). *The Americas*, **70** (4): 707-730.
- BOLLA, L., 2003 – *Los Achuar. Subetnia del pueblo de los Aínta o Jíbaros*, 93 pp.; Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP).
- BOLLA, L., 2015 – *Mi nombre es Yánuam. El encuentro del Evangelio con los Achuar. Mis memorias misioneras*, 371 pp.; Lima: Editorial Salesiana.
- BONILLA, V. D., 1969 – *Siervos de Dios y amos de indios. El Estado y la Misión Capuchina en el Putumayo*, 336 pp.; Bogotá: El autor.
- BOTTASSO, J., 1982 – *Los Shuar y las Misiones. Entre la hostilidad y el diálogo*, 233 pp.; Quito: Mundo Shuar.
- BOTTASSO, J. (ed.), 1989 – *Las religiones amerindias: 500 años después*, 2 volúmenes; Quito, Roma: Abya-Yala, Movimiento Laico América Latina (MLAL).
- CABRERA, G., 2007 – *Las Nuevas Tribus y los indígenas de la Amazonia. Historia de una presencia protestante*, 224 pp.; Bogotá: Lito Camargo Ltda.
- CABRERA, G., 2015 – Setenta años de misiones protestantes en el Vaupés, 1940-2010: el caso de la Misión Nuevas Tribus. *Boletín Cultural y Bibliográfico*, **49** (89): 67-85.
- CAPIBERIBE, A., 2007 – *Batismo de fuego. Os Palikur e o cristianismo*, 276 pp.; São Paulo: AnnaBlume, Nuti, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).
- CAPREDON, É., 2016 – Les Églises autonomes. Évangélisme, chamanisme et mouvement indigène chez les Baniwa de l'Amazonie brésilienne, 672 pp.; París: École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), Universidade Federal do Rio de Janeiro. Tesis de doctorado en Antropología social y Etnología.
- CARTLEDGE, M. J. & CHEETHAM, D. (eds.), 2011 – *Intercultural Theology: Approaches and Themes*, xi + 193 pp.; Londres: SCM Press.

- CARVALHO, I. M. de, 2002 – O CIMI e sua assessoria aos movimentos indígenas. *Tellus*, **2** (2): 137-151.
- CASTONGUAY, L., 1973 – *Se les creía paganos... los amazónicos*, 115 pp.; Iquitos: Vicariato de San José del Amazonas.
- CHAUMEIL, J.-P., 2016 – “Aux marches du Palais”. La presencia de emisarios indígenas amazónicos en el Palacio de Gobierno de Lima (1868-1950). In: *Apus, caciques y presidentes. Estado y política indígena amazónica en los países andinos* (A. Surrallés, O. Espinosa & D. Jabin, eds.): 23-37; Lima: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA), Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).
- CLEARY, E. L. & STEIGENGA, T. J. (eds.), 2004 – *Resurgent Voices in Latin America: Indigenous Peoples, Political Mobilization, and Religious Change*, vii + 268 pp.; New Brunswick, Nueva Jersey & Londres: Rutgers University Press.
- DANDLER, J. (coord.), 1997 – *Pueblos Indígenas de la Amazonía Peruana y Desarrollo Sustentable*, 155 pp.; Lima: Organización Internacional de Trabajo (OIT), Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), Hivos.
- DAVIS, P., 1979 – Lo que nos ha enseñado la experiencia peruana. In: *Educación bilingüe. Una experiencia en la Amazonía peruana* (M. L. Larson, P. M. Davis & M. Ballena Dávila, eds.): 223-291; Lima: Ignacio Prado Pastor.
- DAVIS, P., 2002 – *Los machiguengas aprenden a leer. Breve historia de la educación bilingüe y el desarrollo comunal entre los machiguengas del Bajo Urubamba*, 113 pp.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP)-Fondo Editorial, Instituto Lingüístico de Verano (ILV).
- DESCOLA, P., 1993 – Les Affinités sélectives. Alliance, guerre et prédation dans l'ensemble jivaro. *L'Homme*, **33** (126-128): 171-190.
- DUSSEL, E. D., 1992 – *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*, 483 pp.; Madrid, México, D. F.: Mundo Negro, Esquila Misional.
- ESPINOSA, O., 2004 – Indigenous Politics in the Peruvian Amazonia: An Anthropological and Historical Approach to Shipibo Political Organization, 559 pp.; Nueva York: New School for Social Research. Tesis doctoral.
- ESPINOSA, O., 2008 – La reconfiguración del rol de la Iglesia Católica en la Amazonia peruana: Los cambios producidos en relación al Estado y los indígenas amazónicos a lo largo del siglo XX. In: *Políticas divinas: Religión, diversidad y política en el Perú contemporáneo* (F. Armas Asín, C. Aburto Cotrina, J. Fonseca Ariza & J. Ragas Rojas, eds.): 55-66; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), Instituto Riva-Agüero (IRA).
- ESPINOSA, O., 2011 – La antropología amazónica en el Perú y su relación con el movimiento indígena. In: *Por donde hay soplo. Estudios amazónicos en los países andinos* (J.-P. Chaumeil, O. Espinosa & M. Cornejo Chaparro, eds.): 377-396; Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP), Centre “Enseignement et Recherche en Ethnologie Amérindienne” du Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative (EREA/LESC).
- ESPINOSA, O., 2014 – Los planes de vida y la política indígena en la Amazonía peruana. *Anthropologica*, **32** (32): 87-113.
- ESPINOSA, O., 2015 – The Catholic Church, Indigenous Rights, and the Environment in the Peruvian Amazon Region. In: *Democracy, Culture, Catholicism: Voices from Four*

- Continents (M. J. Schuck & J. Crowley-Buck, eds.): 189-202; Nueva York: Fordham University Press.
- ESPINOSA, O., 2016 – La Iglesia Católica y los pueblos indígenas de la Amazonía peruana en los siglos XX y XXI. In: *Diversidad religiosa en el Perú: miradas múltiples* (C. Romero, ed.): 41-59; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), Centro de Estudios y Poblaciones (CEP), Instituto Bartolomé de Las Casas (CBC).
- ESPINOSA, O. & ARIZÁBAL, H., 2006 – *Las Organizaciones Indígenas de los ríos Morona y Pastaza, provincia Datém del Marañón, región Loreto*. Documento inédito.
- FEATHER, C., 2000 – *Madera, Mestizos and Missionaries: The Contested Meanings of Logging in South East Peru*; Cambridge: Cambridge University. Tesis de bachillerato.
- FEDERACIÓN DE LA NACIONALIDAD ACHUAR DEL PERÚ (FENAP), 2003 – Plan de vida consolidado del pueblo achuar del Pastaza. Página web <http://www.fenap.com.pe/index.php/proyectos/presentacion-expediente> (consulta realizada en abril de 2013)
- FEDERACIÓN DE LA NACIONALIDAD ACHUAR DEL PERÚ (FENAP), 2006 – Plan de vida Achuar. Página web <http://www.fenap.com.pe/index.php/proyectos/documentos/item/88-plan-de-vida-achuar> (consulta realizada en abril de 2013)
- FEDERACIÓN DE LA NACIONALIDAD ACHUAR DEL PERÚ (FENAP), 2014. *Estatuto del Pueblo Indígena Achuar del Pastaza*. Disponible en [https://www.google.com.pe/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKewiP-6fGrvjdAhUxn-KHXALBrEQFjAAegQIBxAC&url=http%3A%2F%2Fwww.fenap.com.pe%2Findex.php%2Ffenap%2Fquienes-son-el-pueblo-achuar%2Fitem%2Fdownload%2F2\\_5df20f8541c8febeeedd05d9a3d61518&usg=AOvWaw14ib3m8pAEaxtg-D3v6CBK](https://www.google.com.pe/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKewiP-6fGrvjdAhUxn-KHXALBrEQFjAAegQIBxAC&url=http%3A%2F%2Fwww.fenap.com.pe%2Findex.php%2Ffenap%2Fquienes-son-el-pueblo-achuar%2Fitem%2Fdownload%2F2_5df20f8541c8febeeedd05d9a3d61518&usg=AOvWaw14ib3m8pAEaxtg-D3v6CBK)
- FERNÁNDEZ, E., 1986 – *Para que nuestra historia no se pierda. Testimonios de los Asháninka y Nomatsiguenga sobre la colonización de la región Satipo-Pangoa*, 213 pp.; Lima: Centro de Investigación y Promoción Amazónica (CIPA).
- FOCK, N., 1963 – *Waiwai: religion and society of an Amazonian tribe*, 316 pp.; Copenhagen: The National Museum.
- GOLDMAN, I., 1940 – Cosmological Beliefs of the Cubeo Indians. *The Journal of American Folklore*, **53 (210)**: 242-247.
- GÓMEZ SOTO, M., 2010 – *Viviendo en efectivo. La economía de los tikuna de Macedonia*, xviii + 264 pp.; Bogotá: Universidad de Los Andes.
- GOW, P., 2006 – Forgetting Conversion: The Summer Institute of Linguistics Missionaries in the Piro Lived World. In: *The Anthropology of Christianity* (F. Cannell, ed.): 211-239; Durham and London: Duke University Press.
- GOW, P., 2009 – Christians: A Transforming Concept in Peruvian Amazonia. In: *Native Christians: Modes and Effects of Christianity among Indigenous Peoples of the Americas* (A. Vilaça & R. M. Wright, eds.): 33-52; Farnham: Ashgate.
- GROTTI, V. E., 2009 – Protestant Evangelism and the Transformability of Amerindian Bodies in Northeastern Amazonia. In: *Native Christians: Modes and Effects of Christianity among Indigenous Peoples of the Americas* (A. Vilaça & R. M. Wright, eds.): 109-125; Farnham: Ashgate.
- GUAMÁN, J., 2006 – *FEINE, la organización de los indígenas evangélicos en Ecuador*, 110 pp.; Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Abya-Yala, Corporación Editora Nacional.
- HINKELAMMERT, F. J., 1997 – Liberation Theology in the Economic and Social Context of Latin America: Economy and Theology, or the Irrationality of the Rationalized. In:



- Liberation Theologies, Postmodernity, and the Americas* (D. Batstone, E. Mendieta, L. A. Lorentzen & D. N. Hopkins, eds.): 25-52; London & New York: Routledge.
- HVALKOF, S. & AABY, P. (eds.), 1981 – *Is God an American?: An Anthropological Perspective on the Missionary Work of the Summer Institute of Linguistics*, 192 pp.; Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA), Survival International.
- INSTITUTO LINGÜÍSTICO DE VERANO (ILV), 1986 – *Recordando. 40 años: en celebración del cuadragésimo aniversario de la labor del Instituto Lingüístico de Verano en el Perú, 1946-1986*, vii + 98 pp.; Lima: Instituto Lingüístico de Verano (ILV).
- IRARRÁZVAL, D., 2000 – *Inculturación. Amanecer eclesial en América Latina*, 219 pp.; Lima, Quito: Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), Abya-Yala.
- JACKSON, J., 1984 – Traducciones competitivas del Evangelio en el Vaupés, Colombia. *América Indígena*, **44** (1): 49-94.
- KAPFHAMMER, W., 2009 – Divine Child and Trademark: Economy, Morality, and Cultural Sustainability of a Guaraná Project among the Sateré-Mawé, Brazil. In: *Native Christians: Modes and Effects of Christianity among Indigenous Peoples of the Americas* (A. Vilaça & R. M. Wright, eds.): 211-228; Farnham: Ashgate.
- KARSTEN, R. & WESTERMARCK, E., 1926 – *The Civilization of the South American Indians: With Special Reference to Magic and Religion*, xxxii + 540 pp.; Nueva York: Alfred A. Knopf.
- KENSINGER, K. M., 1997 – Cambio de perspectivas sobre las relaciones de género entre los cashinahua desde 1955 a 1994. In: *Complementariedad entre hombre y mujer. Relaciones de género desde la perspectiva amerindia* (M. Perrin & M. Perruchon, coords.): 109-124; Quito: Abya-Yala.
- KLAIBER, J., 1988 – *La Iglesia en el Perú. Su historia social desde la independencia*, 530 pp.; Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).
- LA SERNA, J. C., 2005 – Proyecto misionero y emergencia del nuevo liderazgo nativo como resultado de la presencia adventista dentro de las experiencias organizativas asháninka en la selva central peruana (1920-1980). *Theologika*, **20** (2): 220-270.
- LA SERNA, J. C., 2012 – *Misiones, modernidad y civilización de los campos. Historia de la presencia adventista entre los asháninkas de la selva central peruana (1920-1948)*, 211 pp.; Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM), Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales.
- LARSON, M. L., DAVIS, P. M. & BALLENA, M. (eds.), 1979 – *Educación Bilingüe. Una experiencia en la Amazonía Peruana*, 520 pp.; Lima: Instituto Lingüístico de Verano (ILV), Ignacio Prado Pastor.
- LARSON, M. L., SHELL, O. A. & WISE, M. R., 1979 – Estudio panorámico del programa de educación bilingüe en la selva peruana. In: *Educación Bilingüe. Una experiencia en la Amazonía Peruana* (M. L. Larson, P. M. Davis & M. Ballena, eds.): 63-77; Lima: Instituto Lingüístico de Verano (ILV), Ignacio Prado Pastor.
- LEBNER, A. B., 2012 – A Christian Politics of Friendship on a Brazilian Frontier. *Ethnos*, **77** (4): 496-517.
- LUNA, F., 1991 – *La Iglesia Católica en la Amazonía*; Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP). Manuscrito inédito.
- LUZBETAK, L. J., 1988 – *The Church and Cultures: New Perspectives in Missiological Anthropology*, xx + 464 pp.; Nueva York: Orbis Books.
- MADER, E., 1999 – *Metamorfosis del poder. Persona, mito y visión en la sociedad Shuar y Achuar (Ecuador, Perú)*, 462 pp.; Quito: Abya-Yala.

- MARÍN GONZÁLEZ, J., 1989 – Los protestantes y los indígenas: Estado y misiones en la Selva peruana. In: *Las religiones amerindias 500 años después* (J. Bottasso, ed.): 271-304; Quito: Abya-Yala.
- MARIZ, C., 1995 – Religion and Poverty in Brazil: A Comparison of Catholic and Pentecostal Communities. In: *Religion and Democracy in Latin America* (W. H. Swatos, Jr., ed.): 93-100; New Brunswick and London: Transaction Publishers.
- MARZAL, M., 1995 – Perception of the State among Peruvian Indians. In: *Indigenous Perceptions of the Nation-State in Latin America* (L. Giordani & M. Snipes, eds.): 61-81; Williamsburg: College of William and Mary.
- MEISER, A., 2015 – “Bebo de dos ríos”. *Sobre la lógica de procesos transculturales entre los cristianos Achuar y Shuar en la Amazonía Alta*, 419 pp.; Quito: Abya-Yala.
- MERCIER, J. M. & VILLENEUVE, G. (eds.), 1974 – *Amazonía, Liberación o Esclavitud*, 202 pp.; Lima: Ediciones Paulinas.
- MONTERO, P. (ed.), 2006 – *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*, 583 pp.; São Paulo: Editora Globo.
- MORIN, F., 1992 – Les premiers congrès Shipibo-Conibo dans le contexte politique et religieux des années 60-70. *Journal de la Société des Américanistes*, **78** (2): 59-77.
- MOROTE BEST, E., 1957 – Tres temas de la selva. *Tradición Revista Peruana de Cultura*, **VII** (19-20): 3-21.
- MOROTE BEST, E., 1959 – Memoria del director del VI curso de capacitación de maestros indígenas de la selva peruana - Pucallpa, 22 de marzo de 1958. In: *Los selvícolas en marcha. Obra del Ministerio de Educación Pública del Perú entre los selvícolas (grupos idiomáticos de la Amazonía peruana) con la colaboración del Instituto Lingüístico de Verano, relacionado con la Universidad del Estado de Oklahoma*: 9-30; Lima: Ministerio de Educación.
- MURPHY, R. F., 1958 – *Mundurucú religion*, iv + 146 pp.; Berkeley: University of California Press.
- NIMUENDAJÚ, C., 1914 – Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guaraní. *Zeitschrift für Ethnologie*, **46**: 284-403.
- OOSTRA, M., 1991 – Misioneros y antropólogos en el Mirití-Paraná, Colombia: años setenta. *Revista Colombiana de Antropología*, **28**: 67-86.
- OPAS, M., 2008 – Different but the Same: Negotiation of Personhoods and Christianities in Western Amazonia; Turku: University of Turku. Tesis de doctorado.
- OPAS, M., 2016 – Dreaming faith into being: Indigenous Evangelicals and co-acted experiences of the divine. *Temenos. Nordic Journal of Comparative Religion*, **52** (2): 239-260.
- OSTERLING, J. P. & MARTÍNEZ, H., 1983 – Notes for a History of Peruvian Social Anthropology, 1940-80. *Current Anthropology*, **24** (3): 343-360.
- PEIXOTO, F. (coord.), 1997 – Conversão e participação política: Dilemas da expansão religiosa. *Cadernos de Pesquisa*, **6**: 85-135; Sao Paulo: Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP).
- PERES, S. C., 2003 – Cultura, política e identidade na Amazônia: o associativismo indígena no Baixo Rio Negro; São Paulo: Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Tesis de doctorado en Ciencias Sociales.
- PINEDA C., R., 2011 – Antropólogos y movimientos indígenas en la Amazonía oriental colombiana: una visión panorámica (1960-2000). In: *Por donde hay soplo: Estudios amazónicos en los países andinos* (J.-P. Chaumeil, O. Espinosa & M. Cornejo



- Chaparro, eds.): 355-375; Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP), Centre "Enseignement et Recherche en Ethnologie Amérindienne" du Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative (EREA/LESC).
- POZO, E., 2017 – Un homicidio sin venganza: la violencia intraétnica en comunidades awajún (aguaruna) contemporáneas de la Amazonia peruana. In: *Política y poder en la Amazonía: Estrategias de los pueblos indígenas en los nuevos escenarios de los países andinos* (F. Correa, P. Erikson & A. Surrallés, eds.): 183-206; Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- PREUSS, K. T., 1994 [1923] – *Religión y mitología de los Uitotos*, 2 volúmenes; Bogotá: Editorial Universidad Nacional (EUN), Corporación Colombiana para la Amazonía-Araracuara, Instituto Colombiano de Antropología (Colcultura).
- REGAN, J., 1987 – Religión indígena amazónica. *Shupihui. Revista Latinoamericana de Actualidad y Análisis*, **12** (41): 85-90.
- REGAN, J., 1993 – *Hacia la tierra sin mal. La religión del pueblo en la Amazonía*, 456 pp.; Lima, Iquitos: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP), Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (CETA), Instituto de Investigación de la Amazonía Peruana (IIAP).
- REICHEL-DOLMATOFF, G., 1968 – *Desana: simbolismo de los indios Tukano del Vaupés*, 270 pp.; Bogotá: Universidad de los Andes.
- ROE, P. G., 1982 – *The Cosmic Zygote: Cosmology in the Amazon Basin*, 384 pp.; New Brunswick, N. J.: Rutgers University Press.
- RUBENSTEIN, S., 2001 – Colonialism, the Shuar Federation, and the Ecuadorian State. *Environment and Planning D. Society and Space*, **19** (3): 263-293.
- SALAZAR, E., 1989 – La Federación Shuar y la frontera de la colonización. In: *Amazonía Ecuatoriana: la otra cara del progreso* (N. E. Whitten Jr., ed.): 60-68; Quito: Abya-Yala.
- SCHREITER, R., 1992 – Inculturación: opción por el Otro. *Amazonía Peruana*, **11** (22): 9-46.
- SERVINDI, 2014 – *Los Achuar: primer pueblo indígena en Perú que demanda titulación integral de su territorio*, 18 de octubre de 2014. Disponible en <https://www.servindi.org/actualidad/115781>
- SHELL, O. A., 1979 – Capacitación de maestros bilingües. In: *Educación Bilingüe. Una experiencia en la Amazonía Peruana* (M. L. Larson, P. M. Davis & M. B. Dávila, eds.): 115-139; Lima: Instituto Lingüístico de Verano (ILV), Ignacio Prado Pastor.
- SILLER, C., 1988 – La Pastoral Católica en Regiones Indígenas (Historia reciente). In: *La antropología en México. Panorama histórico. Vol. 4: Las cuestiones medulares (Etnología y antropología social)* (C. García Mora & M. Villalobos Salgado, coords.): 755-801; México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).
- SMITH, C., 1991 – *The Emergence of Liberation Theology. Radical Religion and Social Movement Theory*, 314 pp.; Chicago & London: The University of Chicago Press.
- STOLL, D., 1981a – Words can be used in so many ways. In: *Is God an American? An Anthropological Perspective on the Missionary Work of the Summer Institute of Linguistics* (S. Hvalkof & P. Aaby, eds.): 23-39; Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA), Survival International (SI).
- STOLL, D., 1981b – Higher Power: Wycliffe's Colombian Advance. In: *Is God an American? An Anthropological Perspective on the Missionary Work of the Summer Institute of*

- Linguistics* (S. Hvalkof & P. Aaby, eds.): 63-76; Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA), Survival International (SI).
- STOLL, D., 1982 – The Summer Institute of Linguistics and Indigenous Movements. *Latin American Perspectives*, **9** (2): 84-99.
- STOLL, D., 1985 – *El Instituto Lingüístico de Verano en América Latina: ¿Pescadores de hombres o fundadores de Imperio?*, 496 pp.; Lima: Centro de Estudios y Promoción de Desarrollo (DESCO).
- SUESS, P., 1983 – *Culturas indígenas y evangelización*, 102 pp.; Lima: Centro de Estudios y Publicaciones (CEP).
- SUESS, P., 2002 – La lucha por los derechos modernos y ancestrales: 30 años del Consejo Indigenista Misionero (CIM). *Concilium. Revista internacional de Teología*, **296**: 55-63.
- SULLIVAN, L. E., 1988 – *Icanchu's drum: An Orientation to Meaning in South American Religions*, xi + 1003 pp.; Nueva York: MacMillan Publishing Company.
- TAYLOR, A.-C., 1985 – L'art de la réduction. La guerre et les mécanismes de la différenciation tribale dans la culture jivaro. *Journal de la Société des Américanistes*, **LXXI**: 159-173.
- TAYLOR, A.-C., 1996 – La riqueza de Dios: los Achuar y las misiones. In: *Globalización y cambio en la amazonía indígena* (F. Santos Granero, comp.): 219-259; Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), Abya-Yala.
- TAYLOR, A.-C., 2006 – Devenir Jivaro : Le status de l'homicide guerrier en Amazonie. In: *La guerre en tête* (S. D'Onofrio & A.-C. Taylor, eds.): 67-84; París: L'Herne.
- TESSMANN, G., 1928 – *Menschen ohne Gott. Ein Besuch bei den Indianern des Ucayali*, 243 pp.; Stuttgart: Verlag von Strecker und Schröder.
- TREJO, G., 2009 – Religious Competition and Ethnic Mobilization in Latin America: Why the Catholic Church Promotes Indigenous Movements in Mexico. *American Political Science Review*, **103** (3): 323-342.
- TRUDELL, B., 1995 – *Más allá del aula bilingüe. Alfabetización en las comunidades de la Amazonía peruana*, 192 pp.; Lima: Ministerio de Educación, Instituto Lingüístico de Verano (ILV).
- URIARTE, L. M., 2007 – Los Achuar. In: *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía. Vol. 6: Achuar/Candoshi* (F. Santos & F. Barclay, eds.): 1-241; Balboa, Lima: Smithsonian Tropical Research Institute, Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).
- USTORF, W., 2008 – The Cultural Origins of "Intercultural Theology". *Mission Studies*, **25** (2): 229-251.
- UZENDOSKI, M., 2003 – Purgatory, Protestantism, and Peonage: Napo Runa Evangelicals and the Domestication of the Masculine Will. In: *Millennial Ecuador: Critical Essays on Cultural Transformations and Social Dynamics* (N. E. Whitten, Jr., ed.): 129-153; Iowa: University of Iowa Press.
- VEBER, H. (ed.), 2009 – *Historias para nuestro futuro. Yotantsi ashi otsipaniki. Narraciones autobiográficas de líderes Asháninkas y Ashéninkas de la Selva Central del Perú*, 349 pp.; Copenhagen: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA).
- VICKERS, W., 1998 – The religious ethnography of lowland South America. *Reviews in Anthropology*, **27** (2): 109-121.
- VILAÇA, A., 2002 – Missions et conversions chez les Wari'. Entre protestantisme et catholicisme. *L'Homme*, **164**: 57-80.
- VILAÇA, A., 2016 – *Praying and Preying. Christianity in Indigenous Amazonia*, 316 pp.; Berkeley: University of California Press.

- VILAÇA, A. & WRIGHT, R. M. (eds.), 2009 – *Native Christians. Modes and Effects of Christianity among Indigenous Peoples of the Americas*, 252 pp.; Farnham: Ashgate.
- WEBER, M., 1968 – *Economy and Society. An outline of Interpretative Sociology*, 2 volúmenes; Nueva York: Bedminster Press.
- WEBER, M., 1992 – *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, 314 pp.; London and New York: Routledge.
- WEBER, M., 1993 – *The Sociology of Religion*, lxxvii + 304 pp.; Boston: Beacon Press.
- WEISS, G., 1975 – Campa Cosmology. The World of a Forest Tribe in South America. *In: Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, **Volume 52, Part 5**: 219-588; Nueva York: American Museum of Natural History.
- WRIGHT, R. M., 1998 – *Cosmos, Self, and History in Baniwa Religion: For Those Unborn*, xx + 314 pp.; Austin: University of Texas Press.