

La participación política de los israelitas: el caso de la Iglesia Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal (Aeminpu)

The Political Participation of the Israelites:
the Case of the Church Evangelical Association of the Israelite Mission of
the New Universal Agreement (Aeminpu)

Jimmy Aguirre Morales

Universidad Científica del Sur, Lima, Perú
paguirrem@cientifica.edu.pe

«Donde la roja y blanca flamea hay un hombre de cabello largo y barba».

Pastor israelita²

RESUMEN

El presente artículo tiene como propósito presentar a la Iglesia Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal (Aeminpu) como un fenómeno cultural, político y religioso de carácter sincrético que hace su aparición en medio de una marea humana que irrumpe diversos espacios desde la segunda mitad del siglo XX. Esta institución resignifica el dogma bajo interpretaciones bíblicas muy rigurosas combinadas con una reivindicación de raigambre andina. Dicha organización presenta dos poderosas razones que motivan su participación en la escena política: la primera tiene relación con los presidentes Belaunde y Velasco ante el vacío que dejó la Iglesia adventista en su rol colonizador y evangelizador en la región central; y la segunda, un impulso por la colonización.

La difusión de la ciudadanía ha sido la revolución que ha conmovido las provincias, pero en los municipios en donde coinciden israelitas, nativos y demás colonos en conflicto por el acceso a la tierra y demás recursos (caza

1 Docente y capacitador. Ha realizado estudios de licenciatura y maestría. Diplomado en Investigación y Didáctica Socioeconómica para Profesores de Ciencias Sociales por la Universidad del Pacífico. Es coordinador del curso de Realidad Nacional en la Universidad Científica del Sur e investiga en torno a la participación política de la comunidad religiosa israelita del Nuevo Pacto Universal. Es coautor de *Fundamentos de la investigación* (IFB, 2014).

2 Luna, N. (18 de julio de 2010). La selva: la tierra prometida de los israelitas en el Perú. Recuperado de <http://elcomercio.pe/peru/lima/selva-tierra-prometida-israelitas-peru-noticia-610314>

y bosques), el control del gobierno municipal es vital para defender desde la legalidad y el poder su posesión y uso. Todos, israelitas, colonos y nativos, rápidamente, desde el retorno de la democracia en 1980, participan en política. Solo que los israelitas apuntan más lejos y se proyectan con mayor eficacia. Es decir, no solo se conforman con alcaldías y regidurías, sino además fundaron un partido nacional propio que se ha presentado tres veces a la Presidencia de la República y logró representación en el Congreso. Hasta hoy siguen firmes en ese propósito. Cabe resaltar que la colonización de la provincia Mariscal Castilla se produce cuando esta agrupación tiene dos congresistas.

PALABRAS CLAVE

Israelita del Nuevo Pacto Universal, Aeminpu, Frepap, Ezequiel Ataucusi, participación política, religión, colonización, democracia

ABSTRACT

This paper takes as an intention to present to the Church Evangelical Association of the Israelite Mission of the New Universal Agreement (AEMINPU) as a cultural, political and religious phenomenon of character sincrético that does its appearance in the middle of a human tide that pops in diverse spaces from the second half of the XXth century. This institution re-means the dogma under very rigorous Biblical interpretations combined with a claim of Andean roots. The above mentioned organization presents two powerful reasons that motivate its participation in the political scene: the first one has relation with the presidents Belaunde and Velasco before the gap that Adventist left the Church in its colonizing and evangelizing roll in the central region; and the second one, an impulse for the colonization.

The diffusion of the citizenship has been the revolution that has upset the provinces, but in the municipalities where they coincide Israelite, native and other colonists in conflict for the access to the ground and other resources (fighter and forests), the control of the municipal government is vital to defend from the legality and the power its possession and use. They all, Israelites, colonists and native, quickly, from the comeback of the democracy in 1980,

take part in politics. Only at that the Israelites, aim further and are projected by major efficacy. Namely not only they are content with mayoralties and regidurías, but also they founded a proper national party that has appeared three times to the presidency of the Republic, achieving representation in the Congress and up to today they are still firm in this intention. It is necessary to highlight that the colonization of the province Marshall produces Castile to himself when this group has two conferees.

KEYWORDS

Israelite of the New Universal Agreement, AEMINPU, FREPAP, Ezequiel Ataucusi, political participation, religion, colonization, democracy

I. Introducción

La Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal (Aeminpu), cuyo líder fundador es Ezequiel Ataucusi —con fama de profeta y gran carisma—, es considerada por un estudioso español³ como «la primera religión del Perú moderno» (De la Torre, 2004, p. 149). La Iglesia israelita, como la denominan muchos, es una respuesta creativa a su tiempo, un producto peruano de carácter sincrético y raíz andina que busca globalizar su mensaje luego de que la Iglesia católica se romanizara con el Edicto de Constantino (321 d. C.). A su vez, es una organización religiosa que no tiene influencias externas, pero sí una poderosa misión: salvar la humanidad y también participar en política.

El desaparecido padre Manuel Marzal la inscribió dentro de las instituciones religiosas de carácter mesiánico milenarista⁴. Recientemente, el antropólogo Juan Ossio se centra en las décadas de 1980 y 1990 con un texto que constituye un estudio de caso de su investigación inaugurada desde la década de 1970. Sin embargo, Gonzalo Portocarrero la define como un movimiento nativista que reivindica al Tahuantinsuyo. Este movimiento surge en la selva central tras algunas experiencias místicas de su líder y se propaga, actualmente, con mucho empuje, por el oriente amazónico a través de múltiples colonias. Todo ello, sumado a una revolución

3 Después de la muerte de Ezequiel Ataucusi, el español Arturo de la Torre publicó *Movimientos milenaristas y cultos de crisis en el Perú*. Dedicó un capítulo a la Iglesia israelita, cuyo rasgo común con otros movimientos es la utopía andina.

4 Marzal afirma que la población de matriz andina se entusiasma con el discurso de las Iglesias escatológicas sobre la inminencia del fin del milenio, generando un componente mesiánico, que las inscribe a pesar de la influencia cristiana dentro de las nuevas religiones autóctonas.

ciudadana, incursiona en la política a nivel nacional. Luego de la muerte de su líder, se presentaron algunas pugnas; sin embargo, sus seguidores son miles y consideran la política una extensión de esta propuesta. Por lo pronto, lograron el registro electoral para participar en los comicios de 2016, rumbo al sillón presidencial, con la intención, según K. Scott, de «librarnos de los gobiernos impíos»⁵.

II. En busca de un profeta

La Iglesia católica, establecimiento religioso monopólico, de rasgos coloniales supervivientes en la libertad formal de cultos de la República Criolla, se enfrenta también al desborde de nuevas formas de la devoción popular que irrumpen desde el mundo de las masas en ascenso. Sectas religiosas de todo tipo —muchas de ellas desgajamientos espontáneos de las misiones protestantes, otras segregándose del catolicismo tradicional ante el estímulo de las nuevas ideologías, e incluso algunas naciendo originales del mismo suelo autóctono— proliferan, echan raíces y multiplican sus salas de asamblea en barriadas y en comunidades (Matos, 1986, p. 47).

El escenario nacional creado por las oleadas migratorias internas generó nuevos espacios para la colonización, que no solo se limitaron al ámbito territorial, sino que alcanzaron ribetes ideológicos. Toda esta situación se realizó dentro de una sociedad que abandonaba las relaciones sociales tradicionales, propias del ámbito rural enmarcado en los pueblos o comunidades campesinas, para extenderlas, diversificarlas y urbanizarlas muy rápidamente de acuerdo con la permanencia de una generación.

Estos escenarios eran más dinámicos por su contexto urbano y totalmente desconocidos para el migrante, en un principio, cuando no eran tan hostiles para él. Las ideologías tradicionales, entre las cuales primaba la visión trascendental de la Iglesia católica (traída al Perú por los europeos en el siglo XVI), no pudieron satisfacer las nuevas necesidades espirituales creadas en esta época de migraciones y atizadas por una crisis económica que duraría décadas; asimismo, abrían un gran espacio para cualquier movimiento que con su visión esquemática del mundo ayudaría al migrante a comprender e insertarse en estos espacios territoriales recién colonizados:

A partir de 1940, las cosas comienzan a cambiar. Se abren algunas nuevas vías de comunicación, la población andina comienza a crecer aceleradamente y se inicia una pequeña movilización espacial. Esta

5 El misionero bautista Ken Scott nos ofrece un trabajo pionero y riguroso, que sigue vigente y es referenciado por otros estudiosos que siguen este movimiento.

movilización se intensifica a la vez que el país se va modernizando y de buenas a primeras el campesino, que por tanto tiempo se había recluido en sus microrregiones, comienza a ser impactado por un universo extracomunitario, que era marcadamente discriminador y con el cual no estaba preparado para interactuar. El choque frente a esta nueva realidad es brutal, y muchos optan por mimetizarse en los nuevos patrones culturales que descubren. Esto produce un germen de inautenticidad pero también de frustración, al comprender que habían sido atraídos por una realidad que no tenía capacidad para satisfacer sus expectativas (Marzal, 1994, p. 63).

Así, la sociedad peruana vio aparecer un buen número de propuestas religiosas, entre las cuales destacaba la propia Iglesia católica, las protestantes y sincréticas. La primera era una confesión que disfrutaba de la protección del Estado, y se encontraba bien adaptada a una sociedad estamental, rural y agrícola. Con sus templos, fiestas, íconos, procesiones y cultos sobrecogedores, cumplió un destacado papel en el mantenimiento del orden social y el consuelo espiritual de millones de peruanos hasta mediados del siglo XX.

Sin embargo, al aparecer en Lima las *barriadas* (posteriormente llamadas *pueblos jóvenes*, *asentamientos humanos*, *conos*, etcétera), parte de la clerecía del catolicismo (fuerte, mediana o superficialmente influenciada por el Concilio Vaticano II y la teología de la liberación) supo adaptarse a estos espacios, al salir de los vetustos templos coloniales del centro de la capital y marchar a predicar un neoevangélico basado tanto en la satisfacción de las necesidades espirituales que solo puede brindar Dios, así como en las materiales a que tienen derecho los fieles, aun los de condición humilde, y que debe proveer el Estado y por las que deben preocuparse las clases acomodadas⁶.

Estos clérigos, por su alta instrucción académica y su vocación de servicio, se convirtieron, rápidamente, en intermediarios válidos entre los migrantes afincados en los extramuros de las ciudades y el Estado, por lo que pudieron interceder, eficazmente, ante el poder político establecido para lograr la constitución y el reconocimiento de organismos de representación popular que presionaran a los gobiernos de turno a financiar la construcción de colegios, postas médicas, comedores populares y demás servicios que sus respectivas comunidades necesitaban.

⁶ La teología de la liberación es una corriente de pensamiento dentro de la Iglesia católica que tiene como su principal representante al sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez. El postulado más significativo de esta corriente es la opción preferencial por los pobres: Dios ama al pobre y le ofrece la salvación. Estar al lado del pobre es estar al lado de Dios. Otro importante postulado sostiene que la salvación cristiana no puede darse sin la liberación económica, política, social e ideológica, como signos visibles de la dignidad del hombre.

El primer factor que resulta fácilmente apreciable es la situación de crisis personal que atraviesa el converso. Los casos de «cambio religioso» estudiados en las áreas marginales limeñas suelen aparecer acompañados por terribles experiencias que acentuaban la tensa situación provocada por la migración forzada de la mayoría de los informantes (De la Torre, 1996, p. 32).

Por otra parte, las Iglesias protestantes tuvieron presencia popular en el Perú desde mediados de la década de 1950, cuando las confesiones bautista, pentecostal y evangélica, con sede en los Estados Unidos, enviaron misiones formadas por predicadores carismáticos. Desde un principio, estas confesiones religiosas tuvieron como objetivo central la conquista espiritual de los nuevos espacios territoriales colonizados por los migrantes, aparecidos tanto en la órbita de las grandes ciudades, como en la región rural selvática, en donde, a partir de estas ideas, se levantaron los primeros templos (con financiamiento de sus matrices norteamericanas principal y no únicamente) y en donde empezaron sus prédicas los primeros pastores «gringos»:

Hasta antes de 1950, el crecimiento del protestantismo había avanzado lentamente, en lo que se refiere al número de miembros, la cantidad de templos construidos, y se mantenía el debate en torno al rol que la tarea social de la Iglesia debía asumir, en el cumplimiento de la misión de la Iglesia. A partir de la década [de 1950] se desata un vertiginoso énfasis por el crecimiento de los evangélicos. Mucha de la labor social de la Iglesia se ve disminuida, e incluso deslegitimada teológicamente (Amat y León, 2007, p. 13).

III. En este hogar somos católicos

A diferencia del movimiento evangelizador católico, las Iglesias protestantes no generaron ninguna organización popular ni de asistencia social, como sí lo hizo (la mayoría de ocasiones) la otra, debido a que los «pastores gringos» eran extraños ante el Estado peruano y, muchas veces, ante sus propias comunidades que, en un principio, las miraban con desconfianza.

Sin embargo, estas confesiones centraron su atractivo en colmar las aspiraciones espirituales de sus feligreses a través de cultos y mensajes trascendentes, que miraban más allá de la triste realidad social y económica inmediata del migrante, al convertirlo en fundador de una nueva comunidad, de un «pueblo elegido por Dios». Esta idea está destinada a la salvación de un mundo en crisis extrema, conformada por miembros que entre sí mantenían relaciones sociales de tipo horizontal, en donde las jerarquías, propias del Perú tradicional y de la clerecía católica, se disolvían para formar una nueva comunidad de hombre iguales entre ellos

y ante Dios. Ante el culto y el mensaje protestante, también desaparecían las diferencias ideológicas y étnicas que los migrantes arrastraban como bagaje desde sus respectivos pueblos y comunidades en el Ande hacia los territorios colonizados para convertirse solo en los que los limeños aún denominan, de manera despectiva, como «evangélicos». De la Torre sostiene «La nueva congregación [la Iglesia Aeminpu] crea un sentimiento de comunidad en torno al recién incorporado que sustituye satisfactoriamente el sistema de relaciones tradicional del área serrana de la que proceden la mayoría de los fieles» (De la Torre, 1996, p. 33).

Cabe enfatizar que las migraciones también se dirigieron a la conquista de los espacios colonizables que ofrecía la selva peruana, en donde se forjó un vacío ideológico que, en muchos casos, fue colmado por la acción evangelizadora de católicos y protestantes, pero que, en otros, dejó abierta la posibilidad para la confluencia y fusión de elementos religiosos de distinta índole y procedencia. Esto generará la aparición de confesiones sincréticas, como el caso de Aeminpu, cuyos orígenes se ubican en la ceja de selva de Junín.

El 11 de abril de 1968, en el limeño diario *Última Hora* apareció un artículo con el título «Profeta avivato vendió hasta los cerros en selva». El texto, primera noticia de prensa conocida sobre Ezequiel Ataucusi Gamonal, denuncia una presunta añagaza para estafar a familias de clase humilde y venderles tierras en Chanchamayo. Desde ese momento, las referencias periodísticas sobre Ataucusi y su congregación habrían de permanecer siempre asociadas con problemas vinculados con la colonización de regiones del oriente peruano, un proyecto que, desde inicio de los 90, se agrupa bajo el nombre de Fronteras Vivas. En la actualidad, los datos de la propia Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal (Aeminpu) estiman el número de asentamientos a 36, mientras que el número de personas que se habrían instalado en los mismos es elevado a cifras fabulosas que sobrepasan los 50.000. La distribución geográfica de los poblados se reparte por siete departamentos (19 en Loreto, 6 en Ucayali, 4 en Huánuco, 3 en Pasco, 3 en Chachapoyas y 1 en Madre de Dios), extendiéndose en áreas de ceja de selva y de selva baja. La colonización se inició a mediados de los años 60 y se ha prolongado hasta el presente (De la Torre, s. f., p. 661).

IV. Del barroco a Ben Hur

Las Iglesias sincréticas son nativas del Perú, pues no se encuentran ligadas, ni doctrinaria ni clericalmente, a Iglesias supranacionales, como son los casos de la Iglesia católica y de las protestantes. Denominamos a estas confesiones como *sincréticas*, porque fusionan elementos propios del cristianismo europeo o de la cultura popular occidental con elementos

religiosos del mundo andino peruano. Entre ellas, encontramos a la Iglesia Aeminpu.

Los sincretismos religiosos no son nuevos en nuestro país: tienen larga data. A solo unas décadas de la llegada de los españoles al Perú, ya muchos indígenas habían aprendido elementos del culto católico para incorporarlos a su propuesta religiosa, por lo que se formó un fenómeno completamente nuevo. Así tenemos a los paradigmáticos Taqui Onqoy, Moro Onqoy y Yanahuara, aparecidos en el temprano siglo XVI.

En los grupos receptores de la actividad misionera, en nuestro caso los antiguos habitantes de los Andes, el contacto cultural puede despertar cuatro reacciones: la transformación cultural puede ser aceptada, ya sea voluntariamente o bajo la presión, tanto del dominio extranjero como de un poder político-económico. La posibilidad de la adaptación se presenta como una alternativa a la aceptación: lo nuevo es asimilado por la antigua cultura religiosa de acuerdo con su propia idiosincrasia. También es posible una asimilación mutua, es decir, una fusión de ambas culturas. Pero la aculturación religiosa también puede provocar resistencia. Una tal resistencia se manifiesta, por ejemplo, en movimientos mesiánicos o de renovación (Schlegelberger, 2010, p. 18).

Este atractivo que la religión cristiana tuvo en la sociedad andina quizá se derive del prestigio que los conquistadores españoles obtuvieron tras la conquista militar del Perú. Lo más importante es que los hispanos habían vencido a los poderosos incas, por lo que su Dios había vencido, en igual forma, a los dioses locales. Además, los cultos indígenas no podían haber competido con la organización, la parafernalia y la doctrina católica.

Se conoce que la Iglesia Aeminpu basa su doctrina en la interpretación libre y personal que su profeta hace del Antiguo Testamento. Este es un elemento que las confesiones sincréticas tomaron de los protestantes norteamericanos misioneros en nuestro país (herederos, en el tiempo, del prestigio de los conquistadores hispanos en los Andes). Es necesario recalcar que este texto bíblico resalta el papel del profeta, que denuncia las iniquidades y los vicios de sus coetáneos, y que amenaza con el castigo divino si, acaso, los infieles no se redimen de sus faltas, pero que, también, anuncia un tiempo nuevo y una nueva tierra solo accesible a los justos.

Los profetas no son nuevos en la historia peruana. Rastreado en las crónicas, encontramos que el Inca Garcilaso de la Vega nos muestra a Manco Cápac, el fundador de la nación inca, como un verdadero profeta hebreo que viene a los Andes para predicar el culto al Sol junto con la agricultura. Todo ello sucede en una época de «tiempos revueltos» y de behetría.

Por otra parte el Antiguo Testamento también resalta el papel de «pueblo elegido por Dios», que es incomprendido por los pueblos paganos entre quienes se ve forzado a convivir, por permanecer fiel a los dictados de Yahvé, quienes pretenden hacerlos partícipes de sus supersticiones y vicios, pero el «pueblo de Dios» siempre permanece fiel al pacto, representado por las tablas de la Ley, aunque, muchas veces, tenga que pagar su fidelidad cayendo bajo la espada de los paganos.

La religión israelita es un conjunto compuesto por tres elementos principales: uno, la doctrina explicada por medio de relatos míticos sobre su fundador, la escogencia del pueblo de Israel y el juicio final; dos, la comunicación con Dios realizada a través de la oración, el sacrificio (holocausto) y en general el complejo sistema ritual, y tercero, un sentimiento de que un poder más allá del control humano está relacionado con el destino de ser el pueblo escogido. Unido a estos tres elementos se encuentra la institución religiosa que se convierte en un referente de identidad social, pues genera sentido de pertenencia, orientación en la vida y competencia personal. Estos elementos permiten a los feligreses encontrar respuestas tranquilizadoras y relativamente fáciles a las preguntas eternas de todo ser humano: ¿quién soy yo? ¿Qué significa la vida? ¿Qué lugar ocupo en el mundo? La combinación de estas preguntas y respuestas conforman una particular concepción del mundo israelita, y dan lugar a una identidad religiosa, que se difunde a través del proselitismo (Meneses, 2009, p. 116).

Debe recalarse que los miembros de esta organización religiosa son fácilmente reconocibles por sus vestimentas, que el imaginario popular peruano le asigna a la época en la que vivieron los profetas y Jesús hace dos mil años. Un fenómeno poco estudiado, aunque muy interesante, ha sido el impacto que tuvieron en los habitantes de los espacios colonizados la proyección continuada y repetitiva de filmes de inspiración protestante, como *El manto sagrado* (*The Robe*, 1953), *Los Diez Mandamientos* (*The Ten Commandments*, 1956), *Ben Hur* (*Ben Hur*, 1959) o *La vida pública de Jesús* (*The New Media Bible Luke*, 1979), primero en salas de cine y luego en la televisión en la festividad de la Semana Santa durante décadas. Estos filmes, con sus cuidadosos vestuarios y millonarios decorados, dejaron una impronta imborrable aun en las mentes de aquellos peruanos indiferentes en materia religiosa, y cuyos héroes y protagonistas ya forman parte de nuestra cultura popular.

Desde otro ángulo, toman, de la religiosidad andina, el papel que la sangre (humana o animal) cumple en la revitalización de la fertilidad del suelo (y del universo en general). Este elemento, presente en festividades andinas como el Yawar Fiesta o el Takanacuy, lo encontramos en el

sacrificio en holocausto de reses y corderos que los seguidores del profeta Ataucusi (nacido en las serranías de Arequipa) efectúan con regularidad.

V. La Iglesia Aeminpu y la política del agropoder

Esta organización enfatiza la participación política. De acuerdo con esto, el Frepap–FIA lleva como emblema el *pescadito* (símbolo del antiguo cristianismo) y el lema de campaña «agropoder», como vía de desarrollo. A continuación, presento dos razones para comprender su incursión en este campo.

Primera razón:

El impulso por colonizar la selva dio la posibilidad a los israelitas para tener un respaldo político de los gobiernos de turno con el propósito de poder cumplir su utopía como grupo en torno a la tierra prometida.

Dicha organización israelita es, en sí, una empresa capitalista colonizadora, de capitales y personal andinos, cuyo objetivo primordial, dejando de lado sus peculiaridades religiosas milenaristas y escatológicas, es la apropiación de las tierras que puedan ser ganadas para la agricultura mediante la colonización en la selva alta y baja, con miras a satisfacer primero las necesidades alimenticias de la comunidad colonizadora israelita y, al mismo tiempo, obtener beneficios económicos mediante la colocación de sus excedentes en los mercados regionales, para la obtención de dinero o destinarlos al intercambio por productos que no puedan autogenerar, ya sea con las comunidades israelitas aledañas o los demás pueblos y etnias de la zona; y, desde hace 30 años, también para generar clientelismo y propaganda política en las zonas en donde, por el número de sus fieles, pueden competir electoralmente con ciertas posibilidades de éxito el Frepap–FIA⁷. En otras palabras, estos se comportan como tantos colonizadores andinos de frontera: las tierras que los dirigentes elegían (hasta 1993 la elección era decisión personal de Ezequiel Ataucusi Gamonal) fueron ocupadas por un significativo número de sus fieles para luego proceder a desmontar el bosque de la manera tradicional andina, mediante la tala y la quema del bosque, y proceder al inicio del ciclo agrícola cultivo/cosecha, descanso de la tierra/cultivo/cosecha. Nada explica mejor este impulso místico y colonizador que la letra de su himno «La agricultura»:

7 En la ciudad de Caballococha, capital de la provincia loretana de Mariscal Castilla, donde se calcula que viven entre cinco mil personas. En este lugar, el Frepap ha logrado posicionarse dos alcaldes entre 2003 y 2010. Además, tiene presencia en el concejo municipal de la ciudad desde 2003. Lo mismo ocurre en Alto Monte Israel: «En las últimas elecciones municipales peruanas, logran tomar dos alcaldías: Pebas e Islandia» (Morin y Santana, 2003, p. 33), con proyecciones idénticas en el lado colombiano y brasileño.

En nuestra tierra en la que habitamos
Cuántos hogares estarán sufriendo
Llorando niños y oprimidos
Falta dinero, también alimento
Nuestro maestro (Ezequiel) siempre nos enseña
Siempre nos dice huyan a los montes
En las montañas (selvas) debemos trabajar
Labrar el campo para mejor siembra (Téllez, 2009, p. 53)

Unos años después, ante la pérdida de todos los nutrientes del suelo, los colonos israelitas talaban y quemaban nuevas áreas de bosque, repitiendo el destructivo ciclo de la agricultura tradicional. La llegada de otros (desde Lima y las principales ciudades de la costa) y la práctica de una agricultura tradicional forzaron a la expansión de esta comunidad. Un ejemplo fehaciente es el Alto Monte Israel, asentamiento israelita ubicado en la provincia de Mariscal Castilla (Loreto), primero y principal de los asentamientos israelitas en la región, desde donde, siguiendo el curso del río Amazonas, se expandieron a otras zonas de la provincia y fundaron nuevos asentamientos, como Nuevo Pebas, Nueva Esperanza, Santa Rosa, Nuevo Perú, Tahuantinsuyo, Arco Iris y Nuevo Jerusalén, hasta alcanzar el suelo colombiano, donde cimentaron el asentamiento León de Judá, y Brasil, donde también se les encuentra.

El uso del suelo del Monte Alto en la agricultura por los colonos «israelitas» viene ocasionando graves problemas de deforestación, [se ha] constatado al año 1999 una deforestación de aproximadamente dos mil hectáreas de bosques, incluidas las áreas cultivadas, cuyo impacto sobre el medio ambiente está relacionado con la sedimentación de microcuencas hidrográficas (quebradas), migraciones de numerosas especies de la macrofauna silvestre, aparición de plagas y enfermedades de cultivos, entre otras (Rivas, 2005, p. 46).

En tanto la colonización se iniciaba, las tierras ya ocupadas eran denunciadas por los personeros legales de la comunidad religiosa ante las autoridades pertinentes para su legalización, por lo que se convirtió a esta agrupación (nunca a sus fieles como individuos) en la legítima propietaria. Esta forma de colonización, el cultivo, la práctica intensiva de la caza y la pesca los enfrentaba y enfrenta, directamente, a las comunidades nativas (pueblos originarios), quienes los percibían hasta la actualidad como a cualquier colonizador andino: extraño, agresivo, depredador, usurpador y leguleyo:

Entonces hay otros dirigentes —hermanos andinos— y van allá (a los Andes) y dicen saben que hay terreno libre, vamos. Sin embargo no analizan bien de quién es ese terreno, a quién les pertenece, si es de la comunidad o no... Vienen por venir nada más, y una vez que

están instalados entonces vienen los problemas, pero ¿quién hace el problema? Ellos mismos, están en asociación. Una persona había formado un equipo y les había cobrado cien soles o mil soles para conformarse esa asociación para que ingresaran, pero al final esos terrenos [pertenecen] a la comunidad de Centro Somaveni y sus anejos; ingresaron y ahí vienen recién los problemas (presidente de las rondas ashánincas del río Ene, citado por CRS, 2012, p. 38).

Como es de suponer, muchas de las comunidades nativas, hasta bien entrada la década de 1970, jamás se preocuparon por legalizar la tenencia de sus predios ante el Ministerio de Agricultura, por lo que el vacío legal era aprovechado por los colonos andinos, entre ellos los israelitas, desde siempre más dispuestos y más duchos para los trámites burocráticos:

[L]a legislación nacional ya reconocía desde [la década de 1960] la existencia de los indígenas amazónicos en la medida en que se organizaran como comunidades nativas. Como señala el texto, esta misma legislación tenía un problema: [solo] consideraba a las comunidades constituidas conforme a ley. Es decir, si las comunidades no se organizaban de la manera dictada por el sistema jurídico, no existían (Mayor y Bodmer, 2009, p. 44).

La colonización israelita en zonas de bosque amazónico también enfrentaba a los demás intereses económicos de la zona en cuestión, o, mejor aún, a otras formas de colonización andina, representados por los madereros legales e ilegales, cocaleros, mineros informales, etcétera.

Se trataba de una empresa modesta, tanto en el número de los colonos; por aquel entonces la congregación no debía sobrepasar la veintena de miembros, como por la experiencia de estos. Esta circunstancia conduce a los israelitas a una de las primeras tragedias del proceso. Convencidos de que el derecho que nacía del cultivo de las tierras y la posterior denuncia de las mismas ante el ministerio se extendía a todos los aprovechamientos de los predios, los hermanos se opusieron tajantemente a que la empresa que poseía los derechos de explotación maderera —Balarín S. A.— hiciese uso de los mismos. Firmemente persuadidos de tener la razón y alentados por sus dirigentes, los campesinos se dispusieron a hacer frente tanto a los empleados de la compañía como a las fuerzas de orden público que acudieron para hacer cumplir la ley. El resultado no pudo ser más dramático y, en junio de 1970, se desencadenó un enfrentamiento en el que murieron entre cuatro y nueve personas. Por si fuera poco, el choque dio lugar a una disensión interna, dado que algunos de los colonos se alinearon con las posiciones de la empresa maderera. Finalmente, el asentamiento acabó siendo abandonado y los pobladores se dirigieron a Boca Samaya (Pasco), la más antigua de las colonias aún existentes (De la Torre, 2007, pp. 673–674).

Enfrentadas por la tenencia de la tierra, las comunidades israelitas (e incluso los colonos andinos en general) y las comunidades nativas no vieron mejor opción que defender sus intereses desde las instancias del gobierno inmediatamente cercano a ellos: la municipalidad, por lo que debían copar, en la medida de su número, organización y recursos, los cargos de alcalde distrital y regidores.

Refiriéndose a las comunidades nativas del Cenepa, enfrentadas con las empresas petroleras en años recientes, Anahí Durand (2011, p. 20) comenta:

Destaca también el nivel de participación política logrado por los nativos, pues, tanto en la provincia de Condorcanqui como en los distritos de Imaza, Imacita, Río Santiago y El Cenepa, los alcaldes y los regidores son en su mayoría nativos que han obtenido puestos de representación en alianza con partidos como Fuerza Democrática y Amazonenses Unidos al Cambio.

Segunda razón:

Esta agrupación inició la colonización de las tierras de frontera con el beneplácito de gobiernos que apoyaban decididamente el desvío de las corrientes migratorias andinas. Estas se dirigían, mayoritariamente, hacia la costa y la capital, y la selva, la zona menos poblada del territorio de la República.

A principios de la década de 1960, la ideología de la colonización de la selva como solución a los problemas del país (principalmente escasez de tierras) fue oficializada por el gobierno y se sustentó en la propuesta de construcción de la carretera Marginal (Santos y Barclay, 1995). Bajo esta ideología, el gobierno puso en marcha en la década de 1980 el Proyecto Especial Pichis Palcazu (PEPP), cuyo objetivo era convertir los valles del Pichis y el Palcazu en un frente de colonización masiva (Smith, 1983). A mediados de esta década la carretera Marginal conectó Puerto Bermúdez con el eje Pucallpa–Lima, abriendo las puertas de nuevos flujos migratorios, principalmente de pequeños y medianos colonos. A esta época corresponde la llegada de colonos andinos profesantes de la religión evangélica denominada Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal, los cuales formaron varios asentamientos como Santa Anita y Boca Samaya, en el río Neguachi (Pinedo, 2006, p. 8).

De igual manera, con el apoyo de gobiernos militares que veían como una necesidad estratégica el poblamiento de la región amazónica, con miras a incorporarla, de una vez y para siempre, a la vida económica nacional como una medida preventiva frente a un hipotético proyecto expansionista de algún país amazónico vecino. Fue, precisamente, en el gobierno

del general Juan Velasco Alvarado (1968–1975) que la comunidad israelita logró fundar sus primeros asentamientos en Huánuco y Pasco⁸.

Desde esa fecha, pudieron vislumbrar más tarde un proyecto acariciado y consolidado desde los años noventa: Fronteras Vivas. De la mano de su organización política, la congregación busca concretar sus objetivos con la incursión en el sistema político vía el Frente Popular Agrícola FIA del Perú (Frepap), que cuenta con un similar en Bolivia (Frepab). El primero ha logrado notoriedad, entre 1990 y 1995, al llegar a tener representación en el Parlamento peruano.

Sin embargo, las pugnas intestinas los colocaron nuevamente en los tabloides y fueron presa fácil de una prensa sensacionalista que nunca pudo probar todas las perversas acusaciones en su contra. Al igual que Ezequiel Ataucusi, con un largo historial de denuncias infundadas, en la segunda mitad de los años 90, le tocaría el turno al congresista Javier Noriega, pero el fallo del Poder Judicial lo declaró inocente de las acusaciones de un medio televisivo.

Su propuesta política más conocida es el «agropoder» para desarrollar la agricultura. Por tal motivo, la organización es comunal en cada colonia y se inspira en el cooperativismo —con raíces prehispánicas—, que fortalece este principio y, al mismo tiempo, su militancia logra satisfacer sus necesidades materiales y espirituales, cuya devoción se expresa en una suerte de éxtasis en los rituales propios de cada sábado.

Durante el 2000, tras la muerte de su principal líder Ezequiel Ataucusi, decidieron experimentar públicamente las diversas pugnas en su interior. No obstante, la designación del excelentísimo Jonás Ataucusi parece haber garantizado la unidad de la congregación, pese a las diferencias con su hermano mayor Juan.

Han transcurrido 15 años de la muerte de Ezequiel y aún se mantienen firmes en las lides electorales, vía la reinscripción en la Oficina Nacional de Procesos Electorales (ONPE), con una resistencia típica de los fundamentalismos religiosos que los sitúa dentro de los partidos confesionales con miras al escenario político próximo. Además, mantienen un vigoroso impulso colonizador que los ha llevado a solicitar al Congreso peruano a través de su representante Félix Anchorena, un presupuesto para fortalecer las «fronteras vivas», mientras deslindan vinculaciones con otro tipo de organizaciones e intereses.

8 La selva central había sido objeto de una intensa labor evangelizadora por parte de misioneros norteamericanos pertenecientes a la Iglesia Adventista del Séptimo Día desde inicios del siglo XX, quienes compraron extensas zonas en esa región. Sus misiones iniciaron el proceso de decadencia con la llegada del gobierno del general Velasco.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Amat y León, Ó. (2007). *Presencia evangélica en la sociedad peruana*. Recuperado de <http://rolandoperez.files.wordpress.com/2009/02/presencia-evangelica-en-la-sociedad-peruana-por-oscar-amat-y-leon>

Catholic Relief Services (2012). *Conflictos y Amazonía. Diagnóstico. Mitigación de conflictos sociales y desarrollo de la Amazonía*. Recuperado de: <http://servindi.org/pdf/conflictos.pdf>

De la Torre, A. (s. f.). El Paraíso escondido el proceso de colonización del Oriente Peruano por los «Israelitas del Nuevo Pacto». Una introducción. Recuperado de http://www.aetorre.com/ae/images/stories/biblo/art-028_el_paraso_escondido.pdf

_____ (1996). Cambio religioso en el mundo andino: un testimonio etnográfico. Recuperado de <http://www.aetorre.com/ae/images/stories/biblo/art-016.pdf>

_____ (2004). *Movimientos milenaristas y cultos de crisis en el Perú. Análisis histórico y etnológico*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Durand, A. (2011). *¿Tierras de nadie? Actividad extractiva, territorio y conflicto social en la Amazonía peruana: el río Cenepa*. Recuperado de http://www.landcoalition.org/sites/default/files/documents/resources/CENEP-PA_ESP_web_16.03.11.pdf

Marzal, M. (1994). *Etnicidad y violencia en el Perú*. La Coruña: Editorial Universidad de La Coruña.

Matos, J. (1986). *Desborde popular y crisis del Estado. El nuevo rostro del Perú en la década de 1980*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Mayor, P. y Bodmer, R. (2009) *Pueblos indígenas de la Amazonía peruana*, Iquitos. Recuperado de <http://atlasanatomiaamazonia.uab.cat/pdfs/PueblosIndigenasAmazoniaPeruana.pdf>

Meneses, L. (2009). Las contradicciones de la identidad de la Iglesia Israelita del Nuevo Pacto Universal. Recuperado de: <http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/viewFile/2268/1569>

Morin, F. y Santana, R. (2003). *Lo transnacional, instrumento y desafío para los pueblos indígenas*. Recuperado de <http://repository.unm.edu/bitstream/handle/1928/11344/Lo%20transnacional%20instrumento%20y%20desafio.pdf?sequence=>

Pinedo, D. (2006). Actores e interacciones en el uso de los recursos naturales en la cuenca del río Pichis, selva central del Perú. Recuperado de: https://dlc.dlib.indiana.edu/dlc/bitstream/handle/10535/2067/Pinedo_danny.pdf?sequence=1

Rivas, H. (2005). Uso y manejo del suelo y bosque amazónico por colonos andinos: el caso de los religiosos israelitas de la comunidad de Alto Monte de Israel, Bajo Amazonas, Loreto. Recuperado de http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtual/publicaciones/antropologia/2002_N02/a02.htm#Introducci%C3%B3n

Schlegelberger, B. (2010). «La tierra vive». Religión y cristianismo en los Andes centrales peruanos. Recuperado de http://www.diss.fu-berlin.de/docs/servlets/MCRFileNodeServlet/FUDOCS_derivate_000000002601/terra0611-openaccess.pdf

Téllez, L. (2009). El cuidado de la vida y la salud en una comunidad religiosa en la Amazonía colombiana. Recuperado de <https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/10394/1/2222222.pdf>