



MÁS EN LAS OBRAS QUE EN LAS PALABRAS

**Historia de los centros sociales
de la Compañía de Jesús en el Perú**

**Juan Miguel Espinoza Portocarrero
Rolando Iberico Ruiz**



**FONDO
EDITORIAL
PUCP**



UARM
Universidad
Antonio Ruiz
de Montoya

MÁS EN LAS OBRAS QUE EN LAS PALABRAS

Historia de los centros sociales
de la Compañía de Jesús en el Perú

Juan Miguel Espinoza Portocarrero
Rolando Iberico Ruiz



**FONDO
EDITORIAL
PUCP**



UARM

Universidad
Antonio Ruiz
de Montoya

Espinoza Portocarrero, Juan Miguel

Más en las obras que en las palabras : historia de los centros sociales de la Compañía de Jesús en el Perú / Juan Miguel Espinoza Portocarrero, Rolando Iberico Ruiz.- Primera edición.- Lima : Universidad Antonio Ruiz de Montoya : Pontificia Universidad Católica del Perú, 2021.

312 páginas ; 17 x 24 cm

Incluye bibliografía.

ISBN 978-612-4102-61-5

1. Jesuitas. 2. Apostolado social. 3. Misiones. 4. Iglesia y problemas sociales. 5. Historia de la Compañía de Jesús. 6. Órdenes y congregaciones religiosas. 7. Perú. 8. Historia de la Iglesia. I. Iberico Ruiz, Rolando. II. Universidad Antonio Ruiz de Montoya. III. Pontificia Universidad Católica del Perú

271.730985 E88

Más en las obras que en las palabras: historia de los centros sociales de la Compañía de Jesús en el Perú

© **Juan Miguel Espinoza Portocarrero, (2021)**

© **Rolando Iberico Ruiz, (2021)**

Corrección de estilo: Mitzli Barrientos

Diseño de portada: Marco Loo

Diagramación de interiores: Litho Mass Arte S.A.C.

Imagen de portada: intervención sobre original de Angel Estrada (1972). Toma de terreno para la construcción del colegio José Carlos Mariátegui como esfuerzo del Frente Unido de Defensa de El Agustino (FUDA). Archivo Fotográfico de Servicios Educativos El Agustino.

Derechos reservados

© **Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2021**

Avenida Paso de los Andes 970, Pueblo Libre, Lima 21

Tel.: (511) 719-5990

fondo.editorial@uarm.pe

www.uarm.edu.pe

© **Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2021**

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Primera edición: octubre de 2021

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N.º 2021-11837

ISBN: 978-612-4102-61-5

Esta publicación ha sido posible gracias al apoyo de la Oficina de Archivo y Patrimonio de la Compañía de Jesús en el Perú.

Distribución gratuita / Prohibida su venta

Derechos reservados. Se autoriza la reproducción total o parcial de este documento, siempre y cuando se haga la referencia a la fuente bibliográfica.

ÍNDICE

PRÓLOGO	9
AGRADECIMIENTOS	15
INTRODUCCIÓN	19

CAPÍTULO 1

La historia del apostolado social de la Compañía de Jesús en el Perú y la formación de los centros sociales (1949-2021)

[PÁG. 27]

Marco histórico del apostolado social jesuita	27
<i>El proceso histórico del apostolado social de la Compañía universal (1949-1975)</i>	28
<i>El apostolado social jesuita en el Perú y la fundación de centros sociales (1968 a la actualidad)</i>	41
Propuesta de periodización de la historia de los centros sociales jesuitas en el Perú (1968 al presente)	51
<i>Primer periodo. Los tiempos de inserción y refundación jesuitas (1968-1980)</i>	52
<i>Segundo periodo. Los centros sociales ante la violencia política y crisis del Estado peruano (1980-1992)</i>	53
<i>Tercer periodo. Entre la ciudadanía y la productividad en tiempos de autoritarismo y neoliberalismo (1992-2000)</i>	54
<i>Cuarto periodo. Tiempo de evaluación: el retorno de la democracia y la esfera pública (de 2000 al presente)</i>	54
Armando el rompecabezas del apostolado social jesuita en el Perú: problemas teóricos y preguntas de investigación	55
<i>La semántica del apostolado social jesuita en el Perú</i>	56
<i>La recepción vivida del apostolado social</i>	57

<i>La transferencia y generación de conocimiento en los centros sociales.....</i>	58
<i>Impacto público en la sociedad.....</i>	59
<i>Espiritualidad ignaciana y compromiso con la acción social.....</i>	60
<i>¿Renovatio accomadata, refundación o fidelidad creativa?.....</i>	61
Bibliografía	63

CAPÍTULO 2

“Salir de los límites al encuentro del campesino”: el Centro de Capacitación Agroindustrial Jesús Obrero (CCAIJO)

[PÁG. 67]

Llegada de los jesuitas a Quispicanchi: un tiempo para discernir una nueva pastoral (1969-1971)	69
Los primeros años del CCAIJO: de la capacitación técnica a la inserción en el mundo campesino (1971-1979)	74
El CCAIJO en tiempos de crisis: profundizar la opción por el campesinado (1978-1989)	84
El CCAIJO ante la crisis del Estado y los tiempos del neoliberalismo (1990-2000)	94
El CCAIJO en el siglo XXI: fortalecimiento de la institucionalidad y del tejido social (2000-2017)	101
El modo de proceder del CCAIJO: un encuentro entre espiritualidad y acción social	107
Bibliografía	111

CAPÍTULO 3

Pensar la región Piura desde la periferia rural: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA)

[PÁG. 113]

Formación de la propuesta educativa del CIPCA: una opción por la “resurrección” del espíritu del campesino piurano (1972-1976)	115
El desgaste de la reforma agraria y la consolidación del CIPCA (1976-1982)	130
Expansión en un escenario de crisis: del espacio rural a pensar la región (1983-1990)	140

Reestructuración y fortalecimiento de la institucionalidad (1991-2000)	152
Los desafíos del siglo XXI y el modo de proceder del CIPCA (2000-2017)	166
Bibliografía	176

CAPÍTULO 4

“Patinar el barrio desde la cotidianidad”: Servicios Educativos El Agustino (SEA)

[PÁG. 183]

La formación de El Agustino: primeros asentamientos y distritalización (1947-1965)	185
La lucha por el derecho a la vivienda: el proceso de remodelación urbana y la política vecinal (1965-1979)	189
“No matarás ni con hambre ni con balas”: resistir a la violencia desde el fortalecimiento de las organizaciones sociales (1979-1989).....	198
Emprendimiento popular solidario: las organizaciones sociales como actores del desarrollo económico (1987-1998)	207
Los desafíos del siglo XXI: reparar el tejido social distrital	214
El modo de proceder de SEA	219
Bibliografía	223

CAPÍTULO 5

“Echando raíces de vida y esperanza”: Centro de Educación, Organización y Promoción del Desarrollo (CEOP-Ilo)

[PÁG. 227]

De caleta de pescadores a ciudad industrial: una breve historia de Ilo	229
Los inicios de la presencia jesuita en Ilo (1976-1980)	232
Las obras jesuitas en Ilo como actores del desarrollo urbano local (1981-1989)	241
De CENECAPE a CEOP-Ilo: cambios institucionales y nuevos desafíos locales (1989-2001)	255
La proyección regional del CEOP-Ilo (2001-2018)	261
El momento actual y el modo de proceder del CEOP-Ilo	265
Bibliografía	268

CAPÍTULO 6
**La misión jesuita en el Alto Marañón y el Servicio Agropecuario
para la Investigación y Promoción Económica (SAIPE)**
[PÁG. 271]

El establecimiento de los jesuitas en el Alto Marañón.....	271
La misión en clave tradicional (1946-1960).....	274
La misión en evaluación: politización y cambios en el mundo indígena (1960-1980)	277
Alianza entre la Iglesia católica y las comunidades indígenas contra el narcotráfico: el SAIPE como respuesta indígena-ecclesial (1990-1994)	283
El conflicto con Ecuador y el fortalecimiento del Estado: SAIPE y el desarrollo productivo, cultural y educativo (1995-2009)	289
“El perro del hortelano”: el Baguazo, la ruptura con el Estado, y proyectos de autonomía política e interculturales desde el Tajimat/Tarimat Pujut (2009-2018)	295
Conclusiones: el SAIPE ante una misión desafiante	303
Bibliografía	307
REFLEXIONES FINALES	309

PRÓLOGO

La Compañía de Jesús, con casi cinco siglos de existencia, ha tenido desde sus orígenes las misiones de propagar la fe, educar y promover la justicia social, tres dimensiones estrechamente articuladas que se han ido reformulando a lo largo de la historia. Esta obra aborda el apostolado social de la Compañía de Jesús en el Perú realizado a través de los centros sociales en los últimos cincuenta años.

Dicho apostolado ha estado marcado por grandes cambios sociales y eclesiales, tanto a nivel mundial como nacional, producidos desde la segunda mitad del siglo XX. La Guerra Fría, la revolución de mayo del 68, la caída del muro de Berlín, la crisis ecológica, la globalización y el desarrollo exponencial de la tecnología son algunos de los hitos históricos de este tiempo. En el Perú, destacan la reforma agraria de la década de 1970, la violencia terrorista entre 1980 y 2000, y la predominancia de la economía neoliberal en las últimas décadas. A nivel eclesial, fue crucial el Concilio Vaticano II (1962-1965) como fuente de renovación de la Iglesia católica universal. Este estableció las bases para un *aggiornamento* sobre el cual la Iglesia dialoga con el mundo moderno para responder a las realidades nuevas de este. Posteriormente, la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM) de Medellín (1968) analizó la realidad del continente a la luz del concilio. Concretamente en el Perú, surgió la teología de la liberación (1971), cuyo iniciador fue el padre Gustavo Gutiérrez. Él propone una relación entre la salvación, la liberación y el desarrollo teniendo como opción preferencial a los pobres.

El Sector de Justicia Social y Ecología, encargado del apostolado social de los jesuitas en el Perú, tiene la exigencia de responder a la realidad cambiante del país. Por ello, el contexto sociopolítico, económico y cultural es clave para entender el accionar y la organización del sector según la especificidad de la población a la cual se atiende. En ese marco, este libro aborda la historia de los centros sociales que conforman la red SEPSI (Sector de Educación Popular de la Compañía de

Jesús), integrada por el SAIPE (Amazonas), el CIPCA e INTELTA-Cutivalú (Piura), SEA (Lima), el CCAIJO (Cusco) y el CEOP-Ilo (Moquegua).¹

El libro se circunscribe a los centros sociales articulados a través de la red SEPSI porque son los que tienen más larga data del apostolado social en el Perú. Sin embargo, con el transcurrir de los años, han emergido nuevas problemáticas y escenarios que el Sector de Justicia Social y Ecología también ha atendido. Por ello, integra, además de la red SEPSI, la red SJS (Servicio Jesuita para la Solidaridad); el SJM (Servicio Jesuita a Migrantes); y la atención a los pueblos originarios awajún y wampis en Condorcanqui (Amazonas), y quechuas en Pampa Cangallo (Ayacucho) y Quispicanchi (Cusco).

La red SJS está dedicada al servicio de las poblaciones vulnerables, como niños, niñas, adolescentes y jóvenes en situación de pobreza y exclusión, así como al servicio de otras personas en estado de desprotección y marginación. Desde esta red, se acompañan y promueven los derechos de dichos grupos sociales. Asimismo, se desarrollan sus capacidades para que puedan contar con oportunidades que les permitan llevar una vida digna y buena. El SJS está presente en varias regiones del país mediante las obras que lo integran: Centro Cristo Rey (Tacna), Centro Loyola de Ayacucho, Kusi Ayllu (Ayacucho), PEBAL (Lima), CANAT (Piura), y Wayra y los programas sociales de las parroquias llevadas por los jesuitas en Quispicanchi (Cusco).

Por su parte, el Servicio Jesuita a Migrantes (SJM) acompaña, protege y asiste a migrantes, refugiados y solicitantes de asilo en sus oficinas de Tumbes, Piura, Lima, Arequipa y Tacna. En cada una de estas regiones, se han desarrollado, además de obras sociales, obras educativas, espirituales y algunas enfocadas en la población joven. De este modo, la Compañía de Jesús ejecuta su misión a través de los sectores social, de educación, de colaboración y de jóvenes a nivel nacional, los cuales confluyen de manera específica en las Plataformas Apostólicas Regionales (PAR). Gracias a estas, se articulan dichos ejes transversales en un determinado territorio para responder de mejor manera a los desafíos locales.

Propongo seis claves de lectura para este libro. En primer lugar, considero que entender la dinámica y evolución de los centros sociales implica leer los signos de los tiempos. Es decir, implica partir de una lectura del contexto —como en las primeras líneas de este prólogo—, el cual se desarrolla de manera minuciosa en

1 El libro no contiene un capítulo dedicado a INTELTA-Cutivalú por tratarse de un instituto con un carácter más comunicacional gracias a la Radio Cutivalú. Se hará referencia a él en el acápite dedicado al CIPCA, entidad de la que fue parte hasta 1985, año en el cual adquirió institucionalidad propia.

cada capítulo. Desde esta perspectiva de observación, se podrá profundizar mejor en las estructuras de injusticias que están en la base de la realidad y que son las que requieren la intervención de los centros sociales como un instrumento valioso para proyectar su misión a futuro.

En segundo lugar, conviene resaltar que la riqueza de los centros sociales se debe al compromiso de la Compañía de Jesús con el servicio de la fe y la promoción de la justicia, la cual se ejecuta a través de los religiosos de la orden y los colaboradores laicos. Todos aportan desde su área de conocimiento conformando equipos interdisciplinarios que incluyen ingenieros, antropólogos, economistas, administradores y sociólogos, entre otros profesionales. Junto al profesionalismo, están la identificación de laicos y jesuitas con la misión de cada institución, y el acompañamiento a los participantes de los proyectos. Este último consiste en estar cerca de las personas entablando relaciones para conocer sus necesidades y potencialidades, y, desde allí, ofrecerles propuestas para su desarrollo a nivel personal, familiar y comunitario.

En tercer lugar, se debe reconocer que, si bien muchas de las intervenciones de los centros sociales han sido exitosas, también ha habido desaciertos. Estos no han sido vistos como fracasos, sino como oportunidades para sacar de ellos lecciones. Lo anterior ha sido posible gracias a la importancia que la orden jesuita le ha dado a la investigación. El surgimiento de estas instituciones en el Perú y en otras partes del mundo estuvo inspirado y orientado por el padre general de la Compañía de Jesús Jean-Baptiste Janssens (1946-1964), quien consideró oportuno articular la acción con la reflexión alentando la conformación de los CIAS (Centros de Información y Acción Social). Como se podrá apreciar en las páginas siguientes, a lo largo de la historia, ha habido periodos en los que se han realizado más investigaciones que en otros. En el caso de los últimos años, los centros sociales han dedicado más esfuerzos y recursos para sistematizar sus experiencias y realizar investigaciones con el fin de ofrecer un mejor servicio y trascender la intervención puntual de sus proyectos. Incluso, gobiernos locales y otras instancias han replicado algunas de las experiencias realizadas en los centros.

En cuarto lugar, en la lectura, puede ayudar subrayar que los centros sociales se han ido renovando teniendo muy en cuenta la cultura y propuestas de sus beneficiarios.² El acompañamiento antes mencionado consiste en compartir la vida

2 Actualmente, los centros sociales prefieren emplear el término *participante* o *usuario* para destacar la dimensión activa de los involucrados en los proyectos. Sin embargo, en este prólogo, se ha optado por la palabra *beneficiario* porque es el lenguaje empleado tanto en los documentos de los centros sociales como por las personas entrevistadas.

con ellos, lo cual va más allá del monitoreo y seguimiento para lograr los objetivos de un proyecto. De este modo, se tiene un mejor conocimiento de su realidad y, sobre todo, se pasa de la lógica de intervenciones para solucionar problemáticas puntuales a la promoción de procesos que ayudan al crecimiento de las personas y de las comunidades. Bajo esta perspectiva, tanto los promotores sociales como los beneficiarios son constructores del despliegue de capacidades para crear su propio futuro. Desde ese punto, las instituciones van reformulando su visión y misión.

En quinto lugar, los centros sociales abordan los enfoques de género, de derechos, de justicia socioambiental, de desarrollo territorial y de desarrollo humano sostenible, entre otros. Si bien no todas las obras del apostolado social incluyen todos estos aspectos, la mayoría están presentes en alguna medida según la especificidad de acción de cada centro. El enfoque de género apunta especialmente a empoderar el rol de la mujer en la sociedad desde una perspectiva de equidad. Por su parte, se busca hacer valer los derechos humanos de los más vulnerables permitiendo que su voz sea escuchada y tomada en cuenta. El enfoque territorial incluye a todos los actores de un determinado lugar para fortalecer las capacidades locales aprovechando los recursos propios, con lo cual se busca mejorar la calidad de vida de la comunidad. En cuanto al desarrollo humano sostenible, se tienen en consideración el florecimiento de la persona como individuo y su articulación con la sociedad para desplegar sus capacidades y potencialidades a través, por ejemplo, del emprendimiento, liderazgo y asociatividad. La crisis ecológica afecta al medio ambiente, pero también es una cuestión de justicia, pues los más afectados por el cambio climático son especialmente los más pobres, las poblaciones rurales y los pueblos originarios. Incide en su salud, alimentación y economía.

En sexto lugar, el carisma propio de los centros, lo que los diferencia de otras instituciones, es estar alineados con el modo de proceder de la Compañía de Jesús, impregnado por la espiritualidad ignaciana. Esta última toma en cuenta el acompañamiento —descrito líneas arriba—, el discernimiento y el *magis* (concepto que se refiere a un servicio de calidad que está en continua búsqueda para ofrecer lo mejor). La espiritualidad ignaciana se expresa a nivel de la Compañía universal en las cuatro preferencias apostólicas que enmarcan su misión en la actualidad: caminar con los excluidos (junto a los pobres, los descartados del mundo, los vulnerados en su dignidad) en una misión de reconciliación y justicia, acompañar a los jóvenes en el camino (en la creación de un futuro esperanzador), cuidar de nuestra casa común (trabajar con profundidad evangélica en la protección y renovación de la creación de Dios) y mostrar el camino hacia Dios (mediante los Ejercicios Espirituales y el discernimiento).

La labor del apostolado social en estos cincuenta años ha sido posible, también, gracias a la ayuda de la cooperación internacional, que no se ha limitado solo al aporte económico, sino que ha caminado junto con los centros en la búsqueda de transformaciones para construir una sociedad más justa y menos desigual, más inclusiva y menos individualista. Como dijo el papa Francisco en noviembre de 2019, en la audiencia a los participantes de la reunión por los cincuenta años de creación del Secretariado de Justicia Social y Ecología de la Compañía de Jesús,

Nuestro mundo roto y dividido necesita construir puentes para que el encuentro humano nos permita a cada uno descubrir en los últimos el bello rostro del hermano, en quien nos reconocemos y cuya presencia, aun sin palabras, reclama en su necesidad nuestro cuidado y nuestra solidaridad.

Inspirado en la expresión de Antonio Tabucchi “frecuentar el futuro”, el papa añadió:

Abran futuro, susciten posibilidades, generen alternativas, ayuden a pensar y actuar de un modo diverso. Sean obreros de la caridad y sembradores de esperanza. Caminen cantando y llorando. Que las luchas y preocupaciones por la vida de los últimos y por la creación amenazada no les quiten el gozo de la esperanza.

Esto exige, en nuestro mundo globalizado, el trabajo de colaboración en redes con las Plataformas Apostólicas Regionales (PAR), y las obras sociales, educativas, eclesiales y de la sociedad civil para generar incidencia efectiva en defensa y promoción de los más desfavorecidos. De esta manera, el recuperar las historias de los centros sociales nos inspira a asumir este llamado del papa examinando la historia reciente de la Compañía de Jesús y las experiencias de los centros como espacios que buscan “frecuentar el futuro”.

Carlos Miguel Silva Canessa, SJ

Delegado de Justicia Social y Ecología de la Provincia Jesuita del Perú

AGRADECIMIENTOS

Por la Pontificia Universidad Católica del Perú

- Marcial Rubio Correa, rector (2009-2018)
- Pepi Patrón Costa, vicerrectora de Investigación (2009-2018)
- Efraín Gonzales de Olarte, vicerrector académico (2009-2018)
- Felipe Zegarra Russo, exjefe del Departamento de Teología
- Miguel Costa Vigo, coordinador de la Especialidad de Historia
- Juan Carlos Crespo y Magally Alegre

Por la Compañía de Jesús

- Juan Carlos Morante SJ, provincial (2014-2020)
- Emilio Martínez SJ, socio del provincial (2014-2020)
- Carlos Miguel Silva SJ, delegado del Sector de Justicia Social y Ecología
- Juan Dejo SJ, oficial de Archivo y Patrimonio
- Alfredo Gamio, coordinador del SEPSI (2015-2020)
- María Elena Rojas, asistente de la oficina de Archivo y Patrimonio

Asistentes de investigación: Marilyn Céspedes, Alfredo Escudero y Jennifer Ponce

Centro de Capacitación Agroindustrial Jesús Obrero (CCAIJO)

Directores: Luis Casallo y Eberth Molina

Equipo de soporte: María Jesús Martínez, Arístides Díaz Barrientos y Fredi Miranda Cabrera

Entrevistados: José Ramón González Écija SJ, Jerónimo Olleros SJ, Antonio Sánchez Guardamino SJ, Guillermo Chillihuani, Ricardo Yépez, Julia Gonzales, Aníbal Pino, hermana Carlota Choque I. J. S., Graciano Mandura Crispín, Carlos Berrío, César Aguirre, Giovana Ascarza, Julio Ochoa, hermana Rosario Valdeavellano R. S. C. J., René Rodríguez, Honelio Maldonado, Jim Cárdenas, Nicolás Ibáñez

Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA)

Directores: Manuel Alburqueque y Rosa Prieto

Comité ejecutivo: José Luis Juárez Castillo, Pierre Corset SJ, Lourdes Aldana, Walter Abramonte

Equipo de soporte: Aymer Guevara

Entrevistados: Bernardo Haour SJ, María Isabel Remy, Maximiliano Ruiz, Juan Hernández SJ, Víctor Hugo Miranda SJ, Jerónimo Olleros SJ, Francisco Muguero SJ, Juan Cuquerella SJ, Juan Bazalar, Wilmer Bermejo, Hernán Carrasco, Marlene Castillo, Ulises Córdova Bermejo, Francisco Córdova, Alejandro Diez, Emma Gallardo, José Gallo, Iván Mendoza, Ricardo Pineda, Jorge Requena, Mario Rufino, Pablo Sánchez, Betty Zúñiga, Susana Aldana, Mario Alvarado, Humberto Correa, Robespierre Bayona, Miguel Zapata, Guillermo Dulanto, Margarita Rosa Vega, Belia Concha, José Luis Calle, Enrique Rivera, Elsa Fung

Servicios Educativos El Agustino (SEA)

Directores: Félix Guillén y Fernando Romero

Equipo de soporte: Raquel Pérez y Raúl Méndez

Entrevistados: Jesús Valverde SJ, Francisco Chamberlain SJ, Félix Guillén, Ernesto Cavassa SJ, Carmen Robles, Ofelia Montes, Víctor Abregú, Jorge Quintanilla, Zenaida Zúñiga, Raúl Méndez, Mateo Garr SJ, Sonia Romero, Santiago Vallebuona SJ, Raúl Sota, Godofredo Rojas, Nemesio Menéndez, Alfonso Cotera, Irene Cáceres, Relinda Sosa, Gloria Bravo, Nelly Fonseca

Centro de Educación, Organización y Promoción del Desarrollo (CEOP-Ilo)

Directora: Anselma Flores

Equipo de soporte: Jennyfer Cayetano y Milady Tone

Entrevistados: Rolando Morán, Jorge Lamas, Pedro Rosas, Alfredo Gamio, Jaime Mendoza, Jorge Luis Cruz, Jorge Acosta, Alfonso Cotera, Wilian López, Manuela Cornejo, Luis Valenzuela, Felicita Cuzcano, Flor de María Flórez, Ernesto Herrera, Frida Morante, Moisés Arce, Maribel Retamozo, Alberto Portugal, Juan Nieto, Nilda Alvarez, Donald Zevallos, Eufemia Rafael, Carmen de los Ríos, Richard Revollar, Irma Góngora, Isabel Revilla, Jaime Mendoza, Juan Chipana, Hernán Pacha, Rosmery Vera, Zenón Cueva, Luis Tala, Nora Maldonado, Yolanda Callata, José Luis Cruz

Servicio Agropecuario para la Investigación y Promoción Económica (SAIPE)

Directores: Roger Muro, Carlos Quintana SJ y Alfredo Gamio

Entrevistados: Leonardo Ujukan Tijiats, Elmer Ujukan Wapachea, Mimi Cuq, Javier Arellano Yanguas, Wilmer Fernández, Santiago Manuin, Carlos Diharce, Evaristo Odar SJ, Silvestre Fernández SJ, Juan Cuquerella SJ, Javier Uriarte SJ, Fernando Tuyas Atshumat, Eduardo Isminúo Bardales

INTRODUCCIÓN

La Compañía de Jesús, orden religiosa de la Iglesia católica fundada en 1540, se instaló en el Perú en 1568. Desde entonces hasta su expulsión en 1767, los jesuitas de la provincia peruana destacaron por la fundación de colegios para educar a las élites criollas e indígenas, la difusión de la espiritualidad barroca y de la cultura letrada en los centros urbanos del virreinato, y la evangelización inculturada de los pueblos de los Andes y la Amazonía.

El destierro de los hijos de san Ignacio del Perú e Hispanoamérica, decretado por el rey Carlos III, no implicó que se desconectarán de los sucesos de estos territorios. Algunos jesuitas, como el peruano Juan Pablo Vizcardo y Guzmán, fueron arquitectos del imaginario criollo que sustentó las bases para la separación de España.

Tras su retorno al Perú, en 1871, los jesuitas fundaron colegios para las élites en Lima y Arequipa, y varios fueron reconocidos como intelectuales prestigiosos. A partir de los años sesenta del siglo XX, expandieron su marco de acción al crear obras educativas, pastorales y sociales en al menos doce departamentos del país, y dieron al menos una decena de obispos a la Iglesia peruana.

Por lo anterior, cuando se conmemoraron cuatrocientos cincuenta años de su arribo al país, resultó indiscutible que los jesuitas tenían un buen nombre ganado, tanto entre círculos creyentes como no creyentes. Sin embargo, la historia de la Provincia Jesuita del Perú aún resulta insuficientemente conocida. La investigación académica se ha concentrado abrumadoramente en el periodo colonial y, particularmente, en la fascinante historia de las misiones en territorios de frontera.¹ Menor atención ha recibido su acción durante la etapa republicana,

1 Para conocer la amplia producción existente, véase Claudia Rosas Lauro y José Ragas, “La Compañía de Jesús en el Perú colonial. Guía bibliográfica (1870-2003)”, en *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica (1549-1773)*, ed. Luis Bacigalupo y Manuel Marzal, vol. 2 (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú; Instituto Francés de Estudios Andinos; Universidad del

posterior a su retorno.² Y, sorprendentemente, con la excepción de la obra del historiador norteamericano Jeffrey Klaiber, SJ,³ casi nada se ha escrito sobre los giros de la misión jesuita ante las profundas transformaciones del Perú durante la segunda mitad del siglo XX y comienzos del siglo XXI.

Este libro quiere contribuir a reducir el vacío sobre los desarrollos de la acción social de los jesuitas y su impacto en la historia reciente del Perú. En la jerga de la Compañía, la materia de esta obra se denomina apostolado social, con lo cual se indica que la promoción de la justicia y el servicio a los excluidos es una dimensión ineludible de la misión y espiritualidad de la orden. Esta convicción ha sido encarnada por personas e instituciones en los diversos escenarios donde la Compañía de Jesús ha estado presente. Dichos actores han procurado, a través del enfoque de desarrollo humano integral y acciones profesionales, responder a problemáticas de injusticia y necesidades reales de poblaciones vulnerables. En tal sentido, este estudio analiza cómo el apostolado social jesuita fue implementado en

Pacífico, 2007), 331-364. Algunos libros fundamentales sobre el tema son Rubén Vargas Ugarte, *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*, 4 vols. (Burgos: Imprenta de Aldecoa, 1963); Nicholas P. Cushner, *Dueños de la tierra: azúcar, vino y haciendas jesuitas de la costa del Perú (1600-1767)* (Nueva York: 1978); Sandra Negro y Manuel Marzal, eds., *Esclavitud, economía y evangelización: las haciendas jesuitas en la América virreinal* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005); Monique Alaperrine-Bouyer, *La educación de las élites indígenas en el Perú colonial* (Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2007); Alexandre Coello de la Rosa, *El pregonero de Dios: Diego Martínez, SJ, misionero jesuita del Perú colonial (1543-1626)* (Valladolid: Universidad de Valladolid; Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, 2010); Aliocha Maldavsky, *Vocaciones inciertas: Misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII*, Universos Americanos 8 (Lima: Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España; Instituto Francés de Estudios Andinos; Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2013); Pedro Guibovich, *El edificio de letras: jesuitas, educación y sociedad en el Perú colonial* (Lima: Universidad del Pacífico, 2014); John Charles, "Trained by jesuits: indigenous *Letrados* in Seventeenth-Century Peru", en *Indigenous Intellectuals: Knowledge, Power, and Colonial Culture in Mexico and the Andes*, ed. Gabriela Ramos y Yanna Yannakakis (Durham: Durham University Press, 2014), 60-79; Juan Dejo, *Mística y espiritualidad: misión jesuita en el Perú y el Paraguay durante el siglo XVII* (Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2018); Wenceslao Soto Artuñedo, *Alonso de Barzana, S.J. (1530-1597), el Javier de las Indias Occidentales* (Bilbao: Ediciones Mensajero, 2018).

2 José Carlos Martín, *Jesuitas del Perú en la Guerra del Pacífico* (Lima: 1977); Armando Nieto, *Historia del Colegio de la Inmaculada* (Lima: Editora Turística Perú, 1978); Armando Nieto, "Los jesuitas del Perú en el siglo XIX", *Revista Peruana de Historia Eclesiástica*, no. 5 (1996): 163-184; Armando Nieto, "Los jesuitas en el Perú (Siglo XX)", *Revista Peruana de Historia Eclesiástica*, no. 6 (1998): 197-212; Armando Nieto, "Perú", en *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*, vol. 2 (Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2001), 3101-3111; Emilio Martínez, *Los jesuitas en tiempos de violencia (1980-1992)* (Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2018).

3 Jeffrey Klaiber, *The Jesuits in Latin America, 1549-2000: 450 Years of Inculturation, Defense of Human Rights, and Prophetic Witness* (St. Louis, MO: The Institute of Jesuit Sources, 2009), 317-330.

el Perú en interacción con procesos políticos como la crisis del orden oligárquico, el Gobierno Revolucionario de la Fuerza Armada (1968-1980), el conflicto armado interno (1980-2000) y la hegemonía del proyecto neoliberal desde los años noventa hasta la actualidad.

Debido a la amplitud del apostolado social jesuita en el Perú, el libro tan solo ofrece una entrada parcial a este tema al explorar las historias de los centros sociales. Estos son instituciones promovidas por la Compañía de Jesús cuya misión es aportar al desarrollo local y la promoción de la justicia social mediante la investigación, la formación y la acción social.⁴ Asimismo, constituyen un medio concreto por el cual la Compañía pone en práctica su misión como orden religiosa de la Iglesia católica. Es decir, a través de ellos, en fidelidad a las enseñanzas del Vaticano II y la tradición ignaciana, la Compañía lleva a cabo acciones para aportar a la construcción de una sociedad peruana más democrática e inclusiva. Con estas prácticas, incide en la formación de personas como agentes de cambio, y en la transformación de estructuras sociales, políticas, económicas y culturales.

El libro contiene una sistematización de la trayectoria histórica de cinco de los seis centros sociales activos en el Perú. Esta fue construida a partir de los documentos de sus archivos, sus publicaciones institucionales y el testimonio de sus protagonistas, tanto jesuitas como laicos. Debe indicarse que es resultado de una investigación que se enmarcó en las conmemoraciones por los cuatrocientos cincuenta años de la llegada de los hijos de san Ignacio al país y los cincuenta años del Secretariado de Justicia Social y Ecología de la Compañía de Jesús. Por ello, esta publicación combina dos finalidades: ser un aporte a la investigación académica sobre religión, política y espacio público en Latinoamérica; y contribuir al registro y difusión de la memoria histórico-institucional de la Compañía de Jesús en el Perú. En otras palabras, además de estar dirigida a los interesados en comprender históricamente el rol público de la Iglesia católica en el país, busca ser un instrumento para que los jesuitas y los colaboradores laicos examinen los desafíos actuales del apostolado social a la luz del camino recorrido. El lector tiene entre sus manos el fruto de un trabajo intelectual riguroso, que ha procurado valorar el espíritu que ha dinamizado la acción de los centros sociales y, simultáneamente, contextualizarlo y problematizarlo como parte de una historia más amplia.

En tal sentido, la estructura del libro se organiza en seis capítulos. El primero sitúa el devenir del apostolado social de la Compañía de Jesús en relación con los cambios dentro de la orden, y de la Iglesia católica global y latinoamericana

4 Social Jesuit Secretariat, *Jesuit Social Centres: Structuring the Social Apostolate* (Roma: Social Jesuit Secretariat, 2005).

tras el Concilio Vaticano II. En ese acápite, se propone una periodización de la historia de los centros sociales conectándola con los procesos políticos del Perú contemporáneo e identificando rasgos comunes en las agendas de estas obras jesuitas. Asimismo, a modo de perspectivas para futuras investigaciones, se plantean preguntas y aspectos aún por explorar sobre el tema.

Los cinco capítulos restantes están dedicados a cada uno de los centros sociales. Se explican sus orígenes, las etapas de su desarrollo, los factores de cambio y continuidad, y su estado en el presente. Los primeros dos casos son el Centro de Capacitación Agroindustrial Jesús Obrero (CCAIJO, 1971) —ubicado en la provincia de Quispicanchi, Cusco— y el Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA, 1972) —ubicado en Piura—. Ambos nacieron como respuestas a la reforma agraria de 1969. Luego, se presentan Servicios Educativos El Agustino (SEA, 1978) —de Lima Este— y el Centro de Educación, Organización y Promoción del Desarrollo (CEOP, 1976) —de Ilo—. Los orígenes de estas dos entidades estuvieron relacionados con la migración interna y la formación de asentamientos sociales precarios en las periferias de centros de desarrollo urbano-industrial. Finalmente, el último capítulo aborda el caso del Servicio Agropecuario para la Investigación y Promoción Económica (SAIPE, 1990) —de Santa María de Nieva—, el cual atiende a los pueblos indígenas awajún y wampis en la cuenca del Alto Marañón, en el territorio del vicariato apostólico de San Francisco Javier.

Nos parece importante explicar la relevancia académica del tema. Ante todo, los centros sociales pueden ser una ventana para conocer los cambios en la Provincia Jesuita del Perú generados por el Concilio Vaticano II (1962-1965). En tal sentido, este caso de estudios es un ejemplo de lo que aconteció en la Iglesia latinoamericana y global. El concilio ha motivado una abundante investigación histórica y teológica debido a que marcó el devenir de la Iglesia católica global y sus interacciones con el mundo secular contemporáneo.⁵ Entre los muchos aspectos abordados, se encuentra la recepción de la constitución pastoral *Gaudium et spes* —uno de los documentos que resultaron de la asamblea eclesial—, que ha sido particularmente relevante para el catolicismo en Latinoamérica. En ella, se insistió en la historicidad de la misión de la Iglesia y, por tanto, en la necesidad

5 Dos buenas síntesis sobre la importancia del Concilio Vaticano II en la vida de la Iglesia católica y la reflexión teológica son Peter Hünermann, “El Vaticano II como giro en la teología del siglo XX: Irrupción del pensamiento histórico y cambio en la experiencia de la realidad”, en *El Vaticano II como software de la Iglesia actual* (Santiago de Chile: Centro Teológico Manuel Larraín, 2014), 41-70; Ormond Rush, *The Vision of Vatican II: Its Fundamental Principles* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2019).

de tomar en cuenta el contexto histórico-cultural para el desarrollo de la acción pastoral y del pensamiento teológico.⁶

Los jesuitas del tercer mundo, junto a muchas otras organizaciones católicas, entendieron que implementar la visión del Vaticano II implicaba comprender las raíces de la injusticia social y colaborar con el empoderamiento de los sectores populares en sus luchas contra poderes coloniales, oligarquías nacionales y estructuras político-culturales de dominación. En América Latina, este modo de proceder fue alentado por la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín, 1968), donde se definió que la renovación conciliar implicaba que la Iglesia colaborase en los procesos de movilización política que se estaban llevando a cabo en todo el continente,⁷ y que buscaban una democratización de las estructuras políticas y económicas.

En la línea de lo dicho, el caso de los centros sociales jesuitas ofrece nuevos elementos para examinar cómo la recepción de los documentos del Vaticano II por la Compañía de Jesús se relacionó con la reforma interna del catolicismo peruano y la transformación de su modo de presencia en la esfera pública. En su afán por implementar el proyecto conciliar, los jesuitas del Perú hicieron del apostolado social uno de los ámbitos de innovación pastoral y contribución intelectual. Este apostolado tuvo repercusiones en la Iglesia católica del país, las regiones donde los hijos de san Ignacio estuvieron presentes y la vida pública nacional. Para ello, estuvo vinculado con los cambios sociales desatados por la crisis del régimen oligárquico, y con las culturas políticas favorables a la reforma social y la liberación de los oprimidos. No en vano, el jesuita norteamericano Francisco Chamberlain, integrante de la generación que reestructuró el apostolado social tras el Vaticano II y Medellín, dijo que él y sus compañeros sentían que estaban refundando la Compañía.

En nuestra propuesta, el caso de los jesuitas peruanos constituye una entrada para calibrar y expandir aquellos estudios que apuntan que el catolicismo latinoamericano postconciliar experimentó un proceso de diversificación interna

6 Christoph Theobald, "The Principle of Pastoralty at Vatican II: Challenges of a Prospective Interpretation of the Council", en *The Legacy of Vatican II*, ed. Massimo Faggioli y Andrea Vicini (Mahwah, NJ: Paulist Press, 2015), 26-37.

7 Segundo Galilea, "Ejemplo de recepción selectiva y creativa del Concilio: América Latina en las conferencias de Medellín y Puebla", en *La recepción del Vaticano II*, ed. Giuseppe Alberigo y Jean-Pierre Jossua (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987), 86-101; Carlos Schickendantz, "Único ejemplo de una recepción continental del Vaticano II. Convocatoria, desarrollo y estatuto eclesial-jurídico de la Conferencia de Medellín (1968)", *Teología*, no. 108 (2012): 25-53; Carlos Schickendantz, "Un enfoque empírico-teológico. En el método, el secreto de Medellín", *Teología y Vida*, no. 58 (2017): 421-445.

y reposicionamiento de su rol en el espacio público como un actor de la sociedad civil sin pretensiones hegemónicas.⁸ En esta línea, es conocido que un sector significativo de la Iglesia católica latinoamericana desplegó un activismo público que, en sintonía con el espíritu de la conferencia de Medellín y la teología de la liberación, estuvo comprometido con el empoderamiento de sectores populares organizados, la defensa de los derechos humanos y la afirmación de una cultura democrática.⁹

Dicho activismo no consistió solamente en acciones espontáneas de agentes entusiasmados por la inminencia de un cambio político revolucionario, sino que, paulatinamente, fue adquiriendo formas institucionales para sostener el trabajo de una pastoral con implicaciones sociopolíticas.¹⁰ Esta es una dimensión menos explorada y el estudio de los centros sociales jesuitas tiene mucho que aportar al respecto.

Los agentes del activismo político católico —entre ellos, los jesuitas de la provincia peruana— capitalizaron los recursos de la Iglesia católica global y sus redes de cooperación internacional para fundar centros de investigación y promoción social. Algunos ejemplos renombrados son el Instituto de Pastoral Andina y el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, que surgieron como iniciativas de obispos; y el Centro Bartolomé de las Casas de Cusco y DESCO, que brotaron de círculos fuera de la jerarquía eclesiástica. Estas instituciones y muchas otras que son menos conocidas sirvieron como espacios forjadores de comunidades intelectuales y laboratorios para la construcción de

8 Frances Hagopian, ed., *Religious Pluralism, Democracy and the Catholic Church in Latin America* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2009); Catalina Romero, “Religión y espacio público: catolicismo y sociedad civil en el Perú”, en *Religión y espacio público*, ed. Catalina Romero (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2008), 17-36; Juan Miguel Espinoza, “Catolicismo, espacio público y cultura en el Perú contemporáneo: Claves históricas para una agenda de investigación”, *Argumentos* 12, no. 1 (2018): 14-24.

9 Ana María Bidegain, *From Catholic Action to Liberation Theology: The Historical Process of the Laity in Latin America in the Twentieth Century*, Documento de Trabajo 48 (Notre Dame, IN: The Helen Kellogg Institute for International Studies, University of Notre Dame, 1985); Michael Löwy, “El cristianismo liberacionista en Latinoamérica”, en *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina* (México: Siglo XXI Editores, 1999), 47-104; Stephen Andes y Julia Young, eds., *Local Church, Global Church: Catholic Activism in Latin America from Rerum Novarum to Vatican II* (Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 2016).

10 Daniel Levine problematiza la noción de que las comunidades eclesiales de base son núcleos de una Iglesia popular sin conexiones con las formas más institucionales del catolicismo. Al contrario, argumenta que las organizaciones populares construyen vínculos con la jerarquía y las instituciones católicas oficiales entendiéndolas como aliadas para la visibilización y consecución de sus agendas sociopolíticas. Daniel Levine, *Voces populares en el catolicismo latinoamericano* (Lima: Instituto Bartolomé de las Casas; Centro de Estudios y Publicaciones, 1996).

visiones de la realidad. Asimismo, fungieron como promotoras de espacios de concientización y organización de los sectores populares, y como ejecutoras de proyectos de desarrollo. Por ello, tuvieron repercusiones en la construcción del espacio público a nivel regional y nacional. En tal sentido, el devenir de los centros sociales jesuitas también ofrece luces sobre una historia más amplia cuya investigación en el Perú es aún incipiente: la de las organizaciones no gubernamentales para el desarrollo.¹¹

Concluimos estas páginas introductorias con un recuento de la naturaleza y la metodología de esta investigación. El libro es el fruto de un trabajo colaborativo entre universidad y sociedad civil organizada. El punto de partida fue un pedido de la Compañía de Jesús Provincia del Perú a la Pontificia Universidad Católica del Perú para pensar conjuntamente iniciativas de promoción de la investigación y para la puesta en valor del patrimonio jesuita en nuestro país. Este esfuerzo se materializó en un proyecto de investigación cuyo resultado es la presente publicación. Los actores involucrados fueron la Oficina de Archivo y Patrimonio, y el Sector Social de la Provincia Jesuita del Perú; y la Especialidad de Historia y el Departamento de Teología de la Pontificia Universidad Católica del Perú. La obra fue cofinanciada por el Vicerrectorado Académico y el Vicerrectorado de Investigación de dicha casa de estudios y la Compañía de Jesús.

El proyecto se ejecutó con estrecha coordinación entre los investigadores y los centros sociales. Cada institución fue visitada al menos tres veces en un lapso de seis a ocho meses.¹² La primera visita fue de reconocimiento y contextualización. Tuvo como finalidades presentar los objetivos de este trabajo a la dirección y colaboradores de los centros; incorporar sus comentarios; e identificar la información disponible en cuanto a documentación de archivo, bibliografía y actores que podrían ser entrevistados. La segunda estuvo centrada en la recopilación de información en función de lo observado y acordado en la visita anterior. Finalmente, la tercera fue de devolución y validación. Es decir, sirvió para presentar una primera sistematización de los hallazgos y recoger las observaciones de los colaboradores del centro social. Asimismo, fue útil para plantear recomendaciones y acciones para proteger el patrimonio de estas

11 Eduardo Toche, *ONG: enemigos imaginados* (Lima: DESCO, 2003); Eduardo Ballón y Mariano Valderrama, “Las relaciones de las ONGD de América Latina y las agencias privadas de cooperación internacional europeas en el contexto de la globalización”, en *Mito y realidad de la ayuda externa: América Latina al 2004* (Lima: ALOP, s. f.).

12 La única excepción fue el SAIPE debido a complicaciones logísticas. La validación de resultados se hizo de manera virtual con Carlos Quintana, SJ, entonces director interino de este centro social.

organizaciones. Cabe agregar que la periodización histórica de cada centro social fue aprobada por su consejo directivo y cada capítulo fue evaluado por dos lectores asignados por el responsable del Sector Social de la Provincia Jesuita del Perú.

Debemos recalcar un par de puntos sobre la metodología. El primero es que, como ocurre al hacer historia contemporánea, una fuente invaluable fue el testimonio oral de colaboradores, excolaboradores, beneficiarios u observadores externos de los centros sociales. Por un lado, las entrevistas ayudaron a cubrir vacíos de información por la falta de documentación completa. Por otro, fueron ventanas para comprender mejor y cuestionar lo dicho en los documentos, así como para captar las dimensiones subjetivas de los acontecimientos, que aportan una interpretación más integral y compleja. La riqueza de este material nos llevó a procurar integrar en el relato histórico la mirada de los actores involucrados en él, sus valoraciones sobre el pasado, las motivaciones de sus acciones, las tensiones internas y externas, y sus perspectivas acerca del futuro de los centros sociales jesuitas.

El segundo punto es que la sistematización de las historias de los centros sociales estuvo acompañada del armado de repertorios de fuentes primarias (documentales, fotográficas, audiovisuales y orales), que dan cuenta de los procesos estudiados. La perspectiva es que dichos materiales alimenten un trabajo de reflexión interna sobre la identidad institucional de los centros sociales, así como de puesta en valor y difusión de su memoria institucional y su impacto en su ámbito territorial de acción. Un ejemplo de las potencialidades de este trabajo fue el empleo del archivo fotográfico y documental de Servicios Educativos El Agustino (SEA) para construir una página web y un cuaderno de trabajo que narran gráficamente la historia de las organizaciones sociales en el distrito El Agustino.¹³

Esperamos que lo logrado con SEA constituya un punto de partida para desarrollar otras iniciativas en torno al patrimonio jesuita y la memoria del apostolado social, en las que siga creciendo el vínculo de colaboración entre la Pontificia Universidad Católica del Perú y la Compañía de Jesús. Este libro es solo parte de un esfuerzo mayor por construir un conocimiento académico con pertinencia social que anime conversaciones en el marco de la conmemoración del bicentenario de la Independencia nacional, y de las respuestas ante la crisis estructural desatada por la COVID-19 sobre cómo construir un Perú más igualitario, justo y fraterno.

13 Juan Miguel Espinoza y Josué Condori, *Ciudadanía democrática y política local en El Agustino (1947-2002): Memoria histórica de sus organizaciones sociales* (Lima: LUM, 2020).

CAPÍTULO 1

LA HISTORIA DEL APOSTOLADO SOCIAL DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN EL PERÚ Y LA FORMACIÓN DE LOS CENTROS SOCIALES (1949-2021)

Desde el trabajo en las zonas periféricas urbanas y rurales hasta el Servicio Jesuita a Refugiados, la Compañía abarca un amplio abanico de servicio en el mundo. Actualmente, el apostolado social constituye uno de los elementos distintivos de la pastoral de la orden y, en el Perú, los centros sociales han sido su rostro más visible.

Comprender la historia del apostolado social jesuita en relación con el complejo contexto sociopolítico y económico del país durante la segunda mitad del siglo XX resulta crucial para hallar las raíces de los centros sociales instaurados en él. Para lograr tal fin, en este capítulo, se dará cuenta de las circunstancias que dieron origen al apostolado social de la Compañía en el Perú; luego, se contextualizará el surgimiento de los centros sociales; y, después, se propondrá una cronología que sintetice los puntos anteriores y que anticipe las ideas principales de los siguientes capítulos del libro. Al final, se dará una lista de aspectos inexplorados sobre el tema que podrían ser objetos de futuras investigaciones.

Marco histórico del apostolado social jesuita

En el desarrollo de este apartado, se verá que la preocupación de la Compañía de Jesús por el apostolado social tuvo su origen en la forja del catolicismo social de finales del siglo XIX, y en el paulatino involucramiento de clérigos seculares y religiosos con el mundo social en los lugares en los que estaba presente, especialmente con trabajadores y obreros de las ciudades.

El catolicismo social marcó el inicio de un compromiso con la esfera pública nacional en relación con algunos temas polémicos, como el salario y la jornada laboral justos, los seguros para los trabajadores, y la legislación social. Asimismo, este articuló un apostolado que implicó activamente a religiosos y laicos en la implementación de proyectos de vida más justos para la población marginada y en la creación de políticas sociales. Para la orden jesuita, el compromiso social, político e intelectual con la transformación de las realidades de injusticia y miseria se abrió progresivamente como prioridad de su apostolado.

El Concilio Vaticano II (1962-1965) abrió un escenario global y local para la innovación y la reestructuración de las órdenes religiosas. La Compañía de Jesús no fue ajena a este proceso y, más bien, se abocó en el *aggiornamento* de sus estructuras institucionales con la finalidad de profundizar su identidad religiosa.¹ El apostolado social constituyó uno de los ejes centrales de su innovación pastoral y teológica, y devino gradualmente en un eje clave de la misma identidad de la orden. En el Perú, la consolidación se produjo en consonancia con las transformaciones globales de la Compañía.

El proceso histórico del apostolado social de la Compañía universal (1949-1975)

El periodo de la posguerra implicó la consolidación de dos modelos de desarrollo social, económico y político: el capitalismo y el comunismo. La Guerra Fría creó un escenario de politización y pugnas globales con repercusiones en diversos países.² Para la Iglesia católica, la tradicional oposición al comunismo no iba necesariamente de la mano con el reconocimiento de la validez moral del modelo capitalista de desarrollo. Desde las encíclicas sociales *Rerum novarum*, de 1891, y la *Quadragesimo anno*, de 1931, los pontífices elaboraron una dura crítica contra la "dictadura económica" del sistema capitalista, y pusieron de manifiesto la necesidad de reformas estatales para paliar sus dañinos efectos sociales y políticos. Es decir, la alternativa católica no era un fácil arreglo con ninguna de las dos propuestas de desarrollo económico y político. Debido a lo anterior, se fue gestando la denominada "tercera vía" ante el capitalismo y el marxismo, en la cual el modelo de la doctrina social de la Iglesia emergía como criterio para construir

1 Sobre la renovación jurídica e institucional de la Compañía de Jesús en el periodo posconciliar, consultar Urbano Valero Agúndez, *El proyecto de renovación de la Compañía de Jesús (1965-2007)* (Bilbao: Mensajero; Sal Terrae, 2011).

2 Vanni Pettinà, *Historia mínima de la Guerra Fría en América Latina* (México: El Colegio de México, 2018).

un orden social cristiano.³ El catolicismo social y su proyecto de restauración social (*instaurare omnia in Christo*) se sustentaron en el trabajo con asociaciones laicales como los círculos de obreros y, por supuesto, la Acción Católica. En este proceso, los jesuitas estuvieron involucrados activamente, como asesores y como dirigentes.⁴

El 13 de diciembre de 1942, murió el 26.º preposito general, Włodzimierz Ledóchowski. La tragedia de la guerra impidió la celebración de la elección, por lo que, recién en octubre de 1946, la 29.º Congregación General eligió como sucesor de san Ignacio de Loyola al jesuita belga Jean-Baptiste Janssens. Su generalato (1946-1964) se inició en un contexto de profundas transformaciones en el mundo occidental de la posguerra: el auge del secularismo, la crisis de los humanismos, la mayor conciencia de la desigualdad social, y la creciente legitimidad del comunismo como alternativa política, económica y social en el mundo.

En dicho escenario, el 10 de octubre de 1949, el padre Janssens publicó la “Instrucción sobre el apostolado social”. El documento constituye un hito en la preocupación por el entonces denominado apostolado social, que había comenzado a articularse en las congregaciones generales 28 (Decreto 20) y 29 (Decreto 29), celebradas en 1938 y 1946, respectivamente, pero cuyos decretos no fueron aplicados debido a la guerra mundial. Janssens, en la publicación referida, recogió la crítica del magisterio pontificio al comunismo y al liberalismo, que son considerados materialismos por su renuncia a la dimensión espiritual y creyente.⁵ Asimismo, planteó claramente la dimensión eclesial de la justicia social, pues “en innumerables miembros suyos, Cristo padece hoy hambre, desnudez, destierro, desprecio”.⁶ De esta manera, el preposito elaboró una primera definición del apostolado social:

3 Rodolfo de Roux, “La romanización de la Iglesia católica en América Latina: una estrategia de larga duración”, *Pro-Posições* 25, no. 1 (2014): 44.

4 Cf. Manuel Revuelta González, *La Compañía de Jesús en la España contemporánea. Tomo III: Palabras y fermentos (1868-1912)* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas; Sal Terrae; Ediciones Mensajero, 2008), 765-931; Jeffrey Klaiber, *Los jesuitas en América Latina, 1549-2000. 450 años de inculturación, defensa de los derechos humanos y testimonio profético* (Lima: UARM, 2007), 195-282.

5 Jean-Baptiste Janssens, “Instrucción sobre el apostolado social”, *Jesuits Global*, no. 2-3, http://www.sjweb.info/sjs/documents/Janssens_esp.pdf. Para acceder al documento original, consultar *Acta Romana Societatis Iesu*, vol. XI, fasciculus V, anno 1949 (Roma: Apud Curiam Praepositi Generalis, 1950), 709-726.

6 *Ibid.*, no. 5.

Proporcionar a la mayor parte de los hombres y, si cabe en lo humano, a todos, cierta abundancia o al menos holgura de bienes temporales y espirituales, aun de orden natural, imprescindible para que el hombre no se sienta oprimido, postergado y expuesto a pruebas y tentaciones que solo héroes, prevenidos y ayudados de una gracia extraordinaria, son capaces de soportar.⁷

Para concretar el apostolado social, Janssens insistió en la necesidad de que la Compañía apostara por una formación que incluyese un conocimiento de la realidad social de la vida de los desfavorecidos y de la doctrina social de la Iglesia. La “Instrucción” invita al establecimiento de cátedras o facultades de sociología en las universidades de la Compañía, tanto en las iglesias establecidas como en los territorios de misión.⁸ De esta manera, los “nuestros”, afirmaba Janssens, serían instruidos en el “espíritu” o “mentalidad social”, pues “es necesario que aprendan a colaborar según sus posibilidades en la preparación y el establecimiento de un mundo mejor”.⁹

En la elaboración de la “Instrucción”, el prepósito general contó con el consejo del reconocido jesuita chileno Alberto Hurtado.¹⁰ Tal vez al santo se debe la incorporación en el documento de la necesidad de compartir la vida y el trabajo con los obreros desde el inicio del proceso de formación jesuita en el noviciado hasta la tercera probación.¹¹ Janssens consideró crucial que los jesuitas compartieran no solo el “ministerio puramente espiritual”, sino también el “ejercer un oficio manual entre los obreros”.¹²

7 Ibid., no. 7.

8 Ibid., no. 19.

9 Ibid., no. 8. El sueño común por construir o, como dice la “Instrucción”, preparar o establecer un “mundo mejor” ha formado parte de la fuerza movilizadora de la pastoral social hasta hoy. En el llamado Año de la Fe, de 2013, la Compañía de Jesús presentó como lema: “Crear que un mundo mejor es posible”. “Crear que un mundo mejor es posible”, Noticias Jesuitas, <https://noticias.jesuitas.pe/2013/05/01/crear-que-un-mundo-mejor-es-posible/>. Este ideal común sigue siendo vital para seguir soñando con transformar evangélicamente el mundo.

10 Jeffrey Klaiber, *Los jesuitas en América Latina*, 284.

11 La tercera probación es un periodo de alrededor de seis meses que busca que el jesuita reviva la experiencia fundamental de su vocación con miras a realizar una síntesis de su formación espiritual, apostólica e intelectual. Tras la tercera probación, el jesuita puede ser considerado apto para ser incluido total y definitivamente en el cuerpo de la Compañía de Jesús.

12 Jean-Baptiste Janssens, “Instrucción”, no. 10 y 12. El compromiso jesuita con el mundo obrero es anterior a la “Instrucción”. Desde la Segunda Guerra Mundial, muchos hijos de san Ignacio compartían ya el oficio y la vida con dicho sector de la población. Uno de los más destacados fue el padre Henri Perrin, quien deseaba que más sacerdotes viviesen “como obreros, para continuar

Finalmente, la “Instrucción” solicitó a los padres educados en temas sociales fundar un Centro de Información y Acción Social (CIAS) —propuesto ya en la CG 29— para “no tanto dedicarse a las llamadas ‘obras’, cuanto enseñar la doctrina teórica y práctica a los demás, sobre todo a los sacerdotes, a los seglares cultos y a los obreros más capacitados, ayudándolos con sus consejos”.¹³ Estos centros tenían como principal objetivo “la transformación de la mentalidad y las estructuras sociales en un sentido de justicia social”.¹⁴ Los CIAS se convirtieron en la plataforma intelectual del compromiso social en diversas misiones jesuitas. En ellos, se inició, siguiendo la estela de la “Instrucción”, la investigación sobre el problema del marxismo, la explotación que ricos y capitalistas imponen a los obreros, la paz y armonía social, etc. El temario inicial abrió a los jesuitas y sus colaboradores a un mayor compromiso de inserción social en medios de pobreza e injusticia.¹⁵

En esta línea, en 1955, el padre general envió al jesuita cubano-español Manuel Foyaca de la Concha¹⁶ como visitador *de re sociali* para América Latina, es decir, visitador sobre cuestiones sociales con poder de actuar en nombre y con la autoridad del prepósito general. El encargo recibido por Foyaca consistió en tres tareas. La primera fue el recorrido de la región para diagnosticar la situación del apostolado social en cada una de las diecinueve provincias, viceprovincias y misiones de entonces. La segunda fue identificar y seleccionar a jóvenes jesuitas con vocación para la acción social con el propósito de enviarlos a Europa o Estados Unidos para que pudieran especializarse. La tercera fue constituir o fortalecer los CIAS, a los cuales regresarían los jesuitas formados en el extranjero.¹⁷

La misión como visitador *de re sociali* de Foyaca se prolongó hasta 1962, año en el que se constituyó el Secretariado Interamericano de Acción Social (SIAS). Tanto su periodo de visita (1955-1962) como de secretario del SIAS (1962-1966) estuvieron marcados por una simbiosis entre un compromiso decidido por la

la encarnación de Cristo en plena masa humana”. Sobre esta experiencia, consultar Patxi Álvarez de los Mozos, *Servir a los pobres, promover la justicia. Panorámica histórica del apostolado social de la Compañía de Jesús* (Bilbao: Sal Terrae, 2019), 109-118; Noël Barré, *Jésuites et ouvriers. La mission ouvrière jésuite de 1944 à la fin des années 1990* (París: Karthala, 2014), 27-97.

13 Jean-Baptiste Janssens, “Instrucción”, no. 13.

14 Jeffrey Klaiber, *Los jesuitas en América Latina*, 285.

15 Gustavo Morello, “Perfil e historia del CIAS”, *Revista del CIAS* 49, no. 490 (2000): 47-55.

16 Desde 1942, Foyaca se había convertido en un activo divulgador de la doctrina social de la Iglesia en Cuba y en iniciador del movimiento de la democracia social cristiana. Iraneidson Santos Costa, “O jesuíta Manuel Foyaca de la Concha e o Apostolado social na América Latina: Uma transição do Catolicismo social ao cristianismo de libertação”, *Interações* 12, no. 22 (2017): 250-252.

17 *Ibid.*, 252.

justicia social y la lucha frontal contra el comunismo, cuya consecuencia le era cercana en tanto jesuita cubano.¹⁸ En la “Instrucción” que escribió al inicio de su misión, Foyaca destacaba que se debía tener un cuidado especial por las clases obreras y campesinas, víctimas del orden social injusto y más expuestas a “la descristianización producida por el comunismo ateo”.¹⁹

Para 1960, había ya tres CIAS en América Latina: el Centro Social de La Habana (Cuba), el CIAS México y el Centro Bellarmino (Chile). En setiembre de ese año, el prepósito general dirigió una reunión en Roma para discutir la situación de América Latina, la consolidación de los CIAS, y la necesidad de combatir la penetración comunista en los movimientos sindical y estudiantil, así como analizar el impacto de la Revolución cubana en las organizaciones sociales católicas.²⁰ Para muchos de los primeros jesuitas involucrados en la acción social, el anticomunismo era un movilizador importante para el apostolado social: planteaban que había que enfrentar intelectual y socialmente la amenaza comunista. Foyaca, por ejemplo, pensaba que el anticomunismo estaba acompañado de la oposición a las injusticias sociales y el propósito de cambiar dichas realidades. No obstante, desde inicios de 1960, comenzaron a emerger las primeras voces críticas, como la de Roger Vekemans. En la reunión en Roma, este jesuita belga del Centro Bellarmino manifestó que no compartía totalmente la visión anticomunista de Foyaca.²¹ A pesar de estas diferencias, entre 1960 y 1970, la preocupación por el apostolado social se consolidó en América Latina, como reflejan los trece CIAS fundados en ese periodo. En el Perú, hay información sobre estos centros desde 1962 como instituciones adjuntas, primero, a la Viceprovincia del Perú y, luego, a la Pontificia Universidad Católica del Perú.²²

Los cambios en el apostolado social coincidieron con un cambio de época en la propia Iglesia católica que estuvo marcado por la celebración del Concilio Vaticano II. Este último recogió los desarrollos teológicos, litúrgicos y pastorales de las décadas anteriores, los legitimó institucionalmente, y los incorporó en la profunda reflexión eclesial de los años conciliares. Los documentos que surgieron

18 En 1962, el jesuita Foyaca se exilió en República Dominicana. En 1967, se trasladó definitivamente a España. Iraneidson Santos Costa, “O jesuita Manuel Foyaca”, 252.

19 *Ibid.*

20 *Ibid.*, 253.

21 Fernanda Beigel, *Misión Santiago: el mundo académico jesuita y los inicios de la cooperación internacional católica* (Santiago: LOM, 2011), 42. Diez años después, Vekemans se convirtió en uno de los más destacados opositores del proyecto político liderado por Salvador Allende.

22 Queda pendiente una investigación de esta colaboración académica entre la Compañía de Jesús y la Pontificia Universidad Católica del Perú.

en él se volvieron hojas de ruta para las reformas institucionales, teológicas, pastorales y espirituales de la Compañía de Jesús en los años venideros.

En dicho escenario, el 22 de mayo de 1965, fue elegido preposito general de la Compañía de Jesús el padre Pedro Arrupe en la Congregación General 31 (CG 31).²³ Durante la segunda sesión de este evento, se inició la discusión sobre cómo acoger la invitación a la reforma solicitada por el concilio. De esta manera, se inició el lento proceso de cambios institucionales posconciliares al “abrir jurídicamente el camino para la conveniente acomodación y renovación del cuerpo legislativo de la Compañía y establecer los principios formales para llevarla a cabo adecuadamente”.²⁴ La asamblea jesuita inició un proceso de reforma institucional y jurídica, la *accomadata renovatio*, que permitió adecuar la Compañía a las exigencias de la teología y la pastoral conciliares, y la hizo capaz de responder a las transformaciones del mundo. En resumen, con los lineamientos del Vaticano II y la atenta guía del superior general electo, la Congregación General 31 “puso las manecillas del reloj de la Compañía en hora con los tiempos de la Iglesia y del mundo contemporáneo”.²⁵ Por tanto, el padre Arrupe inició su generalato con el encargo de reconsiderar las prioridades apostólicas según el espíritu reformador de esa congregación.

El trabajo de la CG 31 se organizó en seis comisiones. Una de ellas, la de “Gobierno, Ministerios y Apostolado”, definió el objetivo central del apostolado social:

[La transformación de] las estructuras mismas de la convivencia humana de modo que éstas alcancen una expresión de mayor justicia y caridad y pueda así todo ser humano ejercer de hecho su sentido personal de participación, de actividad, de responsabilidad en todos los sectores de la vida comunitaria.²⁶

De esta manera, la comprensión del apostolado social pasó de ser solo un trabajo intelectual para estudiar las realidades sociales a una acción concreta para

23 La Congregación General 31 tuvo lugar entre el 7 de mayo y el 15 de julio de 1965. Se interrumpió para continuar con la participación de algunos jesuitas, entre ellos el nuevo superior general Pedro Arrupe, en la última sesión del Vaticano II. La CG 31 se retomó al año siguiente entre el 8 de setiembre y el 17 de noviembre.

24 Urbano Valero Agúndez, *El proyecto de renovación*, 46.

25 Gianni La Bella, *Los jesuitas. Del Vaticano II al papa Francisco* (Bilbao: Mensajero, 2019), 75.

26 Citado en Urbano Valero Agúndez, *El proyecto de renovación*, 115.

cambiar las estructuras que desafiaban la justicia y la caridad. La intelectualidad, entonces, se volcaba al servicio de la transformación de las realidades sociales.

Como signo de la nueva etapa institucional y eclesial de la Compañía, el propósito general convirtió los países del denominado tercer mundo en la prioridad apostólica. En esta línea, en julio de 1966, el padre Arrupe solicitó a los directores de los CIAS que se reuniesen en Lima con la finalidad de articular esfuerzos para el apostolado social. En la reunión, se buscó clarificar la naturaleza y los objetivos de los CIAS en el nuevo contexto eclesial y social. Los provinciales definieron que el “objetivo fundamental del CIAS (consecuentemente con el objetivo fundamental del apostolado social) es la transformación de la mentalidad y las estructuras sociales en un sentido de justicia colectiva, preferentemente en el sector de la promoción popular”.²⁷ Eran, además, los años del surgimiento de una fuerte conciencia regional sobre los problemas y desafíos comunes a los que se enfrentaban la Iglesia católica y la Compañía de Jesús en América Latina. Por ello, el padre general creó el Consejo Latinoamericano de los CIAS (CLACIAS), con el cual se reemplazaba el secretariado. El jesuita chileno Hernán Larraín Acuña, del Centro Bellarmino, asumió el cargo de secretario ejecutivo del consejo²⁸ y la sede de este fue Santiago de Chile.

El padre Arrupe envió una carta programática sobre el apostolado social dirigida a los provinciales de América Latina el 12 de diciembre de 1966. En ella, aceptaba la posibilidad de “una toma de posición” de la Compañía, pues lo que “dejándose de hacer por la justicia y la equidad social resultaba en definitiva en contra de los pobres”.²⁹ Esta toma de posición, sin embargo, debía “comenzar con la elocuencia de los hechos” y dentro de la misma orden,³⁰ por lo cual invitaba a revisar todos los ministerios y apostolados de esta de acuerdo con la “urgencia y prevalencia de la justicia y aun de la equidad social”.³¹ La Compañía, como conjunto, debía reevaluarse para poner en el centro la cuestión social. Esto incluía a los mismos miembros de la orden en cuanto a sus vocaciones e identidades como jesuitas ante la exigencia social de la misión.

27 Citado en Michael Campbell-Johnston, “Una breve historia”, Apostolado Social de la Conferencia de Provinciales jesuitas de América Latina, <https://jesuitas.lat/redes-sociales/documentos/cpal-social/breve-historia-del-sector-social?filename=124.pdf>, 4.

28 *Ibid.* Los estatutos se encuentran en *Acta Romana Societatis Iesu*, vol. XIV, fasciculus VI, anno 1966 (Roma: Apud Curiam Praepositi Generalis, 1967), 794-799.

29 Pedro Arrupe, “De Apostolatu Sociali in America Latina (12 decembris 1966)”, en *Acta Romana Societatis Iesu*, vol. XIV, fasciculus VI, anno 1966 (Roma: Apud Curiam Praepositi Generalis, 1967), 790.

30 *Ibid.*

31 *Ibid.*, 791.

Durante este proceso de reevaluación, el padre Arrupe recordaba que la Compañía “está al servicio de Jesucristo, que ama a todos, con preferencia a los pobres”, y que, por tanto, los principales agentes del cambio hacia una nueva sociedad debían ser los pobres, los obreros, los campesinos y otras clases marginadas. Hacia ellos se tenía que dirigir el apostolado social jesuita en América Latina.³² Se puede decir, entonces, que la carta del padre Arrupe dio soporte institucional a los procesos de transformación de los jesuitas latinoamericanos en consonancia con la nueva apertura hacia el mundo de los pobres. Asimismo, fortaleció la apuesta por el apostolado social y la inserción en los medios populares.

El giro hacia el tercer mundo fue uno de los pilares del gobierno del padre Arrupe. Su generalato de dieciséis años (1965-1981) estuvo marcado por tres momentos: la década de las reformas (1965-1975), el quinquenio de la renovación (1975-1980) y el trienio de la discapacidad (1981-1983).³³ Como se vio en párrafos anteriores, el reconocimiento de la globalidad y pluralidad del catolicismo iniciado en el Vaticano II constituyó el motor de la primera etapa. En 1965, cuando finalizó el concilio, el padre Arrupe ordenó la preparación de un informe sociológico sobre el estado de las provincias y viceprovincias de la Compañía de Jesús, la Iglesia local y la situación general de cada país. El estudio, llamado *Survey*, se llevó a cabo en diversas etapas durante los primeros cinco años de su gobierno. El informe preparado por cada provincia jesuita apuntaba a la construcción de un material sobre el cual continuar el proceso de adaptación y reforma de la Compañía al ambiente eclesial del posconcilio.³⁴

La otra estrategia de reconocimiento empleada por el padre Arrupe se concretó mediante viajes. Entre sus varias visitas, pasó por diversos países de África, Asia, América Latina, Norteamérica y Europa. Su objetivo era conocer en profundidad los problemas y desafíos de la orden en cada país y región, y orientar

32 Ibid., 792-793.

33 Gianni La Bella, *Los jesuitas*, 93. La etapa conocida como trienio de la discapacidad fue aquella en la cual el padre Arrupe era formalmente general, pero no podía ejercer sus funciones debido a una enfermedad.

34 María Luisa Aspe Armella, “Las repercusiones del Concilio y de la apertura de la Iglesia y de la Compañía al mundo, en la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús (Pulgas: julio de 1967-noviembre de 1969)”, *Historia y Grafía*, no. 29 (2007): 135; Alfonso Álvarez-Bolado, “España 3. 1936-1989”, en *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático II*, dir. Charles O’Neill y Joaquín Domínguez (Roma; Madrid: Institutum Historicum; Universidad Pontificia Comillas, 2001), 1298. En España, las conclusiones del estudio *Survey* produjeron varias discrepancias entre los miembros de la orden. Sobre este informe, hace falta un estudio serio acerca de su realización, ejecución y recepción en el Perú.

los cambios necesarios según los lineamientos eclesiales y de la Compañía.³⁵ En abril de 1968 —en la víspera de la reunión episcopal de Medellín—, el padre general dejó Roma para instalarse más de un mes en Brasil y, entre el 6 y el 14 de mayo, él y los provinciales de América Latina se reunieron en la Casa da Gávea para tener una semana de estudio y reflexión. El resultado fue la *Carta de los provinciales jesuitas de América Latina*.

El documento constituye la carta magna de la opción jesuita latinoamericana por el apostolado social. Este inicia con un balance del estado social y político de América Latina, del cual se concluía que el continente estaba situado en un escenario de miseria que exigía “en forma tajante el castigo de Dios”.³⁶ Los provinciales destacaron que la época de América Latina que se vivía era “un momento de la historia de la salvación”. Esta profunda afirmación teológica orientó las prioridades de toda la Compañía en la región, por lo que querían “concebir la totalidad de nuestro apostolado en función de este problema”³⁷ para conseguir, de manera prioritaria, “la liberación del hombre de cualquier forma de servidumbre que lo oprima”.³⁸

La carta presentaba dos procesos para asumir la nueva prioridad apostólica en el continente. El primero era la “conversión” y la “ruptura” con la “actitud aristocrática o burguesa que pueda haber en nuestras tomas de posición, en nuestras condiciones de vida, en la selección de nuestro público, en la forma de tratar con colaboradores laicos y en nuestras relaciones con las clases privilegiadas”.³⁹ El segundo consistía en “ofrecer las oportunidades educativas que permitan a los marginados, por medio de su igual acceso a la cultura, aportar a la vida nacional”. De esta manera, “nuestra tradición educativa tendrá aquí una fecunda versión moderna”.⁴⁰

La carta trazó los lineamientos teológicos y pastorales de las opciones apostólicas de la orden en el continente durante casi dos décadas. El apostolado social y el compromiso con los pobres constituyeron el eje crucial de la identidad jesuita latinoamericana y movilizaron a la Compañía hacia las periferias

35 Gianni La Bella, *Los jesuitas*, 82.

36 Compañía de Jesús, “Reunión de Provinciales Jesuitas de América Latina con el P. General, Pedro Arrupe” (documento conclusivo de la reunión, Río de Janeiro, mayo de 1968), <http://historico.cpalsj.org/wp-content/uploads/2013/06/Reunion-de-los-Provinciales-Jesuitas-de-AL-con-Arrupe.pdf>, 1. La cita es de la encíclica *Populorum progressio*, no. 30, de Pablo VI.

37 *Ibid.*, 1.

38 *Ibid.*

39 *Ibid.*, 2.

40 *Ibid.*, 3.

“existenciales” de la región. Con la carta y el espaldarazo del padre general, los provinciales del territorio en cuestión esperaban que la orden jesuita, “con la gracia divina”, pudiera “realizar la conversión necesaria para cumplir con la responsabilidad que le impone la época histórica que vive el continente, para la mayor gloria de Dios”.⁴¹

En paralelo a las transformaciones de la Compañía universal y en el mismo continente, los obispos de América Latina se reunieron en la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM), que tuvo lugar en Medellín entre el 24 de agosto y el 6 de setiembre de 1968. En el discurso de apertura, Pablo VI citó la *Carta de los provinciales jesuitas de América Latina* como parte del giro hacia el compromiso social de la Iglesia. Se debe recordar que, en ese momento, América Latina era el escenario de transformaciones profundas y radicales en los ámbitos social, económico y político. El continente se encontraba en medio del ajedrez geopolítico de la Guerra Fría, entre el modelo desarrollista y las interpretaciones marxistas como la teoría de la dependencia.⁴² Por esta razón, de la conferencia episcopal de Medellín emergió una relectura del Vaticano II desde las condiciones sociales de pobreza y desigualdad.

Los obispos reconocieron como un “signo de los tiempos” latinoamericanos las luchas por el desarrollo de los pueblos del continente a favor de una ruptura de la situación de dependencia económica, cultural y política respecto de las potencias de entonces. Asimismo, los prelados decidieron acompañar las reivindicaciones del pueblo latinoamericano por una autonomía política, económica y cultural real que naciese desde el protagonismo de los movimientos populares. La Iglesia quería unirse al proceso de construir una sociedad más justa y solidaria, en la que el ser humano nuevo latinoamericano pudiera realizarse plenamente. Por tanto, una conversión era necesaria. Esta implicaba que la Iglesia debía despojarse de los privilegios y asumir un compromiso profético con la liberación integral y la promoción humana de los oprimidos. Con Medellín, se abrió una etapa nueva en la reflexión teológica y el compromiso pastoral de la Iglesia del continente. En la mayoría de sus miembros, la focalización de los pobres y los cambios de las injusticias estructurales fueron las características de las opciones eclesiales.

La CELAM contó con la presencia de varios jesuitas. El padre Arrupe participó —en su calidad de presidente de la Unión de Superiores Generales— en la redacción de los párrafos dedicados a la vida religiosa. Asimismo, Renato

41 Ibid., 11.

42 Gianni La Bella, *Los jesuitas*, 100.

Poblete, del Centro Bellarmino, y Pierre Bigó, excura obrero y fundador en 1967 del Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales (ILADES), colaboraron en la redacción del documento básico preparatorio. Otros jesuitas se volcaron a la reflexión intelectual desde la perspectiva de la liberación. El uruguayo Juan Luis Segundo, el peruano Ricardo Antoncich, y los argentinos Juan Carlos Scannone y Alberto Sily fueron solo algunos de los exponentes de la teología latinoamericana.

En consonancia con el proceso abierto por la *Carta de los provinciales jesuitas de América Latina*, los hijos de san Ignacio relejeron el apostolado social como una apuesta por concretizar lo reflexionado en la CELAM a través de la concepción de experiencias de innovación pastoral, desde los paradigmas de la teología de la liberación y la educación popular. Las nuevas iniciativas apostólicas fueron espacios de encuentro crítico y creativo entre las culturas políticas de protesta, la fe cristiana y la praxis eclesial, espacios que no estuvieron exentos de tensiones intra y extraeclesiales.⁴³ Finalmente, tras Medellín, el padre Arrupe se convenció de la importancia de América Latina para el futuro de la misión de la Compañía, por lo que, en 1969, estableció el Secretariado Jesuita para el Desarrollo Socioeconómico (Jesedes) y nombró al jesuita brasileño Francisco Ivern Simó como su primer secretario.⁴⁴

Entre 1968 y 1975, en América Latina, se produjeron importantes cambios políticos, especialmente con el ascenso de gobiernos militares represores, como en Brasil y Chile, y reformistas, como en el Perú. En este contexto, el padre Arrupe visitó el continente en 1971 y se reunió en Lima con los provinciales sudamericanos para discutir sobre la teología de la liberación. En 1973, el superior general pasó nuevamente por la región. En ambas ocasiones, destacó que la Compañía debía aprender a discernir en medio de la creciente polarización política del territorio e invitó a los jesuitas a ser prudentes y moderados.⁴⁵ Las opciones apostólicas de la Compañía de Jesús de asentar las misiones en las periferias del globo y, principalmente, el compromiso con los pobres, cuyo mayor centro de ebullición era América Latina, hicieron madurar la reflexión espiritual e institucional sobre la identidad jesuita.

43 María Clara Lucchetti, "The Jesuits and Social Justice in Latin America", en *The Jesuits and Globalization: Historical Legacies and Contemporary Challenges*, ed. José Casanova y Thomas Banchoff (Washington D.C.: Georgetown University, 2016), 188-205.

44 Gianni La Bella, *Los jesuitas*, 103; Social Justice and Ecology Secretariat, "Our History", Jesuits Global, <https://www.sjesjesuits.global/en/index.php/about-us/our-history/>. El padre Ivern Simó fue nombrado en setiembre de 1968 como el primer consejero para asuntos sociales del prepósito general.

45 Gianni La Bella, *Los jesuitas*, 124-125.

El padre Arrupe participó en el Sínodo Mundial de Obispos la Justicia en el Mundo, de 1971. En el encuentro, se afianzó su convicción de que la Iglesia del tercer mundo emergía como el nuevo escenario del cristianismo global. Las realidades de miseria y desigualdad, así como el empuje por los cambios estructurales dan forma a una Iglesia activamente involucrada en el cambio en África, América Latina y Asia.⁴⁶ Para el padre general, la Compañía tenía que participar en este proceso. A pesar de la enorme dificultad para crear un documento de consenso, el sínodo elaboró uno en el que definía meridianamente que

La acción en favor de la justicia y la participación en la transformación del mundo se nos presenta claramente como una dimensión constitutiva de la predicación del Evangelio, es decir, la misión de la Iglesia para la redención del género humano y la liberación de toda situación opresiva.⁴⁷

Por tanto, la evangelización era siempre una opción irrenunciable por la justicia y la transformación del mundo.

El padre Arrupe convocó la Congregación General 32, que emergía como el momento para concretar institucional y espiritualmente la identidad jesuita posconciliar. La reunión se celebró en Roma entre el 2 de diciembre de 1974 y el 7 de marzo de 1975 con la asistencia de 236 jesuitas. En la carta de convocación del 8 de setiembre de 1973, el preósito general afirmaba que el encuentro tenía como finalidad “buscar, definir y concretizar más y de manera más efectiva el servicio que la Compañía ha de prestar a la Iglesia, en un mundo que cambia tan rápidamente”.⁴⁸

La Congregación General 32 se abrió en un escenario complejo marcado por diferencias internas y un conflicto con la Santa Sede.⁴⁹ Mientras algunos sectores recelaban el giro hacia el compromiso social de la misión eclesial jesuita, otros consideraban que se debía profundizar la opción por los pobres.⁵⁰ Uno de

46 Ibid., 126-127. El padre Pedro Arrupe compartía el espíritu de la época, en el cual el hambre y la pobreza del tercer mundo implicaban un rechazo a Occidente y su opulencia. En este escenario, el preósito buscó ubicar a la Compañía no como una institución occidental, sino global, solidaria y comprometida con el mundo.

47 Sínodo Mundial de Obispos la Justicia en el Mundo (documento conclusivo del sínodo, Roma, 1971), http://www.confer.es/508/activos/texto/wcnfr_pdf_2566-U1bgv1kNzDHk7cr2.pdf, 1-2.

48 Citado en Gianni La Bella, *Los jesuitas*, 140.

49 Ibid., 140-149.

50 Ibid., 109-119. Entre 1969 y 1973, se hizo público un grupo de resistencia a la reforma institucional y espiritual iniciada por la Compañía en la CG 31 y sostenida por el superior general, el padre Arrupe. El grupo se autodenominaba la *vera* Compañía. El padre Foyaca se encontraba entre sus miembros.

los momentos críticos de la reunión se produjo durante la discusión sobre el papel de la Compañía en la lucha activa contra las diversas formas de injusticia en el mundo como un elemento intrínseco e integrante de la proclamación de la fe. Sin embargo, a pesar de que había diferentes puntos de vista, la reflexión generada por todos tuvo en cuenta el documento conclusivo de la CELAM Medellín, que había desencadenado un replanteamiento de la misión jesuita en América Latina como respuesta a la injusticia y la pobreza. Asimismo, tuvo un gran peso el trabajo pastoral de la orden en el tercer mundo, que ocurría en medio de la efervescencia revolucionaria de la izquierda y el surgimiento de los movimientos populares (de campesinos, obreros, trabajadores y estudiantes). Las experiencias de inserción social y radicalización sociopolítica de la Compañía en América Latina fueron otros factores importantes en el replanteamiento del apostolado social, del papel del jesuita y de una propuesta pastoral más secular o inculturada.

Primero, en la Congregación General 32, se organizaron dos comisiones: la de las prioridades apostólicas de la Compañía, y la de la promoción de la justicia social e internacional. Luego, ambas se fundieron, y el entonces padre Carlo Maria Martini jugó un papel crucial en la redacción del decreto y en aclarar a la Santa Sede que había surgido una división interna en la comisión (aquella señalada en el párrafo anterior). La redacción de dicho documento buscó armonizar la renovación de los ministerios jesuitas con las necesidades pastorales de la Compañía universal.⁵¹ El resultado fue el Decreto 4, “Nuestra misión hoy: el servicio de la fe y la promoción de la justicia”, que vinculó indisolublemente la evangelización y la promoción de la justicia. Este no fue del agrado de muchos delegados, a pesar de ser considerado por varios como decisivo y subyacente en las demás elecciones.⁵² A pesar de todas las dificultades y fracturas mencionadas, la CG 32 y, sobretodo, el Decreto 4 consolidaron la suerte de refundación del espíritu e identidad de la Compañía de Jesús iniciada en la CG 31.⁵³ La CG 32 permitió consolidar los procesos de renovación institucional, jurídica, teológica, pastoral y espiritual producidos al interior de la orden.

La opción fundamental por la fe como promoción de la justicia se selló, tristemente, con innumerables martirios de jesuitas y colaboradores durante

51 Ibid., 150-151.

52 Ibid, 151.

53 John O'Malley, *The Jesuits. A History from Ignatius to the Present* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2014), 113-117. O'Malley considera el tiempo posconciliar como el de una cuarta fundación de la Compañía de Jesús, enraizada en el redescubrimiento de las fuentes ignacianas de la primera mitad del siglo XX y el impulso reformista del Vaticano II.

la década de 1970.⁵⁴ El martirio de incontables compañeros de Jesús y de sus colaboradores laicos nace de la opción de compartir la vida en medio de escenarios complejos de pobreza, violencia y muerte. Desde 1969, 57 jesuitas han sido asesinados a causa de su trabajo pastoral a favor de la justicia social y política. Ya la Congregación General 32 adelantaba proféticamente que “no trabajaremos en la promoción de la justicia sin que paguemos un precio”.⁵⁵ Con ocasión de la muerte del padre Rutilio Grande, el superior general Arrupe afirmaba lo siguiente:

Los jesuitas de los que hoy necesitan el mundo y la Iglesia [son] hombres empujados por el amor de Cristo, que sirven a sus hermanos sin distinción de clases. Hombres que sepan identificarse con aquellos que sufren, que vivan con ellos hasta dar su vida para ayudarlos. Hombres valientes que sepan defender los derechos humanos, hasta el sacrificio de la vida, si fuera necesario.⁵⁶

El apostolado social jesuita en el Perú y la fundación de centros sociales (1968 a la actualidad)

El proceso histórico del apostolado social jesuita tuvo un impacto considerable en el devenir de la Compañía de Jesús en el Perú. Como en la historia global, la pastoral social de los jesuitas peruanos encuentra sus raíces en el periodo anterior al Concilio Vaticano II (en los jesuitas asesores de asociaciones obreras), y encuentra en la experiencia posconciliar su momento de madurez intelectual, social y espiritual.

Todo el camino social jesuita en este país se fue concretando, primero, en la corta existencia del CIAS y, luego, en los centros sociales, que se han convertido en actores locales y regionales claves en el desarrollo de sus provincias. En esta sección, se verá cómo el establecimiento de estos últimos, a finales de la década de los setenta, fue un reflejo del proceso de interacción global-local del apostolado social de los jesuitas del Perú.

54 Para una reseña de los mártires jesuitas del periodo posconciliar, consultar Social Justice and Ecology Secretary, *Jesuits “martyrs”: Torches of light and hope – “Mártires” jesuitas: Antorchas de luz y esperanza* (Roma: Curia Generalizia della Compagnia di Gesù, 2019).

55 Compañía de Jesús, *Congregación General XXXII* (Madrid: Razón y Fe, 1975), 87.

56 Citado en Gianni La Bella, *Los jesuitas*, 153-154.

La Compañía de Jesús retornó al Perú el 16 de setiembre de 1871⁵⁷ desde Ecuador tras la mediación del obispo de Huánuco Teodoro del Valle, quien coordinó el regreso con el prepósito general Peter Jan Beckx y el gobierno del país.⁵⁸ Los jesuitas pronto se hicieron cargo de su principal forma de misión: la educación. Primero, se instalaron en Huánuco para hacerse cargo del seminario diocesano. Luego, en 1878, fundaron en Lima, en cooperación con el Gobierno, el Colegio de la Inmaculada y, en 1898, el Colegio de San José de Arequipa. Su preocupación por la educación, sin embargo, no hizo que descuidaran su vínculo con el mundo social, tal como ocurría en el catolicismo social europeo.

La presencia de la Compañía en el apostolado social se consolidó en las siguientes décadas, tanto a nivel del acompañamiento de asociaciones de trabajadores como en el plano de la reflexión intelectual.⁵⁹ En 1908, el jesuita José Antonio Pérez Barba fundó la Congregación de Artesanos de San José, que llegó a contar con ochocientos trabajadores entre sus miembros. En 1946, la Santa Sede encargó a la orden la misión de Maynas, que pasó a denominarse Prefectura Apostólica de San Francisco Javier del Marañón, y, en 1955, los jesuitas se trasladaron al arzobispado del Cusco para hacerse cargo del Templo de la Compañía. Todas estas nuevas misiones convirtieron la entonces Viceprovincia Jesuita del Perú, dependiente de la Provincia de Toledo desde 1930, en un espacio para la progresiva maduración de la identidad jesuita peruana en un país en profundo cambio social.

En 1958, la Viceprovincia Jesuita del Perú pasó a ser independiente de la Provincia de Toledo y el peruano Felipe Mac Gregor asumió el cargo de viceprovincial. A pesar de la presencia y llegada de jesuitas españoles, se mantuvo en el puesto durante las dos décadas siguientes. En ese año, la Compañía contaba con un colegio y una residencia en Arequipa, y con un colegio, tres residencias,

57 La Compañía de Jesús se fundó en 1534. Por encargo del tercer prepósito general —Francisco de Borja, S. J.—, la orden llegó en 1568 al Virreinato del Perú. Por un periodo de casi dos siglos, se dedicó a la evangelización, y a las obras de caridad y educativas. En 1767, fue expulsada del virreinato por orden del monarca Carlos III. En 1773, el papa Clemente XIV suprimió la Compañía. En 1814, el papa Pío VII la restauró y esta comenzó a restablecerse gradualmente en sus antiguas misiones.

58 Jeffrey Klaiber, *La Iglesia en el Perú. Su historia social desde la independencia* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1988), 111, 204. En 1886, los jesuitas salieron del país por diecinueve meses tras la publicación del libro de Ricardo Cappa, S. J., *Compendio de Historia del Perú*, que exaltaba la presencia española en América y denostaba el compromiso peruano con la independencia.

59 Ricardo Cubas Ramacciotti, “La Rerum Novarum y su influencia en el catolicismo social peruano: La experiencia de los Círculos de Obreros Católicos (1891-1931)”, *Revista de Historia y Geografía*, no. 36 (2017): 21-43.

dos parroquias, una escuela gratuita y el noviciado en Lima. Asimismo, en Cusco, contaba con una residencia y, en la Amazonía, con una prefectura apostólica.⁶⁰ Al año siguiente, la viceprovincia abrió una residencia y un colegio en Piura, asumió una parroquia y el Seminario Mayor en Cusco.

La expansión misionera jesuita se consolidó con la ayuda solicitada por la viceprovincia a la Provincia Jesuita de Chicago en 1961 para hacerse cargo de una misión independiente en el sur del país. En ese año, el padre Fred Green fundó el Colegio Cristo Rey de Tacna y la orden asumió una parroquia en la misma ciudad. Luego, asumieron en el sur la parroquia de Toquepala y una en Juliaca en 1966.⁶¹ En 1962, en Lima, los jesuitas peruanos figuraron como fundadores de la Universidad del Pacífico. Asimismo, la “Instrucción” de Janssens de 1949 y la visita social del padre Foyaca lograron que hacia ese mismo año se fundara el CIAS Perú. Si bien este no se convirtió en un importante *think tank*, como el Centro Gumilla (Venezuela) o el Centro Bellarmino (Chile), logró ser una plataforma para articular a los jesuitas interesados en la cuestión social y la doctrina social de la Iglesia desde la academia.⁶² Este escenario de expansión de las obras y la misión jesuitas en el Perú coincidió con el aumento de los cambios sociales, políticos y económicos en el país. La mayor consciencia de la pobreza y la desigualdad, así como la necesidad de reformas estructurales impactaron en la configuración de la pastoral y las opciones misioneras de la Compañía en dicho territorio.

Como respuesta a la llamada del superior general Janssens en la “Instrucción”, el involucramiento con el mundo social implicó progresivamente el tradicional apostolado en los colegios y el mundo intelectual. En 1959, el jesuita español Ulpiano López creó el Instituto de Estudios Sociales en la PUCP.⁶³ En la década de los sesenta, los alumnos del Colegio San Ignacio de Loyola, en Piura, iniciaron actividades del denominado apostolado religioso-social, que consistía en la participación en la construcción de casas en barriadas de la región. De esta manera,

60 Armando Nieto Vélez, “Perú”, en *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático II*, dir. Charles O’Neill y Joaquín Domínguez (Roma; Madrid: Institutum Historicum; Universidad Pontificia Comillas, 2001), 3110.

61 *Ibid.*

62 Jeffrey Klaiber, *Los jesuitas en América Latina*, 349. Además, en estos años, se produjo la instalación de las ciencias sociales en el Perú de la mano de los cambios intraeclesiales, en los cuales se valoraba el diálogo con la sociología y la antropología. Uno de los frutos más importantes de esta colaboración fue *Teología de la liberación*, del padre Gustavo Gutiérrez, publicado en 1971.

63 Ese mismo año se creó la Escuela de Estudios Religiosos para promover la teología en la PUCP. Su primer director fue el jesuita Ulpiano López. Cf. “Historia de la PUCP”, PUCP, <http://100.pucp.edu.pe/historia/historia-de-la-pucp/>

los estudiantes podían “entrar en la vida misma de los obreros y conocer mejor sus problemas y dificultades”.⁶⁴ De igual forma, el padre Romero Luna Victoria, destacado colaborador de la Democracia Cristiana, se encargó de promover el catolicismo social mediante sus charlas de social humanismo, en las cuales discutía los retos de la reforma agraria en el Perú.⁶⁵ Por su parte, el naciente CIAS Perú se planteó la necesidad de incorporar el discurso de la doctrina social en la interpretación de la realidad nacional para alimentar la acción social del episcopado. Por ello, en 1963, año del primer ensayo de reforma agraria en La Convención (Cusco), los jesuitas del centro consideraron importante crear una Oficina de Planificación, Orientación y Asesoramiento de la Reforma Agraria de la Iglesia en el Perú.⁶⁶ Asimismo, en 1964, la Compañía de Jesús estuvo involucrada en la fundación de la Facultad de Ciencias Sociales de la PUCP, cuyo rector era el también jesuita Felipe Mac Gregor. El jesuita Luis Velaochaga se convirtió en el primer decano de la nueva facultad. En resumen, durante la década de 1960, los jesuitas en el Perú habían afianzado una sólida presencia en diversos espacios urbanos del país a través del apostolado educativo con, de manera progresiva, vinculación con temas sociales.

Cuando el 2 de junio de 1968 el padre general Pedro Arrupe decidió reestablecer la Provincia Jesuita del Perú, el momento eclesial y contextual no podía ser más propicio.⁶⁷ Por un lado, 1968 fue un año de gran relevancia para el devenir sociopolítico del Perú. El golpe de Estado del 3 de octubre, dirigido por el general Juan Velasco Alvarado, instaló un gobierno militar de tintes reformistas y nacionalistas, a contracorriente de las dictaduras regionales. Velasco Alvarado inició un importante proceso de radicales transformaciones de las estructuras

64 “Apostolado religioso-social de los alumnos de Piura”, *Noticias de la Viceprovincia Peruana*, año 5, no. 47 (agosto 1963): 9-10.

65 “Conferencias del P. Luna Victoria”, *Noticias de la Viceprovincia Peruana*, año 5, no. 51 (diciembre 1963): 11.

66 *Noticias de la Viceprovincia peruana*, año 5, no. 42 (marzo 1963): 9. Ese mismo año, se reunieron entre el 20 y el 22 de febrero para continuar con la planificación organizativa del CIAS. Si bien se había iniciado hacia 1962, el centro no había concretado su misión al interior de la viceprovincia.

67 *Acta Romana Societatis Iesu*, vol. XV, fasciculus II, anno 1968 (Roma: Apud Curiam Praepositi Generalis, 1969), 298-301. La decisión se concretó mediante el “Decreto 38. Viceprovincia Peruviana constituitur Provincia veri nominis (2 iunii 1968)”. En este, el padre Arrupe valoró los diversos apostolados de la nueva provincia, tanto en los colegios y universidades (la PUCP y la UP) como en los seminarios de Cusco y Huancayo, y en la misión del Marañón. Eran signos de la madurez de la provincia y de la necesidad de su autonomía. El decreto comenzó a regir el 21 de junio de 1968, fiesta del Sagrado Corazón de Jesús. El último viceprovincial y primer provincial peruano fue el jesuita español Ignacio Muguero.

en el país. La reforma agraria de 1969 y la educativa de 1972 fueron las más destacadas de la primera fase del Gobierno Revolucionario de la Fuerza Armada (GRFA), tanto por el impacto como por la capacidad movilizadora de diversos actores sociales y eclesiales, entre ellos los jesuitas.

Por otro lado, 1968 fue crucial para la recepción teológico-pastoral del Concilio Vaticano II en la Iglesia católica latinoamericana. Asimismo, la conferencia episcopal de Medellín había dado inicio a una reflexión sobre el modo de hacer pastoral en nuevas claves, como la política y la social, que dieran soporte a las transformaciones del continente. Esta pastoral sociopolítica⁶⁸ involucró activamente a los jesuitas en el Perú a través de nuevas formas del apostolado, como lo fueron los centros sociales en zonas periféricas urbanas y rurales del país. Los hijos de san Ignacio, entonces, se encontraban en un proceso de recepción teológico-pastoral posterior al concilio, así como en uno de expansión de la misión y otro de implicación en el proceso de transformación del Perú.

La preocupación por los nuevos escenarios de la misión y el vuelco a lo social desde una perspectiva pastoral sociopolítica se concretaron por parte de la Compañía de Jesús en 1968 con la instalación de algunos de sus miembros en El Agustino, una de las barriadas más antiguas de Lima, y en Urcos, un área semirural de Cusco con una mayoría de hablantes del quechua. De igual manera, durante este periodo, se trasladó el noviciado a Villa El Salvador como un signo del deseo jesuita de compartir la vida de las personas más pobres de la ciudad. Estos primeros cambios iban en consonancia con la *Carta de los provinciales jesuitas de América Latina*, de 1968, en la que se invitaba a los miembros de la orden a “compartir la comunidad de vida del pueblo” a través del establecimiento de comunidades y la formación de los estudiantes en esta nueva manera de considerar el apostolado.⁶⁹ En estos espacios, se dio pie a un trabajo de pastoral popular en la perspectiva de Medellín que, a diferencia del planteamiento más intelectual del CIAS, apuntó a una acción directa a favor del empoderamiento social y político de los sectores populares.

Adicionalmente a la participación jesuita en la vida cotidiana de la clase marginada de la sociedad, la tradicional apuesta de la orden por la educación fue puesta en discernimiento en las claves del nuevo apostolado. La educación básica, orientada fundamentalmente a los sectores medios y altos de la sociedad, fue evaluada con profundidad desde la nueva lógica de la inserción y la opción

68 Sobre el periodo histórico de la Iglesia social-política, consultar Jeffrey Klaiber, *La Iglesia en el Perú*, 377-407.

69 Compañía de Jesús, “Reunión de Provinciales”, 3.

por los pobres.⁷⁰ De esta manera, en consonancia con el interés por educar para el trabajo a los sectores populares y la política educativa del régimen, se apostó por la educación popular. Por ello, se iniciaron las actividades en los colegios Fe y Alegría en 1966⁷¹ y se organizaron los centros de capacitación para el empleo, dirigidos a sujetos populares.

Las nuevas opciones misioneras eran las primeras del proceso de inserción, es decir, de intentar ingresar en las dinámicas socioculturales de los sectores populares del país para compartir con ellos sus anhelos, búsquedas y luchas. En este proceso, se fueron configurando una nueva imagen y función del ejercicio de la identidad presbiteral del jesuita, no sin complicaciones ni conflictos. Los hijos de san Ignacio que asumieron la responsabilidad pastoral en las zonas de periferia urbana y rural coincidían en ser jóvenes que rondaban los treinta años. En su mayoría, eran extranjeros (españoles y norteamericanos), y estaban profundamente marcados por el Vaticano II y la conferencia de Medellín. Eran sensibles a la inquietud social y política por la urgencia de cambios estructurales frente al desencanto del modelo desarrollista de la Alianza para el Progreso y del régimen de Fernando Belaúnde.

Algunos de esos jóvenes jesuitas, como los peruanos Ricardo Antoncich y Edilberto Portugal, eran miembros del movimiento sacerdotal ONIS, un espacio de articulación de una plataforma social que integró a los curas asesores de la Acción Católica y a los misioneros extranjeros. El grupo ONIS reunía a presbíteros muy proclives a entender la renovación conciliar como una demanda a responder a la situación de dependencia y subdesarrollo desde “la riqueza doctrinal del evangelio como una mística revolucionaria capaz de transformaciones audaces profundamente innovadoras”.⁷² Por tanto, la inserción respondía a su deseo de involucrarse codo a codo con los sectores populares en la transformación del país desde una lectura sociopolítica de las consecuencias de la fe cristiana.

70 “Respecto a la educación, a la que estimamos como uno de los más destacados factores del cambio social, afirmamos la urgencia de que nuestros Colegios y Universidades acepten su papel de agentes activos de la integración y la justicia social en A.L. El desarrollo de todos no será posible sin la educación integral de todos”. Compañía de Jesús, “Reunión de Provinciales”, 3.

71 Las primeras cinco escuelas públicas Fe y Alegría se establecieron en Lima en San Martín de Porres, San Juan de Miraflores y San Juan de Lurigancho.

72 “Declaración de ONIS, 1968”, citado en Juan Ramírez, *Movimiento Sacerdotal ONIS. La Iglesia en el Perú ante las demandas de justicia social, 1968-1975* (Lima: Seminario de Historia Rural Andina, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2014), 103.

La inserción en el mundo popular sería el paradigma desde el cual estos jóvenes jesuitas darían sentido a su trabajo pastoral en las periferias. Esta práctica tenía antecedentes en el periodo previo a Medellín. Similar a las experiencias europeas de los “curas obreros”, en 1958, el jesuita español Alejandro Repullés vivió una “experiencia social” trabajando en la mina de Morococha (Junín), haciendo de “padre sin sotana y con botas de minero”.⁷³ No obstante, en ese testimonio, destaca un elemento que lo diferencia de la experiencia posterior a 1968: Repullés describe la vida de los obreros, pero no aborda la presencia de la empresa norteamericana Morococha Mining Company. Esto quiere decir que no hizo ninguna crítica de las condiciones sociales y políticas de los trabajadores en relación con la empresa, ni de las condiciones de injusticia estructural. Tampoco presentó un cuestionamiento del papel del presbítero como legitimador del orden sociopolítico. En cambio, los jesuitas de la generación de Medellín entendieron la inserción en el mundo popular desde un lenguaje teológico-político, el cual dotaba la identidad del misionero de una vocación profética que problematizaba el sentido de la presencia de la Iglesia y las configuraciones de poder en dicho espacio. En consonancia con el documento conclusivo de Medellín, buscaron configurarse con el ideal de vivir la “pobreza como compromiso, que asume, voluntariamente y por amor, la condición de los necesitados de este mundo para testimoniar el mal que ella representa y la libertad espiritual frente a los bienes”, siendo así, desde su autocomprensión, un testimonio de radicalidad evangélica.⁷⁴

En este contexto de grandes cambios, en enero de 1969, el padre Alberto Rodríguez presentó los resultados del estudio *Survey* en la Reunión de Provincia en Huachipa. El trabajo pastoral tanto en los Andes como en los nuevos asentamientos urbanos de las ciudades⁷⁵ ocupó la reflexión en el encuentro.

Los centros sociales fundados en la década de los setenta estuvieron profundamente marcados por el contexto de transformación sociopolítica del país. En un escenario de ebullición política y de emergencia de los sujetos populares como agentes de cambio, estos centros fueron espacios de encuentro y desencuentro para

73 Alejandro Repullés, “Experiencia social”, *De nuestra vida*, año 21, no. 112 (mayo 1958): s. p.

74 CELAM, “Pobreza de la Iglesia”, en *50 años Medellín. Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2018), 192. Un ejemplo del nuevo modelo de inserción son las acciones del jesuita español Luis Sauto. Desde fines de los sesenta, se incorporó a la capellanía de la mina de Toquepala, donde terminó involucrándose con el sindicato y promovió la politización de los trabajadores mineros. Unos años después, comenzó una experiencia de trabajo en una lavandería en Cajamarca, de la que fue expulsado por intentar formar un comité sindical. Juan Miguel Espinoza, “Entrevista a Luis Sauto, SJ” (Lima, 18 de agosto de 2017).

75 Jeffrey Klaiber, *Los jesuitas en América Latina*, 349.

los intereses de cambio social y la nueva comprensión de la fe y la misión. Gracias a ellos, el trabajo pastoral de la Compañía adquirió una fisonomía institucional.

En 1971, tras un largo proceso de discernimiento de los jesuitas de la comunidad de Urcos, estos decidieron fundar el Centro de Capacitación Agroindustrial Mixto “Jesús Obrero” (CCAIJO), con sede en Andahuaylillas. Este se inició como un CENECAPE, es decir, como un centro de capacitación técnica, que devino en un centro de acción social en el medio campesino. En 1972, se fundó en Piura, a partir del discernimiento de los misioneros de la Compañía instalados en la comunidad del Bajo Piura, el Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA). De la mano de su fundador, el jesuita francés Vicente Santuc, el CIPCA comenzó sus actividades con programas de alfabetización y ayuda técnico-política a los campesinos piuranos en el escenario de la reforma agraria. En la misión en Ilo, los jesuitas iniciaron en 1976 el Centro de Educación, Organización y Promoción del Desarrollo de Ilo (CEOP-Ilo), cuyo papel en la configuración de la identidad local articuló lo pastoral y lo político. Cabe mencionar que este centro surgió bajo el modelo del CENECAPE. En el mismo año, los hijos de san Ignacio se asentaron en Jarpa (Junín), donde fundaron el Centro de Promoción y Capacitación de Adultos (PROCAD). Desafortunadamente, el 17 de agosto de 1988, un atentado terrorista de Sendero Luminoso acabó abruptamente con esta experiencia.⁷⁶ En 1978, diez años después del trabajo pastoral en El Agustino y la parroquia local, los religiosos de la Compañía iniciaron el centro social Servicios Educativos El Agustino (SEA), también bajo el modelo del CENECAPE.

Aunque la realidad del Perú cambió vertiginosamente durante las décadas siguientes —el gobierno militar, el conflicto armado interno, el proyecto autoritario y neoliberal de Alberto Fujimori, y el retorno de la democracia—, las obras sociales de la Compañía fueron adaptándose a los giros del contexto. Por ejemplo, los jesuitas de la misión en el Marañón, tras un largo proceso de maduración del diálogo entre la orden religiosa y las comunidades awajún y wampis, establecieron en 1990 el Servicio Agropecuario para la Investigación y Promoción Económica (SAIPE), con sede en Santa María de Nieva (Amazonas). Este nació en un momento de quiebra del Estado peruano y la amenaza del narcotráfico en la zona del Alto Marañón, infelices circunstancias que facilitaron el encuentro entre el vicariato y las comunidades indígenas, y que marcaron el inicio de un desafiante diálogo para la misión jesuita en la Amazonía.

76 Para una historia de los jesuitas durante los años del conflicto armado interno, consultar Emilio Martínez, *Los jesuitas en tiempos de violencia, 1980-1992* (Lima: UARM, 2018).

Por lo expuesto en los párrafos anteriores, se puede decir que la historia de los centros sociales da cuenta de escenarios donde se problematizaron y discutieron la relación entre los miembros de la Compañía y los poderes locales, la identidad religiosa y presbiteral de los hijos de san Ignacio, la relación con los colaboradores y beneficiarios de la acción de estos centros, y la noción y finalidad de la misión jesuita. Cabe apuntar que todas estas cuestiones y sus respuestas no estuvieron exentas de diferencias y conflictos al interior de la Provincia Jesuita del Perú.

Desde el origen del primer centro social, el CCAIJO, la colaboración entre las distintas experiencias sociales de la Compañía ha sido vital y se fortaleció con la creación de la Red de Centros Sociales Jesuitas (SEPSI) en 1975, cuyo intento era articular el trabajo y la cooperación de estos centros en un marco de mayor institucionalidad. Dicha colaboración se hizo en diversos niveles, que iban desde el acompañamiento y el intercambio de materiales educativos y técnicos hasta las reuniones de los diversos equipos dirigentes de cada centro. Sobre este tema, también es importante señalar que, en el proceso de discernimiento para insertarse en el mundo campesino, la comunidad jesuita de Urcos recibió en 1977 el acompañamiento y asesoría del padre Vicente Santuc. Asimismo, durante ese periodo, ya existía un delegado de la provincia para los CENECAPE y Educación Popular, encargada también a Santuc. El esfuerzo de coordinación y cooperación consolidó los centros sociales como el rostro visible de la apuesta por el apostolado social de la Compañía de Jesús en el Perú del posconcilio.

El peso del apostolado social se consolidó progresivamente con el surgimiento de nuevas obras sociales desde la década de los noventa y con la reconfiguración de la misión en el denominado Sector Social.⁷⁷ Hoy, junto a la Red de Centros Sociales Jesuitas (SEPSI), se encuentra la Asociación Encuentros - Servicio Jesuita para la Solidaridad (SJS). Mientras que la primera se orienta, actualmente, al desarrollo local y regional, la segunda apuesta por fortalecer la solidaridad social y la atención de poblaciones vulnerables desde el enfoque del desarrollo humano integral.

Encuentros es una red que articula el esfuerzo de parroquias, centros de atención a niños y adolescentes, y asociaciones que brindan capacitaciones para generar oportunidades. Incluye el Centro Cristo Rey de Niños y Adolescentes (CCRNA, Tacna), el Centro de Apoyo a Niños y Adolescentes Trabajadores (CANAT, Piura), Encuentros SJS - El Agustino (Lima), el Programa de

77 El Sector Social reúne hoy la Red de Centros Sociales (SEPSI) y la Asociación Encuentros - Servicio Jesuita para la Solidaridad. Asimismo, desde 1984, la provincia está vinculada a la Red de Solidaridad y Apostolado Indígena como parte de la misión con los campesinos quechuahablantes de Quispicanchi (Cusco), y las comunidades awajún y wampis del Marañón (Amazonas).

Educación Básica Laboral - La Inmaculada (PEBAL-Lima), la Asociación Wayra (Quispicanchi, Cusco), la Asociación Kusi Ayllu (Pampacangallo, Ayacucho), y el Centro Loyola Ayacucho. Asimismo, mediante el Servicio Jesuita a Migrantes (SJM), Encuentros acompaña, protege y asiste a las personas migrantes, refugiados y solicitantes de asilo. Los atiende a través de la Clínica Jurídica Pedro Arrupe (Lima) y el Centro de Apoyo para Refugiados y Migrantes (CAREMI), que cuentan con sedes en varias regiones del país. El SJM ha sido clave, por ejemplo, en la atención primaria de los migrantes venezolanos en el Perú.

Las diversas obras de Encuentros - SJS se orientan a las poblaciones vulnerables, principalmente a niños, niñas, adolescentes y jóvenes en situación de pobreza, desprotegidos y excluidos. El conjunto de la labor de esta asociación se sustenta en el trabajo de cuatro áreas: comunitaria (fortalecimiento de redes comunitarias), medios de vida (soluciones duraderas), psicosocial (atención y acompañamiento directo) y legal (garantizar el acceso a derechos).⁷⁸ El enfoque del desarrollo humano integral, eje del pensamiento social cristiano contemporáneo, constituye la perspectiva de trabajo de esta parte del apostolado social jesuita en el Perú.

Otra integrante del apostolado social de la Compañía es la misión en Ayacucho. Los jesuitas se instalaron en este territorio a fines de la década de 1980, relativamente tarde si lo comparamos con el asentamiento de la orden en las otras regiones del Perú. La motivación de abrir una comunidad ahí fue el deseo de solidarizarse con uno de los escenarios más golpeados por la violencia perpetrada por Sendero Luminoso. El apostolado se centró en la docencia en la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, el acompañamiento de víctimas y la dirección de la Oficina Arquidiocesana de Acción Social de Ayacucho (OAASA). Sin embargo, se debe mencionar que los arzobispos Federico Richter, O. F. M., (1979-1991) y Juan Luis Cipriani (1995-1999) limitaron el accionar de la Compañía.

Como se mencionó, la magnitud del impacto del conflicto armado interno en Ayacucho hizo que la Provincia del Perú asumiera esta región como una prioridad apostólica. Por ello, en 2001, la Compañía se hizo cargo de la parroquia de la provincia de Cangallo, una zona afectada directamente por la violencia. Posteriormente, las conclusiones de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), dadas a conocer en agosto de 2003, movilizaron a los jesuitas a llevar a cabo una acción más comprometida. En este periodo, surgió un Centro Loyola para gestar iniciativas en la perspectiva de las recomendaciones de la CVR. Entre

78 “¿Qué hacemos?”, *Encuentros*, <https://www.encuentros-sjs.org/que-hacemos/>

estas, puede mencionarse a las Escuelas de Perdón y Reconciliación, al trabajo con organizaciones de víctimas para el seguimiento de las reparaciones del Estado, y a la labor con desplazados no retornantes en las provincias de Huamanga y La Mar.

Más adelante, los jesuitas expandieron su marco de acción con proyectos de acompañamiento y empoderamiento de adolescentes en situación de riesgo, trabajadoras del hogar y ancianos. Por ejemplo, en el 2011, se fundó la ONG Kusi Ayllu, integrada a la Red Encuentros, cuyo marco de acción es la provincia de Cangallo y tiene la finalidad de promover la identidad cultural, la solidaridad, y el desarrollo local y humano. Su trabajo consta de ludotecas, comedores, red de defensorías, espacios de recreación para ancianos y proyectos de mejora agrícola con asociaciones de productores.⁷⁹ Asimismo, en la actualidad, los jesuitas en Ayacucho fortalecen sus líneas de formación a través del Programa Constructores de Paz, que involucra a jóvenes en la reflexión y acción respecto a las secuelas del conflicto armado interno, y del Programa Mística y Diaconía, que consta de talleres de formación cristiana y humana.

Los ejemplos anteriores demuestran que, cincuenta años después de la fundación del primer centro social, el Sector Social de la Provincia Jesuita del Perú puede seguir definiendo su trabajo desde “el servicio de la fe y la promoción de la justicia [que], indisolublemente unidos, siguen siendo el núcleo de nuestra misión en el país”. En ella se definen “el seguimiento de Jesús” y “las diversas actividades apostólicas” de la Compañía en el Perú.⁸⁰

Propuesta de periodización de la historia de los centros sociales jesuitas en el Perú (1968 al presente)

La historia del apostolado social de la Compañía de Jesús en el Perú está íntimamente relacionada con el contexto social nacional, y eclesial global y local. Por ello, en esta investigación, se plantea una propuesta de periodización que recoge tanto las dinámicas históricas del país como los procesos eclesiales. La periodización busca también dar un marco de referencia para comprender las permanencias y los cambios en el apostolado social jesuita.

El marco temporal se inicia en 1968 y se extiende hasta el presente. Como se verá, 1968 fue un año en el cual se entrecruzaron tres eventos cruciales: la Viceprovincia Jesuita del Perú fue elevada a provincia independiente; los obispos

79 “¿Qué hacemos?”, *Kusi Ayllu*, <https://kusiayllu.weebly.com/queacutec-hacemos.html>

80 “Nuestro apostolado social”, *Jesuitas.pe*, <https://www.jesuitas.pe/social.html>.

reunidos en Medellín desarrollaron las líneas pastorales-teológicas de la recepción del Vaticano II; y, en el Perú, accedieron al poder, mediante un golpe de Estado, las Fuerzas Armadas, que tenían un intenso programa de reformas estructurales para el país. Por otro lado, nuestro presente está dominado por una profunda inestabilidad política, la desacreditación de las instituciones democráticas, la primacía social y económica del neoliberalismo, la debacle ecológica, y la crisis sanitaria y humana producida por la COVID-19. No obstante, a pesar de estas negativas circunstancias, el contexto actual es un momento para “creer que un mundo mejor es posible”, como decía el padre general Janssens en 1949, especialmente porque nos encontramos en el escenario de conmemoraciones de los doscientos años de la independencia peruana y del anhelo republicano.

Primer periodo. Los tiempos de inserción y refundación jesuitas (1968-1980)

Para los jesuitas, este primer periodo se caracterizó por la inserción en los medios populares, tanto urbanos como rurales. La inserción se llevó a cabo en las claves sociopolíticas delineadas por la *Carta de los provinciales jesuitas de América Latina* (1968) y el documento conclusivo de la CELAM Medellín (1968). En ambos documentos, se vincula la evangelización con el compromiso por el cambio social justo, y la Compañía determinó que el medio más eficaz para evangelizar bajo este enfoque era la educación —una vieja forma de apostolado—, pero orientada a los sectores populares.

Sin duda, el anhelo de un cambio en la sociedad fue una parte importante de este primer periodo. El proceso de inserción de los jesuitas coincidió con el Gobierno Revolucionario de la Fuerza Armada (GRFA) y la primera fase del régimen (1968-1975), de fuerte tendencia reformista. Los nuevos desafíos producidos por la reforma agraria y la movilización sociopolítica abrieron frentes de acción que se institucionalizaron en los centros sociales a lo largo de toda la década de los setenta. A este contexto hay que agregar la tendencia mayoritaria de reformas institucionales en la Iglesia y la Compañía universal. Por lo anterior, se puede decir que este periodo estuvo marcado por el lenguaje sociopolítico de la concientización, el cambio estructural tanto de la orden jesuita como de la sociedad y el diálogo con las izquierdas.

A pesar de que todos los centros sociales tenían premisas de acción similares, los escenarios rurales y urbanos plantearon sus propios desafíos y límites. Por ello, el estudio y la investigación acompañaron la creación y el desenvolvimiento de cada centro.

Finalmente, a lo largo de este periodo, maduró una nueva identidad jesuita vinculada con el compromiso social y político, la colaboración con los sujetos socialmente marginados y la actividad pública a favor de la justicia. La inserción en los medios populares implicó todos los aspectos de la vida de los religiosos de la Compañía involucrados.

Segundo periodo. Los centros sociales ante la violencia política y crisis del Estado peruano (1980-1992)

Cuando inició el periodo de violencia política y crisis del Estado peruano, los centros sociales se encontraban en una etapa de expansión y consolidación local y regional. La situación de declive político y social del Perú lo convirtieron en uno de los países receptores para la cooperación internacional católica y protestante. Los centros sociales, bajo el modelo de las organizaciones no gubernamentales, profundizaron sus intervenciones transformadoras en su territorio a través de proyectos de desarrollo y productividad, así como del apoyo de estrategias de supervivencia y la asistencia por medio de comedores populares. En muchos casos, los centros cumplieron el rol del Estado en sus regiones. Asimismo, ante el inicio de la regionalización de finales de los ochenta, los centros sociales se aunaron a los esfuerzos de sus regiones para sostener el proyecto político de descentralización.

Las capacitaciones, sin perder la dimensión educativa crítica, fueron otra área importante en el trabajo social jesuita. En estos espacios, la formación no solo fue técnica, sino que también se fortalecieron las organizaciones y liderazgos políticos populares.

En medio de la enorme crisis de violencia y pobreza, sobretodo desde la segunda mitad de los ochenta, los centros sociales forjaron o fueron parte de redes de centros de desarrollo con la finalidad de fortalecer su presencia e impacto en el territorio y sobre los beneficiarios. El CIPCA y el CCAIJO, por ejemplo, fueron activos miembros de redes de investigación y generación de conocimiento sobre el mundo campesino peruano. Asimismo, los centros sociales marcaron claramente su identidad católica y jesuita al vincularse a redes eclesiales (Iglesia local, parroquias u otros centros católicos) para procurar la asistencia de los más golpeados por la crisis en aspectos como la alimentación básica y la salud.

Para evitar caer en una actitud paternalista, los centros sociales se apoyaron en las organizaciones sociales como clubes de madres y comedores, en las cuales se promovía el liderazgo político de las mujeres. Por ello, los derechos humanos,

el género y la juventud fueron parte de la formación en liderazgo político que se les daba a los beneficiarios.

Tercer periodo. Entre la ciudadanía y la productividad en tiempos de autoritarismo y neoliberalismo (1992-2000)

La profunda crisis provocada por el terrorismo y la casi extinción del Estado dio un giro profundo con el golpe de Estado del 5 de abril de 1992. El inicio de la dictadura de Alberto Fujimori, la aplicación del programa de reformas económicas neoliberales y la captura del líder del grupo terrorista Sendero Luminoso abrieron un nuevo escenario para el país. El neoliberalismo y el autoritarismo de la década de los noventa fortalecieron las opciones del periodo anterior y a ellas se sumaron los temas de ciudadanía, democracia y gobernabilidad.

La alfabetización constituyó para los centros sociales uno de los ejes centrales de su intervención en sus regiones. Esta no abandonó la dimensión educativa crítica y, en casos como el de Quispicanchi, se realizó en clave intercultural. Asimismo, en el nuevo escenario neoliberal, los centros sociales apostaron por la capacitación en temas de productividad y aptitudes empresariales, aunque desde un enfoque de la economía solidaria.

En este periodo, hay una progresiva constatación de la imposibilidad de realizar la utopía de la hegemonía de lo popular como eje para un nuevo país. Asimismo, la imposición progresiva del Estado, desde la segunda mitad de los noventa, puso en crisis el papel local y regional de los centros sociales. Estos, como se mencionó, durante la crisis de los ochenta, habían tenido, en muchos casos, el rol del Estado. En el nuevo contexto, entonces, se vieron en la necesidad de iniciar procesos de vinculación entre la sociedad y los agentes del Estado mediante talleres y cursos de formación. Como consecuencia, hacia finales de la década, los centros sociales empezaron a posicionarse como actores de la sociedad civil, una nueva identidad para tiempos nuevos.

Cuarto periodo. Tiempo de evaluación: el retorno de la democracia y la esfera pública (de 2000 al presente)

El año 2000 inició con la caída del régimen dictatorial en medio de graves escándalos de corrupción en todos los niveles del Estado y la sociedad. Además del regreso a la democracia, el comienzo de este periodo se caracterizó por la esperanza de cambios políticos y sociales, la definitiva reaparición del Estado

y sus funcionarios, y la consolidación de los gobiernos regionales como nuevos órdenes políticos locales. Por ello, los centros sociales se vieron obligados a reconfigurar su papel local y regional, y, hasta ahora, han desempeñado dos tareas importantes: articular la sociedad civil regional y forjar pequeños productores. En ambas, la perspectiva cultural juega un rol muy importante, como muestra el caso del SAIPE.

En cuanto a la primera tarea, es indiscutible que los centros sociales han sido articuladores de actores políticos y sociales de la sociedad civil, y de las instituciones locales y regionales del Estado. Como tales, han facilitado el encuentro entre la sociedad y los gobiernos con miras a consolidar proyectos de desarrollo. Asimismo, en sus escenarios de actuación, han logrado reconstruir el tejido sociopolítico quebrado por la larga crisis del Estado y la sociedad en el Perú. Para ello, ha sido fundamental la opción apostólica de formar líderes sociales y políticos en las claves temáticas de la ciudadanía, la democracia, los derechos humanos y la gobernabilidad. De esta manera, los centros han contribuido claramente en la gesta de nuevos liderazgos jóvenes para los escenarios políticos locales y regionales.

La segunda labor que han asumido los centros sociales ha sido la promoción de pequeños productores en las zonas urbanas y rurales mediante el énfasis en el desarrollo local y comunitario. Este modelo busca fortalecer la perspectiva sostenible de los pequeños emprendedores en términos de respeto hacia el medio ambiente y de los propios valores culturales. Sin caer en un enfoque neoliberal, los centros sociales privilegian el carácter solidario del desarrollo económico.

Por las razones señaladas en este apartado, se puede decir que, en el nuevo milenio, los centros sociales continúan contribuyendo a forjar nuevos espacios de solidaridad, esperanza y compromiso humano por construir un país más justo y democrático para todas y todos los peruanos.

Armando el rompecabezas del apostolado social jesuita en el Perú: problemas teóricos y preguntas de investigación

El historiador británico Richard J. Evans afirma que el ejercicio de hacer historia es similar al de reconstruir un rompecabezas desperdigado en un cuarto oscuro, al que, adicionalmente, le faltan varias piezas.⁸¹ La tarea iniciada en este proyecto nos ha permitido reconstruir solo parcialmente el enorme rompecabezas del

81 Richard Evans, *In Defense of History* (Nueva York: W. W. Norton & Company, 2000).

apostolado social jesuita en el Perú. Aunque muchas piezas permanecerán indefectiblemente perdidas, muchas otras quedan por ser ubicadas. Por ello, al mirar lo explorado hasta el momento, se plantean nuevos escenarios para la investigación que esperan ser resueltos en futuros estudios. En esta última sección, se ponen de manifiesto esos problemas teóricos y preguntas que podrían expandir la investigación sobre el tema.

La semántica del apostolado social jesuita en el Perú

En un artículo breve, el jesuita Bernardo Haour se pregunta en qué medida el vocabulario del apostolado social determinó la comprensión de la realidad social que se quería transformar. El autor propone tres momentos para entender la semántica de la justicia social de la Compañía en América Latina y considera que, para tal fin, la palabra clave es el discernimiento, que se aplica a la manera en la cual se entiende el contexto.

En la primera etapa, 1960-1990, el discernimiento se hace sobre las “estructuras que producen la injusticia”, que eran consideradas el “producto de una realidad histórica [...] transformable”. En la siguiente etapa, 1990-2010, el discernimiento se realiza sobre el neoliberalismo y su impacto sociopolítico, y se lleva a cabo en diálogo con las propias agendas de las agencias de cooperación internacional. La última etapa, que va de 2010 al presente, está marcada por la fuerte tensión entre el servicio social y la capacidad de no dejarse atrapar por el contexto neoliberal, que enfatiza el lucro. Asimismo, regresan términos como “sistema” e ideas como la insuficiencia del actual modelo de desarrollo sostenible. En la situación del presente, afirma Haour, el apostolado social tiene que cuestionar el sistema “para ver en qué medida se puede transformar en función de un proyecto que lo supera”, es decir, el Reino de Dios.⁸²

La aproximación semántica abre nuevas vetas para explorar históricamente la formación, y el cambio en la reflexión y la praxis del apostolado social jesuita en el Perú. La relación entre el contexto y los sentidos dados al apostolado social es clave para comprender las complejas interacciones entre la acción social y su concreción conceptual. En el caso peruano, donde las circunstancias cambiaron con bastante rapidez provocando que la escala de las necesidades se volviese dramática, queda pendiente un estudio sobre cómo vivieron y afrontaron las comunidades jesuitas de los centros sociales esta situación. ¿Qué reflexiones comunitarias produjeron

82 Bernardo Haour Hartmann, “La semántica de la justicia social: tres etapas en el discurso de la Compañía de Jesús en América Latina”, *Intercambios*, no. 46 (invierno 2019): 4-7.

las situaciones de cambio histórico, de pobreza y de crisis?, ¿qué discernimientos comunitarios forjaron la identidad conceptual del apostolado social jesuita?, ¿qué interacciones espirituales-teológicas produjeron estos discernimientos en la formación de la identidad de los jesuitas peruanos?, ¿cómo se articularon los diversos discernimientos diacrónicos y sincrónicos en el nivel institucional, es decir, en los encuentros nacionales de la Provincia Jesuita del Perú? La mirada semántica abre nuevas indagaciones que requerirán del uso de entrevistas, de materiales de las comunidades jesuitas y de las famosas Semanas de Huachipa, que constituyen las reuniones de provincia de la Compañía para la evaluación y planificación.

La recepción vivida del apostolado social

La pregunta por los discernimientos nos abre a la cuestión referente a la experiencia individual de cada jesuita. Los estudios recientes sobre la recepción conciliar ponen un énfasis importante en la dimensión subjetiva, es decir, en la forja de la identidad personal en relación con el contexto eclesial y los compromisos asumidos.⁸³

Las historias de vida de los jesuitas y sus colaboradores son piezas primordiales en el estudio de la recepción vivida del acontecimiento conciliar. Se deberán tomar en cuenta tanto su proceso de interpretar y vivir creativamente el Vaticano II como la concreción de nuevas prácticas sacerdotales. Estas memorias son fundamentales para comprender con profundidad la experiencia humana de los sujetos históricos y sus opciones sociales y políticas. En esta línea, se podrá profundizar en el sentido subjetivo de las múltiples experiencias de inserción social y cultural realizadas por los hijos de san Ignacio. Asimismo, se podrá indagar sobre cómo se hizo posible —en contextos de convulsión política y eclesial— el diálogo tenso entre la misión social de la Compañía y sus modelos pastorales, y las culturas políticas de izquierda y la movilización popular durante el régimen militar. Por último, se deberá considerar que estas historias de vida no estuvieron exentas de conflictos subjetivos e institucionales, pues las exigencias del cambio histórico, a veces, empujaban a los religiosos de la Compañía a tener cierta radicalidad en las opciones vitales. Fueron partícipes, por ejemplo, de huelgas y protestas populares.

83 Virginia Azcuy, “La recepción del Concilio Vaticano II en el pueblo de Dios. Testimonios sobre la renovación desde las formas de vida”, *Teología* 50, no. 112 (diciembre 2013): 203-249.

Por todo lo expresado en este apartado, se puede afirmar que volver sobre estas trayectorias y darles una mirada analítica es, además de un acto de justicia por sus aportes a la Compañía, a la Iglesia y al Perú, un motivo para alentar a los jesuitas del siglo XXI, forjados en las tensiones de la Iglesia posconciliar, a estar en permanente discernimiento para darle contenido histórico al deseo más profundo de san Ignacio: estar al servicio de la mayor gloria de Dios y del bien más universal.

La transferencia y generación de conocimiento en los centros sociales

El apostolado social jesuita estuvo abierto siempre a la transferencia y generación de conocimiento. En este sentido, queda pendiente investigar dos elementos: las transferencias intelectuales expresadas en la lectura que se hacía en cada centro social del conocimiento que circulaba entonces, y el peso del contexto en el uso de esos saberes.

Las enseñanzas del Vaticano II fueron pronto reconsideradas a la luz del magisterio episcopal latinoamericano y la teología de la liberación. La opción por los pobres estuvo en el corazón de muchas de las opciones institucionales de los centros sociales en los primeros años. En este ámbito, falta explorar los modos de apropiación de la educación popular y la pedagogía del oprimido⁸⁴ en la preparación de los proyectos y planes de formación.

En el proceso histórico, se ve una progresiva apertura desde la predominancia del discurso teológico hacia otras perspectivas de comprensión de la realidad. Por ello, el conocimiento proveniente de las ciencias sociales fue crucial en la manera de comprender el contexto por parte de los equipos de cada centro social. La incorporación de los conceptos de ciudadanía, desarrollo humano y desarrollo sostenible, y del *Tajimat Pujut* —término del pueblo awajún que se utiliza para referir el buen vivir— revela una apertura importante a los saberes externos en el trabajo de los centros sociales. Queda pendiente, en este aspecto, analizar los procesos de transferencia de conocimiento, las tensiones, las priorizaciones y la reinterpretación realizada en cada centro.

La cuestión anterior conduce a las preguntas sobre las redes de conocimientos y de cooperación institucional, tanto a nivel eclesial como secular. A nivel eclesial, el vínculo es evidente en el caso del CCAIJO, el CEOP-Ilo y SEA, que estaban adscritos directamente al trabajo parroquial y pastoral de los propios jesuitas.

84 Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido* (México: Siglo XXI, 1968).

En el caso del CCAIJO, por ejemplo, la vinculación a la red de investigación y pastoral de la Iglesia del sur andino fue crucial en la forja de la identidad local del centro social. Incluso, el padre Jerónimo Olleros, su director, llegó a dirigir el área de investigaciones del Instituto de Pastoral Andina. Por otro lado, el CIPCA cooperó activamente en redes nacionales con el Instituto de Estudios Peruanos y el Centro Bartolomé de las Casas. Queda pendiente analizar los impactos de las redes eclesiales en la configuración de la identidad de cada centro social, y en la construcción y transferencia de conocimientos y prácticas. De igual manera, las agencias de cooperación nacional e internacional requieren un estudio tanto en la perspectiva anterior como en los debates y tensiones que pudo haber entre sus nociones de desarrollo e intervención, y la perspectiva de cada centro.

Impacto público en la sociedad

Los centros sociales fueron espacios para la maduración de vocaciones políticas entre colaboradores y beneficiarios, así como agencias de articulación de la sociedad civil regional. Las escuelas de liderazgos se convirtieron en semilleros destacados para varios actores sociales y políticos. Asimismo, el enfoque de género empoderó a las mujeres en sus roles como agentes sociales para el cambio desde las posiciones que ocupaban. Este esfuerzo de formación de liderazgos tuvo sus propios devenires históricos, desde el diálogo con la cultura de las izquierdas hasta el más reciente énfasis en la ciudadanía y democracia. Finalmente, cabe destacar que, en cuanto a la sociedad civil, en los últimos años, los centros sociales han colaborado en la gestación de proyectos de impacto regional y local más que como articuladores de actores sociales para el desarrollo.

Por lo dicho en el párrafo anterior, hace falta un estudio sobre el impacto regional y local de los centros sociales que responda estas preguntas: ¿cuán efectivo fue el esfuerzo de articular el Estado con la sociedad civil?, ¿cómo contribuyó el centro social al fortalecimiento del espacio público local y regional?, ¿qué impacto tuvieron los líderes formados por los centros sociales?, ¿qué impacto tuvo la formación de mujeres líderes al interior de las comunidades de beneficiarios? Las respuestas a esas inquietudes darán cuenta de los frutos y los límites del accionar social jesuita.

Espiritualidad ignaciana⁸⁵ y compromiso con la acción social

En la “Instrucción” de 1949, el padre Janssens afirmaba que los ejercicios espirituales son el medio más eficaz para promover el “espíritu social” entre los patrones y los obreros.⁸⁶ Por tanto, la dimensión espiritual —muchas veces olvidada en las investigaciones sobre catolicismo— requiere ser estudiada por el papel que jugó en las trayectorias vitales de los jesuitas de las generaciones de Medellín en adelante. Para muchos de ellos, la opción social y política por los últimos, es decir, por los pobres, se enraizaba en su experiencia espiritual, interpretada en las claves teológicas del contexto.

Muchos de los hijos de san Ignacio involucrados en el apostolado social realizaron su tercera probación bajo la dirección del jesuita español Miguel Elizondo. En pleno proceso de renovación de la Compañía de Jesús, este padre se permitió darle un nuevo enfoque a dicha etapa de la formación jesuita: insertarse en el medio popular como clave para vivir la experiencia de la tercera probación y los ejercicios espirituales.⁸⁷ De esa manera, enmarcó sus inquietudes pastorales, sociales y políticas en una mística que los invitaba a recrear y profundizar la identidad y espiritualidad del jesuita en un tiempo nuevo y desafiante. Además, reelaboró el lenguaje de los ejercicios espirituales de san Ignacio incorporando la teología de Medellín, animando a que los jóvenes de la orden la enraizaran y problematizaran desde la contemplación del testimonio de Jesús. Sus apuntes expresan la fe como una experiencia vivida históricamente, y donde el seguimiento

85 La espiritualidad ignaciana es el legado fundamental de san Ignacio de Loyola contenido en el libro de los *Ejercicios Espirituales*. Es cristocéntrica, y conserva una enriquecedora tensión entre la contemplación y la acción. Por ello, la contemplación del mundo implica reconocerlo como el lugar en el que Cristo caminó, actuó y redimió al mundo. Sobre espiritualidad ignaciana, cf. Hugo Rahner, *Ignacio de Loyola: el hombre y el teólogo* (Madrid: Mensajero; Sal Terrae; Universidad Pontificia Comillas, 2019). Revisar también los volúmenes de la Colección Manresa publicados por Mensajero, Sal Terrae y la Universidad Pontificia Comillas.

86 Jean-Baptiste Janssens, “Instrucción”, no. 20. Durante el generalato del padre Arrupe, los ejercicios espirituales fueron recuperados como el espacio de auténtico discernimiento jesuita. Gianni La Bella, *Los jesuitas*, 186-191.

87 El padre Antonio Sánchez Guardamino realizó la tercera probación en la barriada Pablo VI de Medellín entre 1975 y 1976. Él recuerda que la experiencia de los ejercicios espirituales se llevó a cabo en la misma barriada para, en palabras de Elizondo, “escuchar el silencio de la gente”. Rolando Iberico, “Entrevista a Antonio Sánchez Guardamino, SJ” (Skype, Ocongate-Lovaina, 10 de julio de 2020).

de Jesús “siempre nos llama a ser algo nuevo; viene a hacer una persona y una sociedad nueva... a criticar ‘nuestras vejeces’ (hombre viejo)”.⁸⁸

¿Renovatio accomadata, refundación o fidelidad creativa?

El padre Francisco Chamberlain recordaba que, en los años que vivían, parecía que se estaba refundando el modo de proceder de la Compañía en el posconcilio.⁸⁹ Sus palabras se refieren claramente a la profunda experiencia de renovación vivida por la orden jesuita en los años inmediatamente posteriores al concilio. De acuerdo con Klaiber, la Provincia Jesuita del Perú estuvo exenta de grandes conflictos en comparación con otras de la región, en donde la recepción conciliar generó profundas rupturas.⁹⁰ No obstante, sí se generaron discrepancias y polémicas internas en torno al apostolado tradicional y las opciones pastorales sociales. Sería interesante rastrear si la tensión descrita por Aliocha Maldavsky para la época colonial —que se dio entre la misión que enunciaba la movilidad apostólica y la que proponía el colegio como lugar de permanencia sedentaria—⁹¹ se reprodujo durante todo el periodo de estudio. Este tipo de investigación sería particularmente relevante para aquellos casos, como en Piura, donde la comunidad de jesuitas insertos convivía en la misma región con un colegio dedicado a la educación de la élite, que existía desde una década antes.⁹² Es decir, falta investigar la recepción a nivel de viceprovincia (1962-1968) y provincia (1968-1975) de las transformaciones en cuanto al apostolado social de la Iglesia posconciliar y la Compañía universal en las congregaciones generales 31 y 32.

88 Miguel Elizondo, *Apuntes Ejercicios Espirituales*. Documento manuscrito (Lima, 1976). El padre Elizondo participó como elector argentino de la Congregación General 31, en la que se inició el proceso de *renovatio accomadata* de la Compañía de Jesús. Cf. *Decreta Congregationis Generalis XXXI* (Roma: Apud Curiam Praepositi Generalis, 1967), 1016.

89 Juan Miguel Espinoza y Rolando Iberico, “Entrevista a Francisco Chamberlain, SJ” (Lima, 9 de enero de 2018).

90 Jeffrey Klaiber, *Los jesuitas en América Latina*, 347-360.

91 Aliocha Maldavsky, *Vocaciones inciertas. Misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII* (Lima; Sevilla: IFEA; UARM; CSIC, 2013), 345.

92 En el contexto de la elección del actual prepósito general, Arturo Sosa, un grupo de los participantes compartió el documento *Nota sui problemi, tensioni e sogni della Compagnia del XXI secolo*. Se afirmaba que el modelo del colegio “con una comunidad grande aneja ya no tiene futuro [...]. Debemos redescubrir la dinámica de la misión, recuperando nuestra itinerancia original de predicadores”. Citado en Gianni La Bella, *Los jesuitas*, 435.

Por todo lo mencionado, la historia de los centros sociales jesuitas en el Perú es solo la puerta de entrada al estudio del apostolado social de la Compañía de Jesús. Aún quedan muchas preguntas que esperan respuestas, así como nuevos problemas teóricos por resolver. No obstante, es claro que el camino recorrido por tantos jesuitas y colaboradores da cuenta de lo que el padre Peter Hans Kolvenbach, 29.º preposito general, llamaba fidelidad creativa: “La vida consagrada no está llamada a repetir o rehacer lo que el fundador hizo, sino a realizar lo que haría hoy en fidelidad al Espíritu para responder a las exigencias apostólicas de nuestro tiempo”.⁹³ No sin conflictos ni tensiones, pero sí con esperanza y tenacidad, los jesuitas del posconcilio encontraron en el apostolado social la fidelidad creativa al carisma de san Ignacio y respondieron de maneras nuevas al llamado de la Iglesia a “salvar al ser humano y renovar la sociedad humana”.⁹⁴

93 Citado en Gianni La Bella, *Los jesuitas*, 357.

94 Cf. *Gaudium et Spes*, no. 3.

Bibliografía

- Acta Romana Societatis Iesu*, vol. XI, fasciculus V, anno 1949. Roma: Apud Curiam Praepositi Generalis, 1950.
- Acta Romana Societatis Iesu*, vol. XIV, fasciculus VI, anno 1966. Roma: Apud Curiam Praepositi Generalis, 1967.
- Acta Romana Societatis Iesu*, vol. XV, fasciculus II, anno 1968. Roma: Apud Curiam Praepositi Generalis, 1969.
- Álvarez-Bolado, Alfonso. “España 3. 1936-1989”. En *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático II*, dirigido por Charles O’Neill y Joaquín Domínguez, 1289-1311. Roma; Madrid: Institutum Historicum; Universidad Pontificia Comillas, 2001.
- “Apostolado religioso-social de los alumnos de Piura”. *Noticias de la Viceprovincia Peruana*, año 5, no. 47 (agosto 1963): 9-10.
- Arrupe, Pedro. “De Apostolatu Sociali in America Latina (12 decembris 1966)”. En *Acta Romana Societatis Iesu*, vol. XIV, fasciculus VI, anno 1966, 784-793. Roma: Apud Curiam Praepositi Generalis, 1967.
- Aspe Armella, María Luisa. “Las repercusiones del Concilio y de la apertura de la Iglesia y de la Compañía al mundo, en la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús (Pulgas: julio de 1967-noviembre de 1969)”. *Historia y Grafía*, no. 29 (2007): 131-163.
- Azcuy, Virginia. “La recepción del Concilio Vaticano II en el pueblo de Dios. Testimonios sobre la renovación desde las formas de vida”. *Teología. Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina* 50, no. 112 (diciembre 2013): 203-249.
- Beigel, Fernanda. *Misión Santiago: el mundo académico jesuita y los inicios de la cooperación internacional católica*. Santiago: LOM, 2011.
- CELAM. “Pobreza de la Iglesia”. En *50 años Medellín. Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, 191-198. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2018.
- Compañía de Jesús. *Congregación General XXXII*. Madrid: Razón y Fe, 1975.

- “Conferencias del P. Luna Victoria”. *Noticias de la Viceprovincia Peruana*, año 5, no. 51 (diciembre 1963): 11.
- Cubas Ramacciotti, Ricardo. “La Rerum novarum y su influencia en el catolicismo social peruano: La experiencia de los Círculos de Obreros Católicos (1891-1931)”. *Revista de Historia y Geografía*, no. 36 (2017): 21-43.
- Elizondo, Miguel. *Apuntes Ejercicios Espirituales*. Documento manuscrito. Lima, 1976.
- Evans, Richard. *In Defense of History*. Nueva York: W. W. Norton & Company, 2000.
- Freire, Paulo. *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI, 1968.
- Haour Hartmann, Bernardo. “La semántica de la justicia social: tres etapas en el discurso de la Compañía de Jesús en América Latina”. *Intercambios*, no. 46 (invierno 2019): 4-7.
- Klaiber, Jeffrey. *La Iglesia en el Perú. Su historia social desde la independencia*. 2.^a ed. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1988.
- Klaiber, Jeffrey. *Los jesuitas en América Latina, 1549-2000. 450 años de inculturación, defensa de los derechos humanos y testimonio profético*. Lima: UARM, 2007.
- La Bella, Gianni. *Los jesuitas. Del Vaticano II al papa Francisco*. Colección Jesuitas 10. Bilbao: Mensajero, 2019.
- Lucchetti, Maria Clara. “The Jesuits and Social Justice in Latin America”. En *The Jesuits and Globalization: Historical Legacies and Contemporary Challenges*, editado por José Casanova y Thomas Banchoff, 188-205. Washington D.C.: Georgetown University, 2016.
- Maldavsky, Aliocha. *Vocaciones inciertas. Misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII*. Lima; Sevilla: IFEA; UARM; CSIC, 2013.
- Morello, Gustavo. “Perfil e historia del CIAS”. *Revista del CIAS* 49, no. 490 (2000): 47-55.
- Nieto Vélez, Armando. “Perú”. En *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático II*, dirigido por Charles O’Neill y Joaquín Domínguez, 3101-3111. Roma; Madrid: Institutum Historicum; Universidad Pontificia Comillas, 2001.

- O'Malley, John. *The Jesuits. A History from Ignatius to the Present*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2014.
- Pettinà, Vanni. *Historia mínima de la Guerra Fría en América Latina*. México: El Colegio de México, 2018.
- Ramírez Aguilar, Juan Delfín. *Movimiento Sacerdotal ONIS. La Iglesia en el Perú ante las demandas de justicia social, 1968-1975*. Lima: Seminario de Historia Rural Andina, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2014.
- Repullés, Alejandro. "Experiencia social". *De nuestra vida*, año 21, no. 112 (1958): s. p.
- Revuelta González, Manuel. *La Compañía de Jesús en la España contemporánea. Tomo III: Palabras y fermentos (1868-1912)*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas; Sal Terrae; Ediciones Mensajero, 2008.
- Roux, Rodolfo de. "La romanización de la Iglesia católica en América Latina: una estrategia de larga duración". *Pro-Posições* 25, no. 1 (2014): 31-54.
- Santos Costa, Iraneidson. "O jesuíta Manuel Foyaca de la Concha e o Apostolado social na América Latina: Uma transição do Catolicismo social ao cristianismo de libertação". *Interações* 12, no. 22 (2017): 250-263.
- Valero Agúndez, Urbano. *El proyecto de renovación de la Compañía de Jesús (1965-2007)*. Bilbao: Mensajero; Sal Terrae, 2011.

CAPÍTULO 2

“SALIR DE LOS LÍMITES AL ENCUENTRO DEL CAMPEÑO”:¹ EL CENTRO DE CAPACITACIÓN AGROINDUSTRIAL JESÚS OBRERO (CCAIJO)

Como se vio en el capítulo anterior, el Concilio Vaticano II (1962-1965) constituyó toda una experiencia de renovación de las nociones de Iglesia, mundo y misión. En este proceso de transformación, estuvieron involucrados desde los miembros del clero hasta los laicos, quienes vieron cuestionados sus roles y actitudes tanto dentro de la Iglesia como en el mundo. De esta manera, el periodo posconciliar abrió un intenso proceso de renovación para la Compañía de Jesús en relación con sus compromisos misioneros en el Perú, que fueron ampliándose de las predominantes pastorales educativa —consolidada en el país desde finales del siglo XIX— e intelectual hacia la presencia en los sectores rurales de la nación. La conferencia episcopal de Medellín, celebrada en 1968, marcó un hito extraordinario en el proceso de apertura pastoral a la inclusión de las necesidades sociales y políticas en el proceso evangelizador y de la reflexión teológica. Tanto el Vaticano II como Medellín contribuyeron a vincular la reflexión teológica y la acción pastoral con la investigación y la comprensión del campo social en el que se desarrollaba la acción eclesial.

1 La frase proviene del “Documento base proyecto CCAIJO Mayo-1977”, sistematizado por el jesuita Alberto Maguiña en 1977.

En ese marco, los sectores progresistas de la Iglesia vincularon su compromiso de fe con la denuncia de la opresión política y de todas las formas de injusticia social.² Este progresivo giro se dio en el contexto de una reevaluación del papel de la Iglesia peruana y continental en el trabajo pastoral, y dio origen a la formación de un proyecto eclesial en el sur andino peruano acorde a los tiempos nuevos de la Iglesia. La denominada Iglesia del sur andino —conformada en sus inicios por la arquidiócesis de Cusco, la diócesis de Puno, y las prelaturas de Ayaviri, Chuquibambilla, Juli y Sicuani— articuló una propuesta teológica y pastoral asociada a la teología de la liberación, cuyo eje era la inserción en medio del pueblo pobre para lograr su liberación mediante la transformación de las estructuras de injusticia y violencia. Es decir, se determinó que la evangelización solo sería posible si tenía un impacto en la vida social, política y económica de los evangelizados.

La nueva propuesta teológico-pastoral implicó una profunda evaluación de los métodos clásicos de evangelización y de relación con el entorno, así como del papel jugado por los mismos misioneros. Asimismo, esta nueva etapa evangelizadora requería de un estudio pormenorizado de los contextos socioeconómicos y culturales de las poblaciones en las que se fueran a establecer las misiones. Para esta labor, los prelados de la Iglesia del sur andino fundaron el Instituto de Pastoral Andina (IPA), en 1969, como un centro de investigación antropológico-social de la realidad campesina y rural que permitiese conocerla a fondo. El IPA se estableció en consonancia con el Decreto *Ad Gentes* Sobre la Actividad Misionera de la Iglesia, el cual recomienda que “los operarios evangélicos se preparen científicamente para sus trabajos, sobre todo para el diálogo con las religiones y culturas no cristianas”, así como la colaboración de “todos los institutos científicos que cultivan la misionología y otras ciencias o artes útiles a las misiones, como la etnología y la lingüística, la historia y la ciencia de las religiones, la sociología, el arte pastoral y otras semejantes”.³ En este contexto, el entonces arzobispo del Cusco y también jesuita, monseñor Ricardo Durand Flórez, invitó en 1969 a la Compañía de Jesús —presente en la ciudad desde hacía ya unos años— a tomar las riendas de la misión rural con sede principal en la parroquia de Urcos, al sur de la ciudad.

2 Jeffrey Klaiber, *La Iglesia en el Perú: su historia social desde la Independencia*, 2.^a ed. (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1988), 380.

3 AG 34.

Este capítulo se abre con la llegada de los jesuitas a Quispicanchi, su adaptación y el inicio de un proceso de discernimiento comunitario sobre la pastoral adecuada para la región. Entre 1969 y 1971, la comunidad apoyó su discernimiento en el trabajo pastoral en las zonas de Urcos y Andahuaylillas, y en las investigaciones de Marzal y Monteverde. Durante esos años, se decidió salir al encuentro del campesino.

La segunda sección analiza el largo proceso que implicó el hacer realidad el apostolado social entre las comunidades rurales. Se abarca desde la transformación de la capacitación técnica hasta la inserción en medio de la población de Quispicanchi. En este proceso, se decidió la fundación del CCAIJO y su progresiva extensión a la zona alta de Ocongate, de mayoría campesina.

Las secciones tres y cuatro dan cuenta del trabajo del CCAIJO en los contextos de crisis social y política del país. El centro optó por radicalizar su soporte al campesinado en el escenario de profunda crisis económica. Asimismo, se abrieron nuevos escenarios de acción, como la formación en temas de género y de liderazgos locales, y la alfabetización de la población rural.

En la quinta sección, se analiza el nuevo rol que cumple el CCAIJO en el escenario de fortalecimiento de la institucionalidad del Estado y la reconstrucción del tejido social. En este camino, se busca fortalecer a los agentes sociales y la noción de un desarrollo sostenible social y ecológicamente. Finalmente, el capítulo cierra con un estudio sobre el modo de proceder identificado en la historia del centro, que se mueve entre la espiritualidad ignaciana y el compromiso social como la concreta realización del servicio de la fe y la promoción de la justicia en el mundo de Quispicanchi.

Llegada de los jesuitas a Quispicanchi: un tiempo para discernir una nueva pastoral (1969-1971)

La articulación de la Iglesia del sur andino —motivada por el interés inicial de monseñor Durand Flórez— como una plataforma pastoral para atender sacerdotalmente a las poblaciones campesinas de habla quechua se concretó con la invitación hecha a los jesuitas para atender la Vicaría Foránea de Quispicanchi, que tenía su sede en la parroquia Santiago Apóstol de Urcos. La vicaría concentraba los distritos y parroquias de Andahuaylillas, Huaró, Urcos, Ccatca, Ocongate, Carhuayo y Marcapata.⁴ Los primeros misioneros de la Compañía que, en marzo

4 CCAIJO, “Proyecto del CENECAPE. Centro de Capacitación Agro-Industrial ‘Jesús Obrero’ (C.C.A.I.J.O.)”. Documento mimeografiado (Cusco, 1975), 1.

de 1968, iniciaron la comunidad de Urcos fueron José María Izuzquiza, Juan Ramón Sánchez Guardamino y el hermano Francisco Huamaní. Un año después, llegaron los jesuitas Alejandro Repullés y Darío Ayala.⁵ De esta manera, Urcos y sus alrededores se convirtieron en la parroquia piloto del modelo de trabajo parroquial en el campo, que, a modo de experiencia inicial, sería la base de un nuevo modelo de pastoral andina.

Durand consideraba necesario profundizar en el conocimiento del mundo religioso de las comunidades indígenas de su diócesis y, en general, de las diócesis y prelaturas de la sierra peruana. Solo de esa manera, de acuerdo con el prelado, se podría realizar una evangelización correcta que permitiese desmontar las ambigüedades y supersticiones de la religiosidad indígena y campesina.⁶ La actividad parroquial en las zonas campesinas rurales era el camino inicial para que, desde el Instituto de Pastoral Andina, se comenzaran los estudios del “alma indígena”. De dicha actividad se podría generar “una acción pastoral que recoja y valore las riquezas ocultas de la cultura indígena para darles un alma y contenidos cristianos”.⁷

Entre 1968 y 1971, la experiencia piloto solo se concentró en el trabajo parroquial y sacerdotal de la zona de Quispicanchi, que es una de las trece provincias del departamento de Cusco. Se compone de doce distritos: Andahuaylillas, Camanti, Ccarhuayo, Ccatca, Cusipata, Huaru, Lucre, Marcapata, Ocongate, Oropesa, Quiquijana y Urcos. Estos comprenden diversos pisos ecológicos que van desde los 400 m. s. n. m. hasta los más de 5 000 m. s. n. m. El grueso de la población es quechuahablante y con una enorme riqueza cultural, pero con altos índices de pobreza y pobreza extrema. Durante la década de 1960, Quispicanchi era una de las provincias más pobres del sur andino peruano.

Los jesuitas llegaron a dicha provincia en el pleno proceso de transformación del área rural del Perú. En 1961, de un total de 9 906 746 habitantes en el país, 5 933 037 eran de zonas rurales y 3 973 709 de ciudades. En 1972, once años después, de 13 572 052 habitantes, 7 198 780 eran de zonas urbanas y 6 373 272

5 Comunicación personal del padre Antonio Sánchez Guardamino Senante, SJ (13 de junio de 2020). En los siguientes años, llegaron nuevos jesuitas. En 1970, Emeterio Abete; en 1971, Alberto Maguiña y el hermano Víctor Vásquez; en los años 1972 y 1973, Ignacio Senosiain, Peter Hansen y Carlos Rodríguez Arana; en los años 1974 y 1975, José Ramón González Écija (conocido como Moncho), José María García y Jerónimo Olleros; y, en 1981, Antonio Sánchez Guardamino Senante.

6 Rolando Iberico, “Entrevista a Andrés Gallego” (Lima, 5 de octubre de 2018).

7 Citado en Andrés Gallego, “El Instituto de Pastoral Andina. Un servicio a la Iglesia del Sur Andino”, *Allpanchis Phuturinga* 16, no. 24 (1984): 14.

de áreas rurales.⁸ La migración desde el campo hacia las principales urbes del país estaba cambiando la vida y las formas de organización de las comunidades en la sierra peruana. En 1972, la población nativa del área de Quispicanchi sumaba un total de 64 810 individuos, con una tasa de emigración de 16 %. Ese año, alrededor de 2 879 personas habían salido de dicho territorio.⁹

Al desafío de la emigración, se sumaban las reformas del Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas, cuyo objetivo era transformar las estructuras del país. En su afán de refundar la nación, el general Juan Velasco Alvarado promulgó el 24 de junio de 1969 el Decreto Ley N° 17716, con el cual se daba inicio a la aplicación de la reforma agraria en todo el país. El área de Quispicanchi y la zona alta de Ocongate, con el pueblo del mismo nombre, más Ccatca, Carhuayo y Marcapata contaban con una larga historia de convivencia entre comunidades campesinas y el sistema de haciendas. Los dos latifundios más importantes eran Capana y Lucanamarca. El primero era conocido por su régimen feudo-colonial y el segundo sumaba una extensión de más de 60 000 hectáreas.¹⁰ Lucanamarca era una de las haciendas más grandes del país.

Dentro de la comprensión del fenómeno religioso del momento, la vivencia del catolicismo en la zona de Quispicanchi se consideraba parte del ámbito de las llamadas ambigüedades y supersticiones propias del carácter indígena. En el primer curso pastoral del IPA, organizado en setiembre de 1968, se afirmaba que, en la religiosidad indígena, “se mezcla lo cristiano con lo pagano” y, por tanto, era necesaria una práctica pastoral que pudiera “conducir al indio hacia una fe personalmente vivida y hacia una Iglesia renovada”.¹¹ Esta valoración, muy común entre el clero local y sus autoridades, se vio pronto desafiada por los nuevos misioneros, entre ellos, los jesuitas, que buscaron nuevas maneras de comprender y de relacionarse con la experiencia cultural y religiosa andina.

En palabras de Guillermo Chillihuani —activo miembro de la Iglesia en Urcos desde sus catorce años, cuando se formó en las escuelas de catequistas del

8 Oficina Nacional de Estadística y Censos, *La población del Perú* (Lima: Oficina Nacional de Estadística y Censos, 1974), 20.

9 CCAIJO, “Proyecto del CENECAPE”, cuadro 6.

10 CCAIJO, “Proyecto del CENECAPE”, 8. El antropólogo Rodrigo Montoya dijo que, cuando visitó la Hacienda Capana, encontró la casa hacienda abandonada. Al consultar a los dirigentes de la cooperativa por qué no la usaban en lugar de su pequeño y precario espacio, la respuesta fue: “Allí han vivido y siguen viviendo los demonios”. Rodrigo Montoya, “Tierra y tiempo de reposo”, en *La tierra. Mitos, ritos y realidades*, ed. José González Alcantud y Manuel González de Molina (Barcelona: Anthropos, 1992), 198-199.

11 Citado en Andrés Gallego, “El Instituto de Pastoral Andina”, 12.

sur andino—, el ingreso de los jesuitas fue “brusco”.¹² Respecto a la diferencia con la experiencia eclesial anterior, en la que predominaba el vínculo jerárquico y autoritario con el cura, los hijos de san Ignacio introdujeron nuevas maneras de relacionarse con la gente de los pueblos y del campo. Don Guillermo refiere que, antes de la llegada de los religiosos de la Compañía, las misas rezadas o cantadas —celebradas en la iglesia o en la comunidad— tenían un precio escalado. Asimismo, cuenta que había un costo por la celebración de los sacramentos.¹³

La llegada de los jesuitas implicó un proceso de cambio profundo en la pastoral andina, tanto para los hacendados como para los habitantes de los pueblos y los campesinos. Un ejemplo de lo anterior es que, en las fiestas tradicionales, cuenta Chillihuani, las primeras filas eran ocupadas por las autoridades del pueblo —encabezadas por el alcalde y la policía— y, en las posteriores, se ordenaban tanto las autoridades de las comunidades campesinas —“gente de las alturas”— como el resto de los habitantes del pueblo. Durante la celebración de Jueves Santo, en uno de los primeros años de los jesuitas en Urcos, el padre Alejandro Repullés miró esa situación desde la sacristía y puso al alcalde y a los regidores de las comunidades de altura adelante de las autoridades del pueblo y la policía. La parroquia quedó en completo silencio. Chillihuani recuerda: “Nosotros nos asustábamos” por miedo a que el “poder local” reaccionase.¹⁴ Otra historia que ilustra la nueva pastoral jesuita en el área fue que, cuando la esposa del hacendado Luna, de la Hacienda Ninabamba, se acercó a la parroquia de Urcos, en la cual era secretario don Guillermo, para confeccionar un vestido para una imagen del templo, la respuesta del jesuita fue contundente: “Dile que le regale ropa a los pobres”.¹⁵

Las dos anécdotas dan cuenta de un radical proceso de cambio, que fue calificado como “brusco” porque implicó la reconfiguración y readaptación de las relaciones religiosas, sociales y políticas entre los agentes de la Iglesia y los habitantes del pueblo y del campo. Este proceso se vivía en vinculación con la línea pastoral del sur andino, en tanto parroquia piloto y como parte del proceso de resignificación de la presencia de la Iglesia católica en espacios tradicionales, como la misión en el campo.

12 Rolando Iberico y Marilyn Céspedes, “Entrevista a Guillermo Chillihuani” (Andahuaylillas, Cusco, 12 de octubre de 2017).

13 *Ibid.* En la misa de “todos los fieles difuntos”, cuenta don Guillermo, la gente del campo entregaba a la parroquia comida y bebida formando hasta dos filas de ofrendas en el altar.

14 *Ibid.*

15 *Ibid.*

En resumen, entusiasmados por el cambio eclesial y sociopolítico, los recién llegados jesuitas transformaron el enfoque pastoral tradicional y lo vincularon con la acción social transformadora de la realidad campesina en el área de Quispicanchi. Por ello, la colaboración con el recién fundado Instituto de Pastoral Andina fue vital para articular la experiencia a través de investigaciones y reflexiones sobre el entorno, en las cuales se involucraron los jesuitas presentes en la misión y otros expertos.¹⁶ Para los hijos de san Ignacio, se trataba, en el fondo, de un nuevo comienzo, de un nuevo aprendizaje en un terreno al que no querían aproximarse con los ojos y los métodos misioneros del pasado.

La experiencia en Urcos se convirtió en un tiempo de reflexión; tal vez se podría llamarlo un *locus theologicus*. En él, los jesuitas tomaron consciencia de la nueva realidad y de la necesidad de pensar una nueva pastoral andina en consonancia con el recién fundado IPA. Por ello, se solicitó a Manuel Marzal, antropólogo jesuita y entonces profesor de la PUCP, la realización de un estudio antropológico y religioso de la región. La investigación sobre el mundo religioso de Urcos se publicó en 1971 bajo el sello editorial del IPA. El autor calificaba la situación como un “drama” debido a la incompreensión del clero con respecto a las formas religiosas de raíces agrarias en las comunidades campesinas. Hacía falta “entablar un diálogo sincero” y era “indispensable que el sacerdote se despoje de su seguridad”.¹⁷ El texto de Marzal ratificaba la necesidad de reconsiderar el papel del sacerdote y sus relaciones con las comunidades campesinas de la región.

Acompañó al estudio antropológico de Marzal otro a cargo del padre Monteverde, jesuita y profesor de la PUCP, quien, con un grupo de sus alumnos, realizó una investigación sobre la situación socioeconómica de la región de la misión. Desafortunadamente, esta no pudo culminarse debido a la falta de fondos, pero sí cuestionó la exclusiva dedicación de los jesuitas al trabajo parroquial.¹⁸

Los trabajos de Marzal y Monteverde concluyeron con la recomendación de crear un centro de capacitación técnica, especialmente para atender las

16 CCAIJO, “Informe Urcos”. Documento mimeografiado (Cusco, 1975), 1.

17 Manuel Marzal, *El mundo religioso de Urcos. Un estudio de antropología religiosa y de pastoral campesina de los Andes* (Cusco: Instituto de Pastoral Andina, 1971), III. “Durante años los sacerdotes han ignorado oficialmente toda la religiosidad agraria de los campesinos (los pagos a la tierra, las t’inkas al ganado...). Y [...] las mismas formas de culto de origen católico (bendiciones, mayordomías, peregrinaciones...) [...]. Por eso, hace falta entablar un diálogo sincero. [...] Pero para que sea posible ese diálogo es indispensable que el sacerdote se despoje de su seguridad: su seguridad cultural como miembro de la cultura dominante, a la que pertenece por su origen o por su formación, y su seguridad eclesial como miembro de la religión verdadera”.

18 CCAIJO, “Informe Urcos”, 1.

cuestiones agropecuarias urgentes en la zona de misión. Ambos afirmaron la necesidad “subjetiva y objetiva”, a nivel de los campesinos y del contexto, de la capacitación técnica en temas agropecuarios.¹⁹ Asimismo, sus estudios indicaron la doble necesidad de la educación en la región: la capacitación laboral y la concientización, “con la finalidad de fomentar tanto el cambio estructural como el desarrollo de la zona, a partir de la liberación y para la liberación del hombre”.²⁰ El equipo de Monteverde recomendó Ocongate como sede del centro, región en la cual se encontraba la Hacienda Lauramarca, afectada por el contexto de la reforma agraria. Como se quería descentralizar Urcos, surgió también la opción de Andahuaylillas, en donde se ubicaban la antigua estación de ferrocarril y la planta hidroeléctrica.²¹ Los jesuitas querían expandir la misión para no repetir los patrones de centralización nacionales y para convertirla en un proyecto de auténtica liberación dentro de la nueva manera de comprender la evangelización como anuncio transformador de la realidad. Por ello, tras un proceso de discernimiento, la comunidad de Urcos decidió la fundación de un centro de capacitación, que se instaló en Andahuaylillas porque el pueblo se mostró dispuesto a acoger la propuesta; por la cercanía con Urcos, donde se ubicaba la sede de la misión jesuita; por la escasez del personal jesuita y laico; y porque estaba mucho más cerca de Cusco, ciudad a la cual se podía acceder fácilmente.

Los primeros años del CCAIJO: de la capacitación técnica a la inserción en el mundo campesino (1971-1979)

La fundación del Centro de Capacitación Agroindustrial Mixto “Jesús Obrero”, conocido posteriormente como CCAIJO, se produjo el 14 de abril de 1971 mediante una resolución directoral de la Quinta Dirección Regional de Educación, con sede en Cusco. Surgió como un centro parroquial de capacitación en Andahuaylillas en el marco del Sistema de Centros de Capacitación, creado por decreto supremo del entonces ministro de Educación, el general Manuel Arrisueño Cornejo. En el reconocimiento, se especificó, ya desde el inicio, su orientación hacia la “rama agropecuaria”.²² Esta iniciativa, previa a la reforma educativa del régimen militar del año 1972, era un “intento de desescolarización, cursos terminales y adecuación

19 Alberto Maguiña, “Documento base proyecto CCAIJO Mayo-1977”. Documento mimeografiado (Cusco, 1977), 3.

20 CCAIJO, “Proyecto del CENECAPE”, 1.

21 Alberto Maguiña, “Documento base proyecto CCAIJO Mayo-1977”, 3.

22 CCAIJO, “Proyecto del CENECAPE”, 1.

a las realidades zonales del país”.²³ La propuesta jesuita, por tanto, coincidió con el marco legal de entonces, que consistía en descentralizar el sistema educativo y ampliarlo para toda la población peruana.

Luego del reconocimiento estatal del nuevo centro de capacitación, la comunidad jesuita podía buscar cierta financiación y, con la ayuda de los vecinos de Andahuaylillas, pudo construir “los locales del nuevo centro” en los anexos de la parroquia.²⁴ Las primeras especialidades en implementarse fueron mecánica y carpintería, que se mantuvieron como el corazón de la propuesta educativa hasta 1977. Desafortunadamente, la dificultad para conseguir financiamiento y ayuda técnica obstaculizó en esta etapa inicial la implementación de la sede de Ocongate y la apertura hacia los sectores agrario y campesino. Asimismo, cabe mencionar que los cursos funcionaron de manera irregular e informal, muchas veces de acuerdo a la concurrencia de los estudiantes, durante los dos primeros años.

Ricardo Yépez, vinculado al CCAIJO como docente desde 1972 hasta el 2016, se incorporó al centro de capacitación por invitación del jesuita Alberto Maguiña, a quien conocía desde que este llegó junto a los otros misioneros de la Compañía a Urcos. Don Ricardo trabajaba en una fábrica de tejidos en Urcos, que pertenece al distrito de Huaró, colindante con Andahuaylillas. Recibió varias consultas de Maguiña sobre qué proyecto de enseñanza se podría implementar en la zona y, posteriormente, la invitación para unirse al CCAIJO. Cabe resaltar que había tenido ya una experiencia pastoral intensa previa a la llegada de los jesuitas: había formado una capilla para doscientos obreros, con quienes celebraba la misa dominical a las seis de la mañana. Tras algunas conversaciones sobre la propuesta de convertirse en maestro, decidió no dejar su trabajo de “veinticinco años”, pero sí estaba dispuesto a enseñar en el centro durante las noches, como le dijo el padre Maguiña: “Tú sigues trabajando de día y de noche conmigo trabajas [como profesor]”.²⁵ Por ello, las primeras clases se organizaron en las noches, entre las seis y las diez, con Yépez como único profesor y con Maguiña como el promotor del nuevo centro de capacitación. Al comienzo, no se superaron los dieciséis estudiantes en los cursos debido a las condiciones del nuevo centro. Asimismo, como se mencionó anteriormente, durante los años de 1971 y 1972, las clases funcionaron de manera irregular y, recién en 1973, se regularizaron.

23 Alberto Maguiña, “Documento base proyecto CCAIJO Mayo-1977”, 3.

24 *Ibíd.*

25 Marilyn Céspedes, “Entrevista a Ricardo Yépez” (Andahuaylillas, Cusco, 17 de octubre de 2017).

Don Ricardo recuerda que algunos de los alumnos venían de trabajar en fábricas y varios de ellos provenían de distintos departamentos aledaños al Cusco. El curso fue atractivo más para personas foráneas a Andahuaylillas y alrededores.²⁶ En los primeros años, hubo estudiantes de Quillabamba, Arequipa, Puno y, también, de las zonas de altura. La mayoría de ellos tenía más de treinta años.

Este proceso se daba en paralelo con la creciente preocupación entre los jesuitas por darle prioridad a la cuestión agropecuaria desde el CCAIJO, con la finalidad de responder adecuadamente a las necesidades del campesinado en pleno contexto de la reforma agraria y de cambios en el país. La Iglesia nunca validó ni legitimó el régimen militar, pero sí aprobó en términos generales las reformas decretadas. Un claro ejemplo fue el apoyo explícito del cardenal Landázuri a la expropiación de la International Petroleum Company.²⁷ Para los jesuitas del Cusco, la reforma agraria era una enorme oportunidad para poner en la práctica un nuevo servicio a los indígenas, que pasaron a denominarse campesinos durante esta época de cambios. Asimismo, era una situación propicia para profundizar el compromiso evangelizador como acción transformadora, tal como se había propuesto en la conferencia de Medellín.

En el contexto de Quispicanchi, el proceso de la reforma agraria constituyó el momento adecuado para repensar la salida hacia el campo deseada por la comunidad jesuita. La reforma velasquista se proponía, principalmente, la eliminación del latifundio, muy extendido en el sur andino; el establecimiento de empresas campesinas autogestionarias y colectivas; la reestructuración de las comunidades campesinas; el establecimiento de una agricultura organizada; la creación de nuevos mercados; y el desarrollo de industrias transformativas primarias en el agro.²⁸ Estos diversos y ambiciosos objetivos no mellaron la aspiración jesuita de involucrarse en el proceso histórico de transformación del campo cusqueño.

El “Informe Urcos”, de octubre de 1975, da cuenta del proceso interno de toma de decisión sobre la acción de la comunidad jesuita en medio de los campesinos de la región, y tiene un esquema similar al de ver-juzgar-actuar. En el documento, se habla de “aportes”, “evaluación y perspectivas”, y “plan de trabajo”. Se describen el anhelo de trabajar con el “campesinado quechua tradicional, que vive en pequeñas comunidades, aislados y con muchas necesidades de todo orden”,

26 Ibid.

27 Jeffrey Klaiber, *La Iglesia en el Perú*, 389-390.

28 “Los objetivos de la reforma agraria”, Minagri, <https://www.minagri.gob.pe/portal/objetivos/70-marcolegal/titulacion-agraria-en-el-peru/413-el-proceso-de-reforma-agraria>

y las condiciones del personal jesuita, recién establecido en 1974, que constituía, en su definición, “un grupo grande y cuestionador”.²⁹

Los jesuitas buscaban llevar el trabajo educativo a las zonas altas de Quispicanchi, en donde, desde 1973, “se integra un grupo de la Comunidad a vivir con y como los campesinos”.³⁰ Esta primera inserción —es decir, el vivir en medio de una comunidad local asumiendo y compartiendo sus costumbres y modos de experimentar la vida, sus dolores y sus anhelos— se produjo en Ocongate. Implicaba todo un proceso de contacto y construcción de confianza con las comunidades campesinas. La mención de que provenían de la Iglesia era clave para lograr generar un vínculo con ellas.³¹ Aproximadamente dos años después, en setiembre de 1975, nació el denominado Proyecto Ocongate, que tenía la finalidad de extender la labor del CCAIJO hacia la zona de altura.³²

Desde 1969 hasta el año del informe, los jesuitas dieron cuenta de que su trabajo con los campesinos de las zonas altas provocó conflictos con los *mistis* de los pueblos bajos. Esta dificultad se extendió a la ubicación del centro de capacitación en Andahuaylillas. Sin embargo, reafirmaron en el documento que “la opción ha ido por el campesino tradicional, por ser el más representativo de la zona, el más numeroso, el que es más permanente”.³³

Los misioneros de la Compañía reconocían que la presencia del CCAIJO había logrado no solo implementar cursos para insertarse en el trabajo, sino que también había creado vínculos inéditos en lo que se denominaba interacción escuela-pueblo. La construcción del centro por parte de los vecinos fue el primer signo de esta nueva relación, que se había extendido a la defensa de tierras del pueblo para edificar un taller comunal donde el CCAIJO pudiese extender sus clases para la comunidad. Asimismo, los jesuitas mencionaron una identidad de intereses,³⁴ pues el centro había aportado técnica mediante un tractor y talleres al servicio de los habitantes de Andahuaylillas.³⁵

29 CCAIJO, “Informe Urcos”, 2.

30 *Ibid.*

31 Rolando Iberico y Marilyn Céspedes, “Entrevista a Julia Gonzales” (Urcos, Cusco, 19 de agosto de 2017).

32 CCAIJO, “Informe Urcos”, 2.

33 *Ibid.*

34 Con “identidad de intereses”, nos referimos a la coincidencia entre el trabajo jesuita para promover la conscientización sociopolítica del campesinado y el contexto de cambio estructural que se vivía en el campo.

35 *Ibid.*

Durante este proceso de formación de vínculos con las comunidades campesinas, los misioneros de la Compañía nunca dejaron de pensar en el contexto de la reforma agraria, la toma de tierras y la toma de consciencia por parte de los actores locales sobre sus derechos. Por ello, incorporaron en las clases y talleres del CCAIJO la metodología de la educación popular, conocida como el método Freire, para aportar a la “concientización” de los habitantes de las zonas bajas y altas. Entre los “aportes educativos” que recoge el informe, se incluye la “educación liberadora”, que era incorporada a través de los siguientes medios: la preparación de sociodramas, teatro y música; la participación del educando en la elaboración de los horarios y los programas; la creación de un nuevo ambiente educativo mediante asambleas, diálogo y faenas de trabajo común; la construcción de relaciones amistosas profesor-participante; la preparación de jornadas de evaluación-reflexión al finalizar cada ciclo; el intento de síntesis entre técnica y toma de consciencia de la realidad; y la proyección a la comunidad a través de días culturales para todo el pueblo y de fiestas.³⁶ Como ocurrió en el “brusco” cambio a nivel religioso, los jesuitas también introdujeron nuevas maneras de relacionarse en el plano educativo de su zona de misión.

El desafío educacional también se leyó a nivel de la propia comunidad jesuita. En el informe, se destacó que a los misioneros de la orden les faltaban seis acciones para responder adecuadamente a la realidad: aprender quechua, mejorar su preparación científica a nivel de la educación y las ciencias sociales, trabajar en equipo con un sistema de reflexión-evaluación, estabilizar su presencia en la zona, y cuestionar la formación que habían recibido mediante cursos de “reciclajes” y de “formación permanente”. Este último punto los llevaba a proponer, de manera general, que se debía “preparar a los nuevos candidatos con una ‘*ratio studiorum*’ adecuada a las necesidades nacionales”. Asimismo, consideraban que uno de los elementos claves para que los jesuitas optaran por ser enviados a Quispicanchi debía ser la “obra educativa”.³⁷ De lo expresado en este párrafo, se pueden concluir dos cosas. La primera es que aún quedaba un camino largo por recorrer para los jesuitas insertos en la desafiante realidad de la provincia.³⁸ La segunda es que,

36 Ibid., 2-3.

37 Ibid., 3.

38 La comunidad jesuita extendió su trabajo educativo para la “concientización” y la “liberación” al ámbito de la pastoral. En estos primeros años, atendió a las comunidades de altura para dar “testimonio de la Iglesia y su presencia entre los pobres”. De igual manera, se involucró en los cursos para catequistas campesinos, de larga data en la zona, con la finalidad de “tratar [en las reuniones mensuales] los problemas” de cada comunidad, especialmente con las autoridades campesinas. Finalmente, logró la instalación en Urcos de una posta de salud que daría inicio a la pastoral de la salud en toda la región de Quispicanchi. Ibid., 4.

durante la época referida, se ratificaba la opción por la educación en la Compañía de Jesús, pero en los nuevos contextos socioeconómicos que existían en el Perú, con nuevos métodos educativos y con un perfil sociopolítico que era formar para la toma de consciencia entre los estudiantes.³⁹

En consonancia con lo anterior, hacia finales de 1975, los jesuitas tenían como objetivo convertir el CCAIJO en un CENECAPE (Centro No Estatal de Capacitación para el Empleo) para llevar la educación no escolarizada al campo. Este proceso se dio en el marco de la nueva ley de educación, que les permitió emplear los medios legales para ampliar sus objetivos de expansión hacia el mundo campesino.⁴⁰ Para valerse de ella, acordaron preparar la documentación necesaria e incluir una reflexión colectiva sobre la “acción pastoral, la acción educativa y la acción en el campo de la salud” que permitiese orientar el conjunto de su trabajo hacia el campo mientras se reducía el del centro mismo. Lo anterior evidencia que la opción por los campesinos estaba ya tomada en octubre de 1975.

Durante esta etapa, los esfuerzos de la Compañía se concentraron en realizar investigaciones en las zonas de altura —la nueva área de influencia del CCAIJO— sobre la historia de la región, y las problemáticas campesina, teológico-pastoral y educativa. Para ello, contaron con el apoyo del delegado de educación, el padre Augusto Vargas, y del delegado de formación jesuita y miembro del entonces recién creado Consejo de Planificación de la provincia, el padre Rodrigo Sánchez-Arjona, quien se había desempeñado como profesor de teología en el Cusco.⁴¹

Durante el año 1976, la comunidad liderada por Alberto Maguiña reunió la documentación necesaria para la conversión del CCAIJO en CENECAPE que exigía el Ministerio de Educación. Entre mayo y noviembre, se prepararon documentos para considerar la evaluación-programación del nuevo centro. Adicionalmente, se empezaron a realizar esfuerzos para “salir de los límites

39 No se debe olvidar que el jesuita Ricardo Morales Basadre fue designado por el episcopado como miembro representante de la Iglesia ante la comisión de redacción de la nueva ley de educación durante el gobierno de Velasco Alvarado. Además, la comisión incluyó las ideas de Paulo Freire sobre la educación como medio para la concientización y la liberación del sujeto. Jeffrey Klaiber, *La Iglesia en el Perú*, 392-393.

40 José Eduardo Ruiz Robles, “La reforma educativa del gobierno de la fuerza armada del Perú: 1972-1980” (tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2016), 186-187. La Ley General de Educación N° 19326 del 24 de marzo de 1972 permitió la implementación de centros de capacitación profesional no escolarizada, pensados principalmente para las zonas rurales del país. Estos tenían una clara orientación desarrollista e inclusiva de las poblaciones tradicionalmente excluidas de la educación superior.

41 CCAIJO, “Informe Urcos”, 6.

del Centro al encuentro del campesino a quien prioritariamente queremos dirigirnos”.⁴² El lenguaje de estas primeras líneas trasmite la sensación de apuro ante una situación que se buscaba cambiar, pues el centro urbano absorbía “el mayor porcentaje de tiempo y energías”.

En 1977, los misioneros de la Compañía recibieron la visita del jesuita Eduardo Schmidt, quien se encargó de revisar el estado administrativo y contable del centro, y cuyas recomendaciones fueron implementadas por José Neyra, Doris de Neyra y Adolfo Ayres.⁴³ La finalidad era tener un presupuesto claro que permitiese planificar adecuadamente las prioridades del CCAIJO, especialmente la búsqueda de autofinanciamiento. Tras este primer paso, en mayo de ese año, la comunidad jesuita de Urcos en pleno (los padres Alberto Maguiña, Peter Hansen, Carlos Rodríguez-Arana, Jerónimo Olleros, José María García y José Ramón González-Ecija) recibió a Vicente Santuc, SJ, entonces delegado de la provincia para los CENECAPES y educación popular, para desarrollar el documento base para el giro hacia el mundo campesino anhelado. Para ese momento, tanto Olleros como González-Ecija habían elaborado trabajos de análisis de la realidad y de las necesidades del campesinado.⁴⁴

Vicente Santuc, SJ planteó en cinco pasos la metodología de trabajo para las reuniones. Participaron todos los miembros de la comunidad, que eran, a su vez, de la Asociación de Promotores del CENECAPE CCAIJO. Se iniciaría con un análisis de la coyuntura local “hasta ver los problemas que plantea tal situación y al Centro considerado”; luego, se haría una historia de la obra y un planteamiento de “sus objetivos sucesivos, formulados o no”, para proceder a ver, primero, los “medios y recursos para [su] realización, [y] su adecuación”, y, segundo, las razones de los logros y fracasos. Se cerraría con un planteamiento de perspectivas.⁴⁵ De la historia del CCAIJO, así como del análisis y diagnóstico situacional se encargó Alberto Maguiña; del informe de capacitación ocupacional, Jerónimo Olleros; y, del informe sobre investigación y equipo de campo, José Ramón González-Ecija. Finalmente, se propuso desarrollar la perspectiva en equipo y direccionarla hacia las áreas de dirección-administración-producción, capacitación ocupacional, investigación y promoción.⁴⁶

42 Alberto Maguiña, “Documento base proyecto CCAIJO Mayo-1977”, I.

43 *Ibid.*, II.

44 *Ibid.*

45 *Ibid.*, 1.

46 *Ibid.*

Durante las reuniones, se discutieron las “imágenes que ofrece el CCAIJO” en tres niveles: la que daba, la que le atribuía la gente de las comunidades campesinas y la que se quería proyectar. Reconocieron que estas estaban definidas por otros factores y espacios de interacción del centro, por lo cual se optó por considerar mejor las imágenes frente a las instituciones estatales, a la Iglesia, y a las organizaciones populares o las bases.⁴⁷ Del análisis, la comunidad determinó que la imagen que quería transmitir a las tres instituciones con las que interactuaba era la de “identificación con los intereses del campesinado” y la de un trabajo en “educación seriamente llevada”.⁴⁸

Dos eran las opciones comunitarias de los jesuitas de Quispicanchi: “identificación de intereses” y “educación seria”. Esta conclusión definitiva de la identidad de la comunidad jesuita emergía de un delicado proceso de reflexión y evaluación sobre su propio rol en el espacio eclesial y sociopolítico. Vale la pena recordar dicho ejercicio de cuestionamiento del camino recorrido, de discernimiento y de toma de decisiones del camino a recorrer.

En cuanto a la intención de responder a “los intereses del campesino”, el CCAIJO podía ofrecer “instrumentos intelectuales y técnicos y de organización social en orden a una praxis nueva tanto a nivel personal como comunitario”. De este proceso educativo saldría “gente nueva”, que, “rompiendo con lo que signifique ataduras de opresión, entra en una dinámica nueva de liberación”.⁴⁹

En cuanto a la evaluación del poder, los jesuitas reconocían que tendrían conflictos con el “mundo de relaciones ajenas al campesinado”. Debían estar atentos a las relaciones con los poderes locales, alcaldes y la Policía, ya que ellos mismos (los religiosos de la Compañía) proyectaban una imagen de poder económico en el conjunto del espacio sociopolítico.⁵⁰ No se negaba su autoridad, pero se evaluaban y reconsideraban las condiciones de su aplicación en un contexto sociopolítico en el que el uso de la misma estaba marcado por el abuso, la arbitrariedad y las jerarquías. Pensaban que el poder podía conducir a la auténtica liberación de los seres humanos.

Finalmente, querían proyectar la “imagen de grupo independiente” respecto de la Iglesia y de los partidos políticos.⁵¹ Por tanto, era necesario conservar una distancia frente a las opciones políticas, especialmente de izquierda, con las cuales

47 *Ibíd.*, 2.

48 *Ibíd.*

49 *Ibíd.*, 5.

50 *Ibíd.*

51 *Ibíd.*

se compartía el discurso revolucionario y transformador de la realidad sociopolítica en el campo. Esta delgada y porosa línea constituyó un problema en medio de la creciente polarización y radicalización política que vivió el Perú.

La opción por la educación seria del campesinado confirmaba el anhelo de tener presencia en la zona de altura, específicamente en Ocongate, ya recomendada en los estudios de Marzal y Monteverde. Desde 1976, el CCAIJO se extendió desde Andahuaylillas para instalar el Centro Base de Ocongate en las instalaciones parroquiales. El entonces director del CCAIJO, Alberto Maguiña, alternaba su presencia entre ambos centros para poder dirigir desde ellos la obra jesuita.

En la primera mitad del año 1977, se organizaron en las comunidades campesinas de la zona de Ocongate los primeros cursos dedicados a temas agrícolas y de tejidos. De esta manera, se definió para esta área, conocida como la Zona II de Acción del CCAIJO, que los ámbitos de aprendizaje serían fundamentalmente agropecuarios y artesanales dentro de un formato de “programas itinerantes a distancia”.⁵² Esto quiere decir que los equipos de docentes debían instalarse temporalmente en medio de las comunidades de altura para brindarles los cursos. Por ello, los talleres se daban de manera simultánea para hombres y mujeres, y de manera intensiva. Cabe mencionar que no se contó con un equipo de campo permanente durante este primer periodo.⁵³

El proceso de inserción-experimentación en Andahuaylillas y Ocongate, que lo fue también de diagnóstico y discernimiento de la comunidad jesuita —en el que participó la provincia a través del padre Santuc—, desembocó en la elaboración del “Proyecto del CENECAPE. Centro de Capacitación Agroindustrial ‘Jesús Obrero’ (C.C.A.I.J.O.)”, también conocido como el “Proyecto del CENECAPE CCAIJO”. Se trata de un documento clave para entender el espíritu en el que se forjó la expansión del centro hacia el mundo campesino, las intenciones y los objetivos de este paso, y la evolución en la comprensión del espacio y el tiempo de cambios que atravesaba el país. Asimismo, representa el momento de madurez de la identidad del CCAIJO como centro de educación popular de orientación liberacionista, es decir, vinculado al proyecto eclesial de la teología de la liberación en el marco de la Iglesia surandina. En palabras del propio documento:

52 CCAIJO, “Proyecto del CENECAPE”, 8.

53 Alberto Maguiña, “Documento base proyecto CCAIJO Mayo-1977”, 4.

El PROYECTO CCAIJO opta por una educación que tenga como finalidad fundamental la formación integral de la persona humana en sus proyecciones inmanentes y trascendentes, en coincidencia con el espíritu de la Ley de Reforma de Educación. Su acción quiere orientarse hacia el surgimiento de un hombre nuevo, plenamente participante de una sociedad libre, justa, solidaria y desarrollada por el trabajo creador y comunitario de todos sus miembros e imbuídos en los valores nacionalistas.⁵⁴

En el documento, se consideraron como los dos primeros objetivos del CCAIJO el “contribuir a la liberación del poblador rural en el ámbito del PROYECTO y a la plena realización de las potencialidades de su ser individual y social” y el “lograr la participación consciente del habitante de la Provincia en el proceso de cambios estructurales del país, principalmente el de la Reforma Agraria”.⁵⁵ Por ello, en este momento de confirmación de la decisión de expansión hacia el campo, de insertarse en los intereses del campesinado, los jesuitas de Urcos se hacían eco de las condiciones histórico-sociales del país, de manera especial, de las comunidades campesinas de Quispicanchi, sujetos principales de la evangelización. En clave de la opción por los pobres, discernieron y oyeron las necesidades de los desfavorecidos, evaluaron su propio lugar en el proceso evangelizador, apostaron por el proyecto educativo liberador, y se insertaron en el proyecto eclesial de la Iglesia del sur andino. Este proceso se dio en el momento clave de tránsito del país. La crisis del régimen militar, y de las reformas iniciadas por Velasco y contenidas parcialmente por Francisco Morales Bermúdez abrió el campo hacia el regreso de la democracia en 1979. Desafortunadamente, esta nueva etapa se vio ensombrecida por el conflicto armado interno desatado, principalmente, por Sendero Luminoso y que abrió nuevos frentes en la opción por el campesinado del sur andino.

54 CCAIJO, “Proyecto del CENECAPE”, 3.

55 *Ibíd.*, 5.

El CCAIJO en tiempos de crisis: profundizar la opción por el campesinado (1978-1989)

En el “Proyecto del CENECAPE” de 1977, el área de acción del CCAIJO se dividió en dos zonas: la Zona I, con el distrito de Andahuaylillas como eje articulador más los distritos de Huaró y Urcos; y la Zona II, formada por los distritos de Ccatca, Carhuayo, Marcapata y Ocongate. Esta propuesta recogía las condiciones de mayor y menor acceso a las vías de comunicación, así como las condiciones geográfico-productivas. La Zona I se encontraba conectada a varios ejes viales como el Cusco-Puno-Arequipa-La Paz y era un área eminentemente agrícola. La Zona II, por su parte, solo contaba con la carretera Cusco-Quincemil-Puerto Maldonado, de complicado tránsito en el periodo de lluvias y con un solo sentido (“un día de subida y otro de bajada”), y era un territorio principalmente ganadero, de ovinos y auquénidos.⁵⁶ Esta división en dos estructuras solo comenzó a tomarse en cuenta a mediados del primer quinquenio de la década de 1980, cuando la crisis del agro —sobre la que se ahondará más adelante— se hizo más evidente y, con ello, el desplome de los niveles de vida en el campo.

La división en dos zonas se acompañó de la reflexión acerca de las estructuras sociales sobre las que se debía actuar. El aprendizaje acumulado en la práctica educativa y en los talleres de las mismas comunidades de altura permitió plantear tres niveles centrales para la acción del CCAIJO: la familia, la comunidad y la región. El objetivo detrás de esta estructura tripartita era lograr la transformación de toda la zona, por lo que cada proyecto se articularía con la propuesta de educación popular para formar grupos que se involucraran en el cambio de la comunidad.⁵⁷ A través de los tres niveles mencionados, el centro propuso diversos proyectos sociales para crear microempresas y asociaciones de productores para la comercialización, entre otras organizaciones comunales.

Aunado a lo anterior, cabe recordar que la sede del CCAIJO de Ocongate había quedado finalmente establecida en 1978, tras ser un anexo intermitente durante un par de años. La presencia de este centro base permitió tener una nueva aproximación a la realidad de las zonas altas de Quispicanchi y a los actores sociales. De esta manera, se podrían estudiar con mayor precisión los problemas del área para responder adecuadamente a sus demandas. Creados

⁵⁶ CCAIJO, “Proyecto del CENECAPE”, 7.

⁵⁷ CCAIJO, “Evaluación institucional 1986-1989”, 6.

un año antes, se establecieron en Ocongate los equipos de Técnicas Agrícolas y Aspectos Poblacionales, dedicados a los temas de salud y familia, para atender a las comunidades. Asimismo, se mantuvo el método Freire en la estructuración de los talleres y cursos del centro.

Dicho escenario coincidió con la segunda fase (1975-1980) del régimen militar, que implicó una paralización de las reformas emprendidas durante el periodo de Velasco. De igual forma, cabe mencionar que el régimen no veía con agrado el trabajo a favor de la politización y la concientización social realizada por sacerdotes, religiosas y agentes pastorales en medios populares, por lo que las relaciones entre el Estado y la Iglesia se tornaron más complicadas.⁵⁸

En setiembre de 1978, la Iglesia del sur andino preparó la declaración conjunta “Acompañando a nuestro pueblo” sobre la realidad del país y de la región. El documento incluía las expresiones de dolor y denuncias de las propias comunidades cristianas del territorio en cuestión. En relación con la identificación con los campesinos pobres —la propia opción discernida del CCAIJO—, los obispos del sur andino afirmaban lo siguiente: “Haciendo nuestras sus aspiraciones y sus esperanzas, queremos DENUNCIAR la clamorosa situación de pecado en que vivimos y ANUNCIAR una sociedad nueva: El Reino de Dios donde todos participaremos como hermanos de la alegría del Señor Resucitado”.⁵⁹ Esta opción por los marginados y los descartados provocó contradicciones, conflictos e incluso violencia de muchos sectores de la sociedad contra miembros de la Iglesia.

La década de 1980 estuvo caracterizada por una profunda crisis en todos los niveles en el país. El retorno de la democracia —con la Asamblea Constituyente de 1979 y la elección de Fernando Belaúnde Terry en 1980— fue rápidamente interrumpido por la crisis política abierta por Sendero Luminoso y la orientación claramente violenta de sus acciones. Junto a la situación de violencia, la descomposición de la economía golpeó a las clases más pobres del país y se extendió al campo con una recesión que duró casi dos décadas. El entusiasmo de la reforma agraria y de sus grandes transformaciones colisionó rápidamente con un Estado incapaz de responder a las demandas del nuevo sector agrícola, emergido de las reformas y con la persistencia de las formas agrarias tradicionales.⁶⁰

58 Jeffrey Klaiber, *La Iglesia en el Perú*, 411.

59 Iglesia del Sur Andino, *Acompañando a nuestro pueblo. Documento de la Iglesia del Sur Andino sobre la situación actual del país y en particular de nuestra región* (Cusco: IPA, 1978), 5.

60 Sobre la crisis del agro y sus repercusiones en el aumento de la pobreza campesina, consultar José María Caballero, *Agricultura, reforma agraria y pobreza campesina* (Lima: IEP, 1980).

Sobre cómo se vivía la crisis en las zonas de altura, cabe recuperar el testimonio de Carlota Choque, religiosa del Niño Jesús, ingeniera agrónoma y miembro del CCAIJO Ocongate desde 1980, en el que fungió como encargada del trabajo técnico y también del compromiso pastoral-social en la parroquia. Ella recuerda que fueron tiempos difíciles, pues algunos líderes campesinos fueron apresados y las comunidades se sentían amenazadas. Y, aunque la violencia y la represión no fueron generalmente elementos cotidianos de la vida del campo, sí ocurría que los abigeos se aprovechaban del contexto para hacerse pasar por miembros de Sendero Luminoso y asaltar a las comunidades y a los camiones que transitaban la ruta a Puerto Maldonado. Asimismo, en alguna ocasión, durante las vacaciones, encontraron a supuestos miembros de la organización terrorista con propaganda en los locales del CCAIJO en Ocongate. Por ello, durante todo este periodo, se recomendó a los equipos de trabajo en campo que, por razones de seguridad, no se quedaran a dormir en las comunidades. Sin embargo, recuerda la hermana Carlota que, algunas veces, cuando formaba parte del CCAIJO Andahuaylillas (a inicios de 1990), bajo el liderazgo de Magda Mateos, los equipos sí pernoctaban ahí. Ella y el resto de colaboradores se refugiaban en los cuartos más escondidos de las escuelas o en los depósitos, cubiertos muchas veces con paja.⁶¹

La apuesta educativa por la liberación y la concientización tuvo que adecuarse a este nuevo contexto. El equipo del CCAIJO demostró una enorme capacidad para adaptarse rápidamente, sin mucha planificación estratégica, a las demandas sociales, económicas, políticas, sanitarias y familiares que reclamaban las circunstancias. En este complejo escenario, nuevas perspectivas se abrieron en cuanto a la acción del centro de capacitación.

Durante este periodo histórico, el CCAIJO asumió como una prioridad de su acción el desarrollo del campo, sin abandonar la propuesta educativa liberadora. Por ello, se concentró en los proyectos de enseñanza de técnicas productivas que pudieran dar sustento suficiente a las comunidades de alturas. Ya en el “Proyecto del CENECAPE”, se indicaba la necesidad de orientar parte de la acción hacia el progreso del área agropecuaria, labor que resultaba, no obstante, complicada por falta de financiamiento y de actores preparados.⁶² Adicionalmente, había que evitar los conflictos entre las comunidades campesinas y las cooperativas, que desgastaban las fuerzas de acción en el plano político. En palabras del colaborador

61 Rolando Iberico, “Entrevista a Carlota Choque” (Ocongate, Cusco, 18 de agosto de 2017).

62 CCAIJO, “Proyecto del CENECAPE”, 41.

del CCAIJO Aníbal Pino, “solo el trabajo ideológico no tiene consistencia, y es ahí donde los padres jesuitas también comienzan a ver el área de desarrollo”.⁶³

La noción de desarrollo del campo se fue enriqueciendo de los debates sociológicos y económicos del momento, así como del encuentro con la reflexión teológico-pastoral del sur andino. Por ello, durante este periodo, los programas por la autosuficiencia iban de la mano con el ascenso de los talleres en tres materias: género, involucramiento de los jóvenes en los ámbitos sociales y derechos humanos para las comunidades agrarias.⁶⁴

Desde 1987, el trabajo del CCAIJO con los jóvenes fue central para la creación de una identidad local fuerte. Se buscaba su involucramiento en las dinámicas sociales y organizativas de sus comunidades sin que renunciaran al contacto con la sociedad moderna. El objetivo era lograr la “consolidación de un nuevo tipo de joven campesino y, por lo tanto, de hombre andino”.⁶⁵ Con esta finalidad, se programaron talleres para formar comités de jóvenes rurales en ambas zonas de influencia del CCAIJO. El equipo del centro los reunía para discutir la realidad nacional, la organización del Estado, y la problemática de los derechos humanos en el contexto de crisis y violencia del país. Asimismo, se incorporaron temas como ser joven rural en el Perú, su organización y rol en la comunidad, el crecimiento humano y personal, el analfabetismo, la migración, la realidad comunal y aspectos productivos. Hacia inicios de 1990, los comités reunían alrededor de doscientos participantes.⁶⁶

Desde 1988, el centro inició el programa para la subsistencia básica, que articuló a través de la formación de comités de mujeres y clubes de madres en las comunidades. La crianza de cuyes y gallinas ponedoras, la sanidad porcina, y la apicultura tenían como objetivo la mejora de la alimentación de los campesinos, especialmente de los niños, y de los ingresos familiares mediante el microcomercio.⁶⁷ El CCAIJO vio en las mujeres las agentes de este cambio intra y extrafamiliar.

También en 1988, se inició el programa de formación en garantías individuales para responder ante la creciente violencia política del país y la región. Los talleres

63 Rolando Iberico, “Entrevista a Aníbal Pino” (Cusco, 24 de agosto de 2017).

64 CCAIJO, “Evaluación institucional 1986-1989”, 6-7.

65 *Ibid.*, 128.

66 *Ibid.*, 128-129.

67 *Ibid.*, 91, 95. Por dar un ejemplo, hacia 1989, en el área de apicultura, el centro trabajaba con 346 familias de los clubes de madres de las comunidades de Muñapata, Kjunucunca, Checcollo, Sallac, Rinconada, Seccencalla y Querohuasi.

se orientaron a difundir información acerca de los derechos del campesino como ser humano y ciudadano, y a promover la consciencia sobre la situación de violencia y la necesidad de proteger esos derechos. El programa se apoyó en los comités de jóvenes y mujeres recientemente formados en las comunidades. En julio de ese año, se organizó el primer curso sobre el tema en la Escuela de Derechos Humanos. Contó con la asistencia de 73 individuos entre jóvenes, mujeres y dirigentes comunales de las zonas de Andahuaylillas y Ocongate.⁶⁸ El curso se replicó en julio de 1989, con un total de sesenta participantes, que decidieron sumarse a la Marcha por la Vida y por la Paz de agosto de ese año, organizada por la Iglesia del surandino, a la cual asistieron alrededor de 8 000 personas del área de Quispicanchi.⁶⁹

Otro de los primeros cursos pensados en clave de desarrollo y de educación liberadora, así como de revalorización de la tradición andina local fue el de Promotores de Salud. Duraba noventa horas y, para tomarlo, el CCAIJO solicitaba que la comunidad eligiera al encargado del futuro rol de promotor. El curso de capacitación tenía por objetivos principales que el egresado fuese capaz de responder a las necesidades de salud de su entorno y de integrar sus valores locales en su práctica. Además, se buscaba involucrar a la comunidad no solo mediante la elección del estudiante, sino también en la evaluación y desempeño del alumno.⁷⁰ Para reforzar el trabajo pastoral y social, en 1977, la Congregación de Hermanas del Niño Jesús fue invitada por la Compañía para participar de la pastoral de salud y, posteriormente, de los proyectos de desarrollo agropecuario en la zona de Ocongate. Hacia finales de 1986, el programa consolidó el trabajo de salud en el campo a través de los comités de mujeres y los promotores egresados del curso en cuestión. Desde 1987, muchos de estos últimos pasaron a depender progresivamente del sistema de salud de Urcos.⁷¹

68 *Ibíd.*, 132.

69 8 000 personas representaban entonces alrededor del 10 % de la población de Quispicanchi. Entre 1988 y 1989, el trabajo a favor de los derechos humanos se extendió a otros sectores, como las panaderas, los colegios, las vendedoras de mercados, etc. *Ibíd.*, 133.

70 CCAIJO, "Proyecto del CENECAPE", 100-101.

71 El traslado del programa del CCAIJO al hospital integrado de Urcos no se realizó sin dificultades propias de la organización del sistema de salud del Estado. Todavía en 1989, la división del sistema de salud entre el Ministerio de Salud y el Instituto Peruano de Seguridad Social (IPSS) provocó serios problemas en la atención del campo, debido a la baja de los sueldos y a las huelgas de enfermeras y médicos. CCAIJO, "Evaluación institucional 1986-1989" (Cusco, 1990), 133-134.

La visión del CCAIJO era compartida por otros grupos de incidencia social en el sur andino, principalmente los vinculados a la Iglesia católica. El trabajo conjunto con el Instituto de Pastoral Andina, el Instituto Regional de Catequesis y Evangelización Andina (IRCEA) y el Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas se expresó en su participación en las investigaciones, cursos y programas de fortalecimiento de una identidad cristiana crítica frente a la problemática realidad social que se abrió durante los ochenta en el país. Asimismo, durante este periodo, dichas instituciones eclesiales del sur andino constituyeron los principales lugares de formación para el personal del CCAIJO.

Además de las redes eclesiales del sur andino, para la vida del CCAIJO, fue importante el vínculo que se estableció con universidades y centros de investigación. En estos espacios, se fueron asentando las bases de una propuesta de desarrollo social que marcó el trabajo y las perspectivas sobre cómo incidir adecuadamente a través del tiempo. La comunicación con académicos del Departamento Académico de Ciencias Sociales de la PUCP, del Departamento Académico de Economía de la Universidad del Pacífico (UP), del Instituto de Estudios Peruanos (IEP), y del Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo (DESCO) fue decisiva para lograr espacios de reflexión académica sobre el trabajo y la experiencia del CCAIJO.⁷²

Los encuentros con académicos dieron pautas innovadoras al centro, a decir del jesuita Jerónimo Olleros, director del CCAIJO entre 1979 y 1988. El apoyo de estos profesionistas permitió modificar los espacios de trabajo, pues, gracias a él, se pudieron distinguir las unidades de planificación —que necesariamente debían tener un carácter más regional y microregional— de las unidades de acción —que tenían un carácter más local—. Asimismo, facilitó el trabajo de problematizar las relaciones de poder, a menudo asimétricas, en el ámbito local y regional. Igualmente, hizo entender de otra manera las lógicas y comportamientos de los actores locales, pues se empezaron a concebir como mecanismos de reproducción social y no solo de supervivencia. Finalmente, el apoyo de los académicos ayudó al CCAIJO a entrar en el enfoque de sistemas, sociales o naturales, de contexto o geográficos, pues llevaba a manejar más adecuadamente el espacio, los diferentes factores y su entramado con la finalidad de garantizar la sostenibilidad.

72 Comunicación personal del padre Jerónimo Olleros, SJ (junio de 2020). Adicionalmente, en el proceso de investigación, se identificaron materiales de formación relacionados a talleres brindados por miembros vinculados a las instituciones indicadas por Olleros.

Como consecuencia de todo este rico proceso de encuentro con otras instituciones, el CCAIJO incorporó progresivamente la planificación estratégica como metodología habitual. Esta permitió ir abandonando el esquema de proyectos diversos, autónomos y de corto plazo para dar paso a una visión de perspectivas más duraderas e integradoras de los factores y actores que son parte de los mecanismos de transformación social.⁷³ De este proceso surgió, a finales de la década de 1980, la conocida Semana Plaza, que contaba con la presencia del sociólogo Orlando Plaza y tenía la finalidad de proporcionar espacios de discusión académica, de reflexión y análisis de la experiencia y trabajo del CCAIJO.

El inicio del proceso de regionalización en 1986 y su concreción con la creación de la Región Inka el 19 de enero de 1989 motivaron nuevos esfuerzos de recuperación de lo andino como eje estructurador del “desarrollo comunal con perspectiva regional”.⁷⁴ Para el equipo del CCAIJO, la región no debía sostenerse exclusivamente sobre el fortalecimiento de mercados propios, sino también de la construcción de relaciones sociales entre los pobladores.⁷⁵ En este escenario, el CCAIJO se vinculó con dos organizaciones no gubernamentales: la red regional denominada Coordinadora de Intercentros de Capacitación, Investigación y Desarrollo (COINCIDE) y la red nacional Comisión Coordinadora de Tecnología Andina (CCTA).⁷⁶ La finalidad de esta relación era tener una visión amplia del proceso de regionalización y del aporte específico del centro de capacitación en su fortalecimiento.

Durante la década de 1980, la sede de Ocongate se consolidó como el principal eje de acción, pues, hacia 1989, de las 53 comunidades campesinas existentes, el CCAIJO Ocongate trabajaba de manera permanente con 31.⁷⁷ Durante este

73 Comunicación personal del padre Jerónimo Olleros, SJ En el encuentro de presentación del informe de visita al CCAIJO, el 8 de marzo de 2018, Aníbal Pino mencionó que el centro había buscado incorporar en la tarea de investigación a la Universidad San Antonio Abad del Cusco. Esta iniciativa se mantuvo como eje de la relación entre el CCAIJO y la academia desde sus inicios. “Reunión de devolución CCAIJO” (Andahuaylillas, 8 de marzo de 2018).

74 CCAIJO, “Evaluación institucional 1986-1989”, 7.

75 *Ibid.*, 23-25.

76 En COINCIDE, se encontraban seis centros del Cusco: CCAIJO, Asociación Arariwa, CERA Bartolomé de las Casas, Centro Guamán Poma, CEDEP Ayllu y CADEP José María Arguedas. En CCTA participaban la Asociación Arariwa, CCAIJO, CERA Bartolomé de las Casas, Centro IDEAS de Cajamarca, CEDEP de Lima, IER José María Arguedas de Ayacucho, CIPCA, CIED de Lima, Puno y Arequipa, y DESCO del Proyecto Rural del Colca. *Ibid.*, 41. Con la crisis de la regionalización y de la noción de lo andino durante los noventa, estas redes fueron perdiendo fuerza en el escenario público.

77 CCAIJO, “Evaluación institucional 1986-1989”, 10.

periodo, sus colaboradores forjaron “un equipo de trabajo muy bueno por su mística y servicio y por su capacidad de reflexionar y pensar la direccionalidad del [centro] a partir de la realidad del contexto en el que se vivía”.⁷⁸

En la evaluación realizada en agosto de 1990, se afirmaba que, en once años de presencia continua en Ocongate, el centro había transformado parcialmente algunas lógicas de organización y relación social, y ciertos hábitos. En primera instancia, se amplió la capacitación de promotores pecuarios, agrícolas, campesinos, forjeros, peleteros y de salud. Asimismo, se logró la creación de formas de asociación, como la Asociación de Productores Unidos (APU), la Asociación de Artesanos Peleteros de Ocongate (AAPO) y Forjeros, una organización dedicada a articular a nivel de la zona a los productores de fibras y pieles. Finalmente, se pudo promover el comercio entre los campesinos de diferentes pisos ecológicos⁷⁹ para complementar su dieta en medio de la crisis del agro mediante las ferias dominicales de Ocongate y Tinki. Para llegar a este último punto, se había introducido la enseñanza del cultivo de hortalizas, que abarcó los primeros años de los ochenta no sin ciertos problemas, como describe la hermana Carlota. Ella cuenta cómo los primeros cultivos de lechuga se perdieron por la falta de consumo entre las comunidades.⁸⁰ La experiencia dejó como aprendizaje reconocer que no se podían introducir libremente alimentos ajenos a los hábitos alimenticios de los habitantes de la zona de Quispicanchi.

78 Comunicación personal del padre Antonio Sánchez Guardamino Senante, SJ (13 de junio de 2020). De acuerdo con el padre Sánchez Guardamino, hasta el año 1983, el equipo estaba conformado por el jesuita Peter Hansen, el economista Aníbal Pino y la agrónoma Buenaventura Hermosa. En 1981, se había incorporado el matrimonio conformado por el economista Juan Carlos Estrada y la antropóloga Carmen Vargas. Ese mismo año, Jerónimo Olleros —entonces director del CCAIJO— se trasladó a Ocongate por un periodo de más de un año. Hacia marzo de 1982, subió también a esa sede el sacerdote Antonio José Rodríguez Arana, quien fue, entre 1983 y 1987, subdirector del CCAIJO. A excepción del matrimonio Estrada Vargas y de Antonio Rodríguez Arana, el equipo se renovó progresivamente. Se incorporaron la religiosa y agrónoma Carlota Choque, un zootecnista, un agrónomo y un economista. Posteriormente, se sumó el matrimonio formado por el sociólogo Eloy Neira y la antropóloga Aroma de la Cadena, quienes fueron también subdirectores del CCAIJO Ocongate. Además, estuvieron el zootecnista Hernán Bascopé, el jesuita Luis Herrera y, en 1989, Luis Casallo, junto con dos compañeros más de Jarpa. Durante este periodo, el párroco de Ocongate fue el jesuita Antonio Sánchez Guardamino Senante.

79 Los pisos ecológicos de la zona de Ocongate descritos en los estudios del CCAIJO corresponden al piso Puna (3 800-4 200 m. s. n. m.), dedicado fundamentalmente al pastoreo de alpacas y ovinos, y al cultivo de papas; el piso Suni (3 500-3 800 m. s. n. m.), dedicado al pastoreo mixto de ganado vacuno y ovino, y a la producción de tubérculos, gramíneas y leguminosas; y el piso Quechua (3 300-3 500 m. s. n. m.), cuya producción incluía el maíz. CCAIJO, “Evaluación institucional 1986-1989”, 9.

80 Rolando Iberico. “Entrevista a Carlota Choque”.

Como se ha mencionado, el trabajo del CCAIJO se dio en un escenario de desestructuración nacional y regional. Durante este periodo, el equipo del centro evaluó el proceso de descapitalización del campo, de la nula reinversión en él, el crecimiento del multiempleo entre los comuneros y el analfabetismo, que campeaba en la zona. Asimismo, percibió el aumento del flujo migratorio de jóvenes hacia la ciudad del Cusco. Muchos de ellos se orientaron hacia la minería en Puerto Maldonado y la artesanía; otros eran migrantes temporales. Las consecuencias visibles de estas circunstancias eran la progresiva desestructuración de la organización comunal —ejemplificada en el abandono de prácticas colectivas como la *minka* o el *ayni*—, el aumento de la violencia, y la mayor demanda de servicios básicos, como salud, educación, alimentación y vivienda.⁸¹

En algunos casos, la labor del CCAIJO no logró detener estos procesos de descomposición social. Muchos de los trabajos como el “Proyecto Alpaca” —en el piso Puna— se habían articulado sobre la base de la promoción de líderes comunales, formados técnica y socialmente en diversos talleres. Incluso, los líderes habían fundado en 1983 la APU para sostener la producción y el comercio de fibra de alpacas, y habían contado con el apoyo del CCAIJO para las capacitaciones. Sin embargo, tanto las iniciativas del centro como las de la propia organización local se encontraban con la falta de políticas públicas que fortalecieran el trabajo y desarrollo del sector alpaquero.⁸²

En el caso del programa de producción en el piso Quechua, en el cual el CCAIJO estaba presente desde 1984, se había logrado que la comunidad de Andayaque se dedicase al cultivo de hortalizas para comercializar en toda la región. No obstante, el equipo consideraba que se había descuidado parcialmente el trabajo social en esta área, a pesar de que los productores se habían vinculado a la Asociación de Productores de Ocongate (APO).⁸³ Pensaban que, por las circunstancias, se había, en algunos casos, dejado de lado el énfasis en la articulación entre asociación, comunidad y familia, clave para el fortalecimiento de las relaciones sociales y del vínculo con la región.⁸⁴ Sobre esta problemática, recuerda Aníbal Pino que, en una reunión, Antonio “Toño” Rodríguez-Arana indicó a los comuneros: “Ustedes no se van a salvar si no pertenecen a la asociación de vendedores de fibra de alpaca”.⁸⁵ Con ello, los “conminaba a organizarse; si no,

81 CCAIJO, “Evaluación institucional 1986-1989”, 12-13.

82 *Ibid.*, 43-48.

83 *Ibid.*, 48-54.

84 *Ibid.*, 58.

85 Rolando Iberico. “Entrevista a Aníbal Pino”.

no había misa ni nada”.⁸⁶ Por lo expresado en este párrafo, se puede decir que, hacia fines de 1989, la dimensión social era un tema reforzado permanentemente en la praxis del CCAIJO entre los comuneros.

En resumen, la década de 1980 representó un momento de profunda crisis del conjunto del sistema social y humano en el Perú, que fue de la mano con la opción radical por la identificación con los intereses del campesinado por parte de la dirección y del equipo del CCAIJO. En medio del contexto conflictivo de la época —compuesto, en parte, por la debacle política y la violencia, y que se tornaba peor con el transcurrir de los años—, muchos de los programas del centro se orientaron hacia la resolución de los problemas de productividad para asegurar la alimentación básica de las familias campesinas. Por ello, el eje de las grandes propuestas durante esta década fue el trabajo educativo en técnica productiva y cambio social. Se focalizó el esfuerzo de mejora técnica del trabajo agrícola y ganadero para que este permitiese la inserción justa de los campesinos, a través de asociaciones de productores, en el mercado. Igualmente, se reforzó la capacitación en crianza de animales menores y siembra de panllevar para que los campesinos de diversos pisos ecológicos pudiesen tener un intercambio de diferentes nutrientes.

El giro hacia el campo permitió conocer con mayor detalle el área de trabajo del CCAIJO. De igual manera, su división en dos zonas de acción (la de Ocongate y la de Andahuaylillas), así como la división en pisos ecológicos posibilitaron que el equipo del centro se insertara de manera más certera en la formación de los comuneros.

El vínculo del CCAIJO con la Iglesia del sur andino permitió al equipo del centro, a sus benefactores de los comités de jóvenes y mujeres, y a los líderes comunales insertarse en el proceso pastoral liberador y promotor de la justicia social. Ellos representaban un discurso alternativo sobre la posibilidad del cambio social en medio de la crisis y la violencia política de entonces.

Finalmente, la relación del CCAIJO con diferentes ONG introdujo al centro en el debate sobre el proceso de regionalización y las posibilidades económicas que abría para la zona de Quispicanchi. En la discusión, el CCAIJO, y las redes COINCIDE y CCTA apostaron fuertemente por el componente andino en la forja de la identidad regional, sustentada no solo en vínculos económicos, sino, sobre todo, sociales. De esta manera, el centro de capacitación entró a su madurez institucional en la compleja década de 1980, aunque aún con grandes retos internos y el continuo desafío de atender el mundo de Quispicanchi.

86 Ibid.

El CCAIJO ante la crisis del Estado y los tiempos del neoliberalismo (1990-2000)

La evaluación del periodo 1986-1989, escrita en agosto de 1990, permitió hacer un balance del trabajo de los últimos años de la década, y reconocer el camino recorrido, los límites y los desafíos. Gracias a ella, los colaboradores del CCAIJO pudieron reflexionar sobre su propia labor en medio del campesinado. Ellos consideraban que “la propuesta institucional tiene componentes importantes de desgaste, en la medida que es imprecisa y poco definida en el contexto [...] del desarrollo histórico de la zona”.⁸⁷ A pesar del conocimiento acumulado sobre el territorio y las comunidades, así como de las dinámicas locales, señalaban que existían tres problemas. El primero era la necesidad de una actualización del diagnóstico de la problemática de la región y de sus potencialidades. El segundo era la inadecuada estructura institucional del CCAIJO, que no permitía extender el trabajo. Y el tercero eran las pocas propuestas de desarrollo que el centro formulaba.⁸⁸

La reflexión sobre el desarrollo de la región fue fundamental al iniciar la década de los noventa. Se cuestionaba qué papel había jugado el CCAIJO en él, qué se había logrado hacer al respecto, y quiénes lo dirigían, si el centro de capacitación o los campesinos. El equipo del CCAIJO consideraba que faltaba hacer un análisis profundo sobre lo realizado hasta ese momento; sin embargo, tenía claro que el centro no era “el agente principal del desarrollo, sino [...] un ente de apoyo a los verdaderos sujetos del desarrollo, los campesinos”.⁸⁹ Sus colaboradores eran mediadores, no protagonistas. Por ello, las labores pendientes para la nueva década eran continuar con el “acompañamiento educativo, para la toma de conciencia del campesinado de la zona” y “el trabajo de promoción [de los] campesinos”, y mantenerse en la “fase de ‘para el desarrollo’” en lugar de en “la fase ‘en desarrollo’”.⁹⁰

En pleno proceso de regionalización, como institución, se quería que el CCAIJO se sumara a la construcción del desarrollo microrregional en términos sociales y económicos. Sin embargo, la violencia política, la crisis financiera y,

87 CCAIJO, “Evaluación institucional 1986-1989”, 28.

88 Ibid.

89 Ibid., 33.

90 Ibid. La fase “para el desarrollo” se refiere al lugar del CCAIJO como agente mediador y facilitador del protagonismo de campesinos en el desarrollo local, mientras que la fase “en desarrollo” significaba convertir el CCAIJO en el agente promotor y principal del desarrollo local.

sobre todo, la crisis del agro en el sur andino impidieron que el centro focalizara su trabajo en las áreas de educación y desarrollo para el campesinado de Quispicanchi.

El ascenso, en 1990, de Alberto Fujimori coincidió con la agudización de la violencia política y de la crisis financiera. Esta última se agravó por el anuncio de los *shocks* económicos para reducir la inflación, que llegaba ese año a 7 481,7 %.⁹¹ Conocida como Fujishock, la política de eliminación de subsidios al consumo y liberalización de precios se inició el 8 de agosto y golpeó duramente a los sectores más pobres del país, cuya capacidad de consumo había comenzado a reducirse desde la segunda mitad de los ochenta. En medio de esta situación, el CCAIJO amplió su campo de acción ante la práctica desaparición del Estado en las zonas rurales. Fungió, por ejemplo, como institución eclesial que medió en la repartición de víveres y bienes provenientes de la red Cáritas entre los más pobres de Andahuaylillas y Ocongate. En este escenario, se consolidó la imagen del CCAIJO como una institución referente en la región, no solo por sus propuestas de desarrollo, sino también por su disponibilidad para atender a las zonas deprimidas de Quispicanchi.

En este tiempo, se consolidó el trabajo con las mujeres de las comunidades, que se dirigía hacia una “transformación de la situación estructural del campo”. Para el equipo del CCAIJO, la reflexión sobre el rol de la mujer campesina como madre, y en los ámbitos económico, social y familiar apuntaba a su promoción. Se pensaba que esta “necesariamente tiene que reivindicar su condición de género y potenciar su aporte productivo que beneficie directamente a la economía familiar y su aporte y participación social en las organizaciones campesinas, fundamentalmente la comunidad y los gremios”.⁹²

En este proceso de empoderamiento femenino, se involucraron científicas sociales —como Magda Mateos y Victoria Casos—, Julia Gonzáles y la hermana Carlota Choque. A inicios de 1990, la religiosa se integró al equipo de aspectos poblacionales en el área de trabajo con la mujer campesina. En sus palabras, la “mujer tenía que tener su espacio en la sociedad rural”.⁹³ Para ello, se desarrolló un programa de capacitación a nivel de formación que las preparaba para su participación social en la comunidad y su involucramiento en la toma de decisiones

91 Maricielo Galván, “A 29 años del ‘Fujishock’: estado de la economía de los noventa”, *El Comercio* (8 de agosto de 2019). En 1990, el PBI por habitante del país se había reducido a niveles similares a los de 1960. La inflación se redujo en 1991 a 409,5 % y la tendencia continuó durante el resto del quinquenio.

92 CCAIJO, “Evaluación institucional 1986-1989”, 143.

93 Rolando Iberico, “Entrevista a Carlota Choque”.

de esta. De igual manera, se revaloró su papel como agentes económicos a través de la capacitación en horticultura para el consumo doméstico y para el mercado local, conocimiento que les permitió “salir del hambre” y ser reconocidas en la vida comunal en pleno contexto de agravamiento de las condiciones económicas. Asimismo, se les impartieron cursos más técnicos, como los de hornos, cocinas comunales y tejido en crochet, una actividad que disfrutaban mucho.⁹⁴

Para la hermana Carlota, las capacitaciones generaron procesos de cambios entre las mujeres, quienes “eran combativas y unidas”, y empezaron a transformar sus relaciones con sus esposos. Alguna de ellas, recuerda la religiosa, le dijo: “Ya puedo salir y vender. Mis hijos tienen que educarse. Ya puedo decidir”.⁹⁵ Como parte de los programas de formación, se articularon comités de mujeres. Posteriormente, el equipo del CCAIJO comenzó a celebrar una vez al año una convivencia con las campesinas en Andahuaylillas. En estos eventos, se lograron reunir alrededor de seiscientas de ellas.

A pesar del impacto que tuvo, el trabajo con mujeres campesinas provocó varios conflictos al interior del equipo del CCAIJO. Uno de los ejes de disputa era el tema de género, una categoría en pleno proceso de emergencia en las ciencias sociales y que no fue bien comprendida entonces.⁹⁶ Aunado a lo anterior, algunos consideraban que, en tiempo de crisis, el enfoque debería ser más técnico que social. Por ello, la antropóloga Magda Mateos y la hermana Carlota Choque decidieron alejarse del proyecto. Pese al enfrentamiento entre los diferentes puntos de vista, en 1996, el tema de género se incorporó como una de las políticas transversales e institucionales de la acción del CCAIJO.⁹⁷

El programa de género continuó y motivó la apuesta por la alfabetización en las comunidades campesinas, pues eran las mujeres las más afectadas. El enseñar a leer y escribir comenzó en las microcuencas de Huancarmayo y Añilmayo —en el distrito de Andahuaylillas—, y en las comunidades de los distritos de Carhuayo y Tinki —en la zona de Ocongate—. Se afianzó desde 1993 en adelante. Julia Gonzales, miembro del equipo de alfabetización y encargada de su supervisión, describe que el programa iniciaba con la enseñanza de la lectoescritura en quechua para luego incorporar el español como segunda lengua. A las clases solían asistir los padres con sus hijos.⁹⁸

94 *Ibíd.*

95 *Ibíd.*

96 *Ibíd.*

97 CCAIJO, “Programa Marco de Proyectos” (Andahuaylillas, Cusco, 1996), 16.

98 Rolando Iberico y Marilyn Céspedes, “Entrevista a Julia Gonzales”.

La campaña de alfabetización se planteó como una oportunidad para, mediante la enseñanza de la lectoescritura, abordar problemas de la cotidianidad de los campesinos, como la cosecha y los derechos civiles, y lograr mejoras en su vida.⁹⁹ Se debe destacar que, en este proceso educativo, se incluyó la dimensión del fortalecimiento de la participación ciudadana.¹⁰⁰ De ella fue parte la capacitación de las mujeres para que pudieran obtener sus documentos de identidad, como la libreta electoral, y, por tanto, participar en las elecciones. Asimismo, se les enseñó a firmar.¹⁰¹ Por otro lado, los alfabetizadores buscaron “sensibilizar a la población sobre la importancia del manejo adecuado del medio ambiente”.¹⁰² Ambos aspectos fueron centrales en la reconfiguración de los objetivos del CCAIJO a mediados de los noventa.

En la evaluación del programa de alfabetización de 1997, se menciona que hubo algunos problemas con la metodología de la enseñanza del castellano como segunda lengua. Recién en 1995, se había incorporado el marco de la educación bilingüe, pero sin mucha fundamentación de sus implicaciones en la praxis. Igualmente, se añadieron al currículo las áreas de matemáticas y recursos humanos. Al año siguiente, se comenzó a trabajar en el proceso de postalfabetización, que consistía en la capacitación en temas agrícolas y sociopolíticos.¹⁰³ En 1997, con la finalidad de mejorar el programa, se inició una sistematización que reunió los materiales producidos hasta entonces por el CCAIJO para la alfabetización. Asimismo, se firmaron convenios interinstitucionales con el Ministerio de Educación a través de la Unidad de Servicios Educativos (USE) de Quispicanchi.

En 1997, para el programa de alfabetización, estaban inscritas 585 personas, de las cuales 246 eran mujeres, y, para el de postalfabetización, estaban registrados 269 comuneros, con un total de 99 mujeres.¹⁰⁴ A pesar de los reparos plasmados en la evaluación de 1997 en torno a la metodología y la falta de adaptación al contexto sociocultural y económico de Quispicanchi, el programa se mantuvo y fue mejorado de manera progresiva en los siguientes años. Recuerda doña

99 CCAIJO, “Evaluación a programas de alfabetización dirigido por el CCAIJO en las microcuencas de Huancarmayo y Añilmayo” (Cusco, 1997), 3.

100 *Ibíd.*, 8.

101 *Ibíd.*, 8-9.

102 *Ibíd.*, 9.

103 *Ibíd.*, 9-10.

104 *Ibíd.*, 10-13.

Julia Gonzales cómo algunas mujeres que habían estudiado en él, al visitar la ciudad de Cusco, le contaban que habían podido leer el nombre de las calles escrito en quechua.¹⁰⁵

En 1995, asumió el puesto de director del CCAIJO el primer laico, César Aguirre Villacorta, quien se había desempeñado como subdirector del área financiera entre 1992 y 1994, cuando el jesuita José Ramón González-Ecija estaba a cargo del centro. El cambio en la dirección del CCAIJO implicó un importante proceso de reordenamiento institucional, y de reformulación de la comprensión del trabajo con el campesinado, de los objetivos del centro y de la relación con el entorno local. El inicio de esta época de cambios se correspondió con la progresiva superación de la crisis económica y estatal, así como con la gradual reaparición de las instituciones estatales en las zonas rurales.

Como parte del proceso de evaluación del trabajo realizado en sus casi veinticinco primeros años, se inició una nueva planificación institucional en 1995, dirigida por César Aguirre. Esta tomaba en consideración que el cambio del sistema económico y político requería repensar las estrategias. De las reuniones, salieron como resultado el Programa Marco de Proyectos (PMP) y el “Plan estratégico institucional para el periodo comprendido entre 1996-2000”, conocido como PEI 1996-2000. En la trayectoria del centro, el PEI era el primer documento en su género y evidenciaba que la “historia del CCAIJO ha sido una continua adaptación a las necesidades que planteaba la población de Quispicanchi y su entorno”.¹⁰⁶ Sin negar la importancia de la flexibilidad —“una de las características que más hemos cuidado y valorado”—, el PEI reconocía que se iniciaba un nuevo momento para la institución frente a un contexto distinto que requería planificación. Como se concluía en la primera sección del Programa Marco de Proyectos, “la recuperación económica y social depende de nuestra capacidad para saber aprovechar lo que de bueno tiene el modelo y saber criticar y proponer en lo que no estemos de acuerdo”.¹⁰⁷

En la evaluación, se establecía una nueva manera de entender el territorio de Quispicanchi, la cual superaba la división distrital entre la Zona I (Andahuaylillas) y la Zona II (Ocongate), y las diferencias entre los pisos ecológicos. Desde la segunda mitad de los años ochenta, algunos miembros del CCAIJO, como Aníbal Pino, del equipo de Ocongate, acompañaron su trabajo con la comprensión de la importancia del ciclo del agua para las comunidades

105 Rolando Iberico y Marilyn Céspedes, “Entrevista a Julia Gonzales”.

106 CCAIJO, “Programa Marco de Proyectos”, 4.

107 *Ibid.*

campesinas y su distribución en el espacio altoandino.¹⁰⁸ En este proceso, la noción de microcuenca empezó a emplearse para referirse a las áreas de acción del CCAIJO. En enero de 1996, esta visión quedó confirmada al ser incorporada al PMP, que describió el territorio a partir de las tres grandes cuencas de los ríos Vilcanota, Mapacho y Araza, los cuales, a su vez, integraban 119 espacios más pequeños llamados microcuencas.

La microcuenca era definida como “un ente social, económico y político con características comunes y determinadas”.¹⁰⁹ Junto a esta, había que considerar los dos macrosistemas de la región: el altoandino y el amazónico. El primero integra valles, zonas de laderas y punas extensas, mientras que el segundo cuenta con una enorme biodiversidad en un área de grandes contrastes.¹¹⁰ La nueva valoración fue central para rediseñar la acción del CCAIJO en la región y la manera de comprender la complejidad de los ciclos agrarios, económicos y sociales. Esta reorganización tuvo eco entre las comunidades campesinas, pues Julia Gonzáles cuenta cómo “todo el mundo conoce [la región] por microcuencas y sabe el comunero en qué microcuenca está, en el piso valle, en el piso de altura”.¹¹¹

En 1995, Quispicanchi era la séptima provincia más pobre del país. Dos tercios de sus entonces 78 647 habitantes vivían en el campo y estaban organizados en ciento veinte comunidades. El otro tercio vivía en los catorce centros urbanos de la provincia. La realidad predominante era la extrema pobreza y alrededor del 50 % de la población campesina contaba con algún grado de educación básica. Estas circunstancias limitaban seriamente las capacidades de la población regional, especialmente del campesinado. En este escenario, el CCAIJO se reorganizó a partir de tres equipos de trabajo de campo (Educación, Producción y Proyección Provincial), un equipo administrativo y dos equipos complementarios (Monitoreo y Evaluación, y Proyección).¹¹² Cada grupo desarrolló una labor específica y mejor detallada, que recogía el camino recorrido desde 1971 e incorporaba las exigencias del nuevo contexto.

Por lo expresado en el párrafo anterior, uno de los nuevos objetivos del CCAIJO fue centrarse en la expansión de las capacidades de la población, que “equivale al desarrollo de poderes (poder ser y poder hacer)”.¹¹³ Las prioridades fueron

108 Rolando Iberico, “Entrevista a Aníbal Pino”.

109 CCAIJO, “Programa Marco de Proyectos”, 11.

110 *Ibid.*, 5.

111 Rolando Iberico y Marilyn Céspedes, “Entrevista a Julia Gonzales”.

112 CCAIJO, “Programa Marco de Proyectos”, 6.

113 *Ibid.*

las campañas de alfabetización y postalfabetización; la asesoría y capacitación de las unidades agropecuarias ya formadas “contribuyendo al desarrollo de actitudes empresariales” en el campesinado; la capacitación de líderes y dirigentes comunales; y la creación de espacios de concertación entre diversos sectores, como el Municipio, la Iglesia, la organización comunal, las ONG locales, entre otras organizaciones de la sociedad civil.¹¹⁴ Con ello, el centro de capacitación reafirmaba que le tocaba cumplir un nuevo rol en el escenario provincial: era solo una institución transitoria, cuya finalidad era hacer a la población de Quispicanchi protagonista de su propio desarrollo para que pudiese superar la exclusión social, económica y política.

En resumen, para la historia institucional del CCAIJO, la década de 1990 se dividió en dos momentos. El primero fue entre 1990 y 1995. Este se inició con una profunda crisis económica que afectó al agro y con los estruendosos golpes de la violencia política. A inicios de 1990, el país se enfrentaba a la hora más crítica de su historia y parecía no haber futuro posible. En este escenario, el CCAIJO respondió a todos los desafíos que tuvo a su alcance, por lo que se volvió una institución referente en el escenario provincial, especialmente ante la ausencia del Estado. La atención de las comunidades campesinas consumió mucho del esfuerzo de los equipos. Tras la captura de Abimael Guzmán en setiembre de 1992 y el retroceso de la violencia, se produjo una reaparición progresiva del Estado en las zonas rurales.

A partir de la reelección de Fujimori en 1995, se produjo una leve recuperación económica que pronto se estancó con la crisis asiática y el fenómeno de El Niño de 1998. La precaria recuperación de muchos campesinos no logró resistir la nueva crisis, por lo que, al cerrar el siglo, uno de los temas claves de la reflexión del CCAIJO fue la lucha contra la pobreza. En la evaluación del PEI 1996-2000 y en la preparación del nuevo Plan Estratégico Institucional 2001-2010, comenzada en junio de 1999, este tema constituyó uno de los ejes principales para repensar la acción a favor del desarrollo.¹¹⁵ Es decir, la vieja amenaza de la pobreza se convirtió en el núcleo de la lucha del centro de capacitación, hecho que ocurrió en consonancia con el giro de otras agencias de desarrollo y, posteriormente, del propio Estado.

114 *Ibid.*

115 CCAIJO, “Plan Estratégico Institucional 2001-2010” (Andahuaylillas, Cusco, 2000), 2.

El CCAIJO en el siglo XXI: fortalecimiento de la institucionalidad y del tejido social (2000-2017)

El nuevo siglo comenzaba con el desafío de la pobreza, pero también encontraba al CCAIJO institucionalmente más sólido. Bajo el liderazgo de César Aguirre, el centro preparaba su segunda planificación estratégica tras un diagnóstico completo de la región —realizado en 1997 con la ayuda de profesores y estudiantes de la PUCP—,¹¹⁶ y una experiencia acumulada que permitía revisar el camino de la primera PEI. En este momento, la misión establecida del CCAIJO era “contribuir a la lucha contra la pobreza, en la provincia de Quispicanchi, con un enfoque de desarrollo humano sostenible”. Por otro lado, la visión era: “En 10 años la población de los ámbitos de intervención ha superado la línea de pobreza y ampliado el ejercicio de sus deberes y derechos ciudadanos, a partir del desarrollo de sus capacidades”.¹¹⁷ La lucha contra la pobreza implicaba reconocer la multidimensionalidad de la misma. Por ello, la propuesta de desarrollo comprendía siete facetas: económica, social, política, medioambiental, cultural, ética y espiritual.¹¹⁸

Aunado a lo anterior, el CCAIJO debía redefinir su rol en su área de acción, pues, durante la década precedente, había suplido al Estado repetidas veces. El PEI 2001-2010 se propuso ubicar al centro como un “agente más” en relación con el Estado y otras instituciones que contribuyen en la provincia a la lucha contra la pobreza. Es decir, se planteaba que fuese un centro promotor de la ciudadanía y la democracia, y articulador de los agentes políticos con capacidad de “formulación y ejecución de planes de lucha contra la pobreza, de desarrollo y políticas públicas a nivel local”.¹¹⁹ De igual manera, se estipulaba que el centro promovería proyectos capaces de ser validados por los actores locales, transferibles a otras instituciones y sostenibles. En este proceso, se debían incluir la “apuesta por la igualdad de género”, pues “las mujeres ya se hallan en la primera línea de los esfuerzos del hogar y la comunidad para salir de la pobreza y hacer frente a sus efectos”, y el “crecimiento en beneficio de los pobres”, que significaba “aumentar la productividad agrícola y sus ingresos”, fomentar el “progreso tecnológico y contrarrestar el deterioro

116 Cf. Nicole Bernex y Equipo CCAIJO, *Atlas provincial de Quispicanchi* (Lima: PUCP; CCAIJO, 1997).

117 CCAIJO, “Plan Estratégico Institucional 2001-2010”, 29.

118 *Ibíd.*, 30.

119 *Ibíd.*, 31.

ambiental”.¹²⁰ Sobre este último punto, se enfatizaba que todos “los intentos para reducir la pobreza deben ir de la mano con los intentos para proteger el medio ambiente”.¹²¹ Estos lineamientos orientaron el trabajo que abrió el nuevo siglo.

Además de la articulación de actores con la finalidad de promover el desarrollo humano sostenible como forma de lucha contra la pobreza, otra característica clave del periodo fue la medición de los resultados obtenidos hasta el momento. En el diagnóstico realizado para la propuesta de alfabetización bilingüe intercultural, por ejemplo, se daba cuenta de que, en las comunidades de las microcuencas de Añilmayo, Huarahuaramayo y Huancarmayo, el alfabetismo se había incrementado: de un total de 4 603 personas entrevistadas, el 58 % sabía leer y escribir. Asimismo, se notaba que la apuesta por la igualdad de género había tenido un impacto importante, pues, del total de personas alfabetas, el 77 % eran mujeres.¹²² En casi una década de trabajo en este ámbito, se había logrado reducir la población analfabeta en un 10 %.¹²³

A pesar de lo avanzado, quedaba trecho por caminar. En 2004, se realizó un nuevo diagnóstico con la finalidad de extender el programa de alfabetización. El trabajo de evaluación se realizó en las comunidades de Quiquijana y Ccatcca, que eran unas de las zonas con mayor cantidad de habitantes analfabetas de Quispicanchi y cuya población de mujeres que no sabían leer ni escribir era del 71 %.¹²⁴ Entre las conclusiones, se destacaba el anhelo de las comunidades de adquirir conocimientos de lectoescritura para “ser buenos directivos y relacionarse con las instituciones y apoyar a sus hijos en las tareas”.¹²⁵ Si bien el alfabetismo no era un requisito para cumplir una función en la organización comunal, se valoraba como medio para ejercer derechos ante otras instituciones. Además, daba cuenta del empoderamiento tanto de los grupos campesinos en general como de las mujeres en particular —quienes, en algunos casos, ejercían cargos en las comunidades—.

120 *Ibid.*

121 *Ibid.*

122 CCAIJO, “Propuesta educativa de alfabetización bilingüe intercultural. Programa de alfabetización del CCAIJO” (Andahuaylillas, Cusco, 2000), 25, 27.

123 *Ibid.*, 30. En 1993, había un 53 % de analfabetismo, mientras que, en el 2000, el porcentaje era de 41 %.

124 CCAIJO, “Diagnóstico de la población objetivo del programa de alfabetización” (Andahuaylillas, Cusco, 2004), 10.

125 *Ibid.*, 36.

Para cumplir el objetivo de enseñar a toda la población referida a leer y escribir, esta debía recuperar la confianza en los programas de alfabetización promovidos por las instituciones gubernamentales. En este sentido, la labor del CCAIJO debía ser reconstruir el vínculo entre campesinos, en tanto ciudadanos, y el Estado para poder transferirle el trabajo de enseñanza de la lectoescritura.

Entre el 2000 y el 2016, dos proyectos lideraron el trabajo de campo del CCAIJO. Uno se llevó a cabo en el distrito de Ccatcca (2000-2012) y el otro en Ocongate (2006-2016).¹²⁶ El primero se enfocó en la reforestación con pinos, la gestión ambiental y la mejora de la economía familiar.¹²⁷ El segundo consistió en el desarrollo de una cadena productiva de lácteos.¹²⁸ En ambos, se manifestaron los nuevos enfoques que, hasta ahora, caracterizan la intervención del centro en la provincia de Quispicanchi: cumplir el rol de articulador de los diversos agentes promotores del desarrollo (las agencias estatales y financieras, el Gobierno local, y las organizaciones de productores), la construcción de una ciudadanía local mediante la formación de liderazgos comunales, el fortalecimiento de la vida pública, el involucramiento de la población en las actividades del Gobierno local y la revalorización de la participación de la mujer. Asimismo, los proyectos daban cuenta del nuevo contexto socioeconómico de su entorno, pues se articulaban a partir de núcleos familiares que eran invitados a organizarse en asociaciones. Nuevos tiempos, nuevas formas de organizarse e involucrarse en el sistema.

Los dos proyectos se sustentaron gracias a la construcción de la carretera Interoceánica Sur, pues esta les permitió un progresivo ingreso en el mercado comercial que se articula en Cusco, que ahora quedaba a una hora y media o dos de distancia. Por tanto, dicha ciudad se volvió propicia para la venta de los productos de Quispicanchi.

126 Entre el 2001 y el 2005, el CCAIJO decidió salir de la zona de Ocongate. De acuerdo con el jesuita Antonio Sánchez Guardamino, “la razón fundamental fue la falta de financiación para nuevos proyectos”. Aunado a eso, las instituciones de cooperación internacional habían solicitado ampliar el área de trabajo territorial. Asimismo, el entonces alcalde de Ccatcca, el señor Juvenal Ormachea, había pedido colaborar con el CCAIJO. Durante este periodo, el centro de capacitación trabajó en Ccatcca, Quiquijana, Cusipata y Lucre. Comunicación del padre Antonio Sánchez Guardamino Senante, SJ (13 de junio de 2020).

127 Jesús Beto Candia Zevallos, David Antonio Gamarra Medina y Miguel Ángel Quispe Castillo, “Proceso de forestación de pinos y contribución a la economía familiar y gestión ambiental en el distrito de Ccatcca, Quispicanchi – Cusco (2000-2012)”, en *Aportes al desarrollo local. Sistematización de experiencias*, comp. Alfredo Gamio (Lima: Compañía de Jesús en el Perú; UARM, 2019), 71-92.

128 Aristides Díaz Barrientos y Santos Turpo Ancalle, “Desarrollo de la cadena productiva de lácteos en el distrito de Ocongate, Quispicanchi – Cusco (2006-2016)” en *Aportes al desarrollo local. Sistematización de experiencias*, comp. Alfredo Gamio (Lima: Compañía de Jesús en el Perú; UARM, 2019), 41-70.

Ambas experiencias lograron convertirse en una contribución a la comunidad. Gracias al interés comunal y familiar, a los ingresos económicos que generaban, a sus bases autofinanciadas y a las redes institucionales construidas, los proyectos eran sostenibles. Uno de los objetivos del CCAIJO había sido que pudiesen continuar incluso si este dejaba de colaborar en ellos.

Como parte del proyecto en Ccatcca —asociado a la microcuenca de Ccatccamayo—, en 2003, la Municipalidad distrital firmó un convenio con el Programa Nacional de Manejo de Cuencas Hidrográficas y Conservación de Suelos (PRONAMACHCS). El documento fue parte del proceso de involucramiento del Estado, líderes locales y organizaciones productivas de la zona en el programa.¹²⁹

El proyecto en Ccatcca dio pie a la gesta de empresas familiares en las que las mujeres tenían una participación relevante.¹³⁰ Asimismo, a la forestación con pinos, que había sido su actividad principal, se agregó el cultivo de hongos para el consumo, el cual produjo la emergencia de asociaciones de productores. Estas últimas son la figura más adecuada para involucrarse en la elaboración del presupuesto participativo. Junto a ellas, participan también familias y autoridades comunales.¹³¹

Por su parte, el proyecto en Ocongate se sustentó, principalmente, en el “desarrollo de capacidades de las familias campesinas para la generación de ingresos desde un enfoque de mercado”.¹³² En este programa, como en el caso de Ccatcca, el CCAIJO fue la institución articuladora del esfuerzo de desarrollo local, pues involucró en el proceso de creación de cadenas productivas y mercado a la Municipalidad distrital y a la agencia agraria —con sede en Ocongate— de la Dirección Regional de Agricultura. Durante este largo proceso de intervención, el CCAIJO promovió el surgimiento de la Asociación Distrital de Criadores Vacunos (ADCVA) y de la Asociación Distrital de Productores de Derivados Lácteos Sumac Ausangate para que estas pudiesen participar en la creación del presupuesto participativo a nivel distrital.¹³³

129 Jesús Beto Candia Zevallos, David Antonio Gamarra Medina y Miguel Angel Quispe Castillo, “Proceso de forestación de pinos”, 78, 81.

130 *Ibid.*, 83.

131 *Ibid.*, 89.

132 Arístides Díaz Barrientos y Santos Turpo Ancalle, “Desarrollo de la cadena productiva”, 43.

133 *Ibid.*, 53.

En el proyecto en Ocongate, la participación de las mujeres fue clave, pues ellas fueron miembros mayoritarios de los programas de capacitación.¹³⁴ Como en Ccatcca, el nuevo rol de la mujer —en cuyo empoderamiento aún queda largo trecho por recorrer— fue un signo de una transformación de la cultura patriarcal del agro. Las campesinas han ido cumpliendo roles más activos en la toma de decisiones familiares, y en la vida comunitaria y local. Por otro lado, la primacía de las empresas familiares y organizaciones de productores en el distrito refleja el proceso de diversificación de la organización tradicional en el área rural, y da cuenta del cambio socioeconómico y político de la región.

El CCAIJO ha sido un semillero de liderazgos en la región, no solo a nivel de las comunidades, sino, especialmente, a nivel de la participación política en el ámbito rural. En este sentido, se destaca el rol que tuvo Guillermo Chillihuani, quien llegó a ser alcalde de Andahuaylillas en 1993 y cuya obtención del cargo significó una ruptura del control del municipio por parte de los vecinos tradicionales, conocidos también por los campesinos como el “poder local”.

Don Guillermo trabajaba como promotor agropecuario sin dejar de ser miembro de las organizaciones campesinas ni de ejercer una activa militancia en Izquierda Unida. A inicios de los noventa, sus compañeros militantes le propusieron ser candidato a la alcaldía de Andahuaylillas. Con algo de temor, decidió postular. Lo hizo a pesar de que, en sus años como trabajador del CCAIJO, había tenido conflictos con algunas familias de la ciudad, que lo habían tratado, en sus palabras, de “indio”. Para él, la elección significó toda una lucha personal, pues “tenía miedo del poder local”. Incluso, cuenta que le rezaba al Señor para no ganar las elecciones.¹³⁵ Su victoria fue una derrota para las familias tradicionales de Andahuaylillas y significó el ingreso de los campesinos a la Municipalidad. Uno de sus recuerdos es: “Cuando ganamos, la gente del campo comenzó a hacer fiesta”.¹³⁶ Las elecciones de 1993 fueron el resultado de un largo proceso de empoderamiento del campesinado, que se efectuaba en el espacio público a través de las organizaciones comunales y la formación eclesial.

De igual manera, un antiguo miembro del equipo del CCAIJO en Ocongate, Graciano Mandura Crispín, fue electo alcalde de este distrito en el 2006 y de toda la provincia de Quispicanchi en 2010. Su experiencia comenzó en la catequesis

134 En 2007, de veintitrés productores capacitados en Ocongate, veintiuno fueron mujeres. Al año siguiente, la cifra de mujeres productoras creció a veintidós. Y, en 2009, de diecisiete participantes del programa, quince fueron mujeres. *Ibíd.*, 55.

135 Rolando Iberico y Marilyn Céspedes, “Entrevista a Guillermo Chillihuani”.

136 *Ibíd.*

parroquial de Ocongate, guiada por la hermana Carlota Choque y el padre Antonio Sánchez Guardamino, SJ. En ella, aprendió “cómo la gente de campo podía tener sus derechos y ejercer esos derechos y estar a la altura que uno puede tener en la ciudad”. Además, sobre estos espacios, recuerda: “Con los catequistas hacíamos reflexiones sobre temas de derechos y coyuntura social y política”.¹³⁷

En los noventa, don Graciano se incorporó al CCAIJO como técnico agropecuario en los equipos de promoción y capacitación, y, posteriormente, como coordinador de campo en microcuencas. Durante estos años, el centro fue “un espacio de discusión bastante interesante” para su formación en temas sociales, políticos y económicos, así como en la valoración del trabajo en desarrollo como “todo el esfuerzo posible para que la gente esté en buenas condiciones, vivan bien, tengan todas las oportunidades y facilidades, y [puedan] ser personas reconocidas en todo el espacio como ciudadanos”.¹³⁸ Su trabajo implicó no solo darles a los campesinos capacitación técnica, sino también el “hablarles de este tema de derechos humanos [e] igualdad de oportunidades, [que] estaba bien presente en el mensaje”.¹³⁹ Esta experiencia fue valiosa cuando le tocó ejercer una autoridad local. Asimismo, cabe mencionar que contó con el apoyo institucional del CCAIJO para llevar a cabo proyectos de desarrollo y promoción de derechos humanos en Ocongate.

Afirma don Graciano que la experiencia con los jesuitas, tanto en la parroquia como en el CCAIJO, lo había llevado a “soñar”, pues, durante su tiempo como promotor de campo, pensaba: “Cuánto me gustaría que acá un joven, una señorita, una adolescente [estuviera] con su sombrero, su montera, su ropa típica, pero escribiendo en una computadora y ejerciendo todos sus derechos”.¹⁴⁰

A decir de Raúl H. Asensio, la década del 2000 vio la emergencia de un *ethos* rural, en el cual las nuevas autoridades locales, provenientes en su mayoría del mundo campesino, articularon un discurso de desarrollo del agro en el que la identidad campesina, rural y andina se entretrejía con un lenguaje político complejo y diverso de incorporación del campesinado al mercado económico y político. En este proceso, jugaron un papel clave los discursos y debates sobre el desarrollo y su implementación sostenidos por ONG y organismos de cooperación internacional desde los ochenta, así como la llegada de un capital humano crítico

137 Rolando Iberico, “Entrevista a Graciano Mandura Crispín” (Cusco, 14 de octubre de 2017).

138 Ibid.

139 Ibid.

140 Ibid.

a Quispicanchi en esa misma década.¹⁴¹ Sin embargo, no se puede dejar de lado que, en este proceso, una institución central para la articulación de un discurso político y comunitario fue y sigue siendo la Iglesia, que, con la apuesta pastoral liberacionista que tiene desde los setenta —expresada en sus centros sociales y de investigación—, ha buscado insertarse en la vida campesina, comprenderla y transformarla. La historia del CCAIJO, iniciada en 1971, no se puede entender sin este profundo deseo de encarnarse en la realidad campesina o, como decían los jóvenes jesuitas, identificarse con los intereses campesinos.

El modo de proceder del CCAIJO: un encuentro entre espiritualidad y acción social

En el marco de la elaboración del PEI 2001-2010, el provincial Ernesto Cavassa, SJ, se hacía esta pregunta: “¿Qué espera la Compañía de Jesús del CCAIJO?”. Este cuestionamiento es central para reflexionar sobre el modo de proceder de la institución, que se ha manifestado de diversas maneras y formas a lo largo de sus casi cincuenta años en el servicio de la fe y la promoción de la justicia, en la creación de ciudadanía entre hombres y mujeres campesinos para que sean activos agentes de una acción pública transformativa de su vida, y en la flexibilidad discernida para saber responder a la compleja realidad de Quispicanchi. Esta vivencia institucional se ha ido consolidando en el vínculo con la fe cristiana y la espiritualidad ignaciana, en los propios procesos de institucionalización del CCAIJO, y en el encuentro a ojos, oídos y brazos abiertos con la realidad local.

La historia del CCAIJO se ha desarrollado como un proceso de discernimiento de la práctica pastoral de la Compañía de Jesús inspirada por el Concilio Vaticano II (1962-1965) y su recepción latinoamericana —consolidada desde la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968)—. De dicho discernimiento surgieron la opción preferencial por los pobres y la inserción en el contexto de acción pastoral.

Como obra promovida por la Compañía de Jesús, la práctica del CCAIJO está enraizada en la espiritualidad ignaciana y el modo institucional de proceder posconciliar: el servicio de la fe y la promoción de la justicia. En la misión del CCAIJO, se entendió desde temprano la promoción de la justicia como una tarea que se desprende de la fe cristiana en respuesta *encarnada* al contexto local

141 Raúl H. Asensio, *Los nuevos incas. La economía política del desarrollo rural andino en Quispicanchi (2000-2010)* (Lima: IEP, 2016), 16-17.

y regional de Quispicanchi. Este contexto tenía dos rostros: el semiurbano, de poblaciones como Andahuaylillas, Urcos y Ocongate, y el rural, de las comunidades campesinas de la provincia.

El CCAIJO inició su tarea como un CENECAPE y con la finalidad de ser un espacio de formación técnica para jóvenes provenientes del área de misión jesuita en Quispicanchi. La metodología de la educación popular fue el modelo formativo del centro, y de otras obras sociales jesuitas y eclesiales. Esta sirvió como medio para vincular la formación técnica y la promoción del campo con el conocimiento de la realidad y el compromiso con la transformación de las situaciones de injusticia y pobreza de la región. Asimismo, desde el inicio, con esta metodología se buscó promover la agencia sociopolítica y económica de los campesinos, y, especialmente, de las mujeres. La construcción de una ciudadanía en el campo —vinculada a la vida comunal, a la participación en el gobierno local y a la autosostenibilidad económica— ha dado varios frutos gracias a la labor del CCAIJO. En este proceso, la identificación con los intereses del campesinado siempre constituyó una de las principales preocupaciones del centro entre los cambiantes contextos socioeconómicos, políticos y culturales de la misión jesuita en Cusco.

Los cambios en el contexto social, político y económico de la región han ido de la mano con la flexibilidad de la misión del CCAIJO. Si bien la construcción de una mayor institucionalidad se inició en la segunda mitad de la década de los noventa a través de los planes estratégicos, el centro ha buscado siempre responder a los desafíos coyunturales desde la opción cristiana por los pobres y por la justicia. En este sentido, la reforma agraria, la crisis de los setenta y ochenta, la violencia política, y el progresivo empoderamiento ciudadano campesino —manifestado a través de organizaciones campesinas y populares— fueron espacios donde los sucesivos equipos del CCAIJO estuvieron presentes para responder con el acompañamiento de procesos de cambios locales.

La crisis política y económica, agudizada desde fines de los ochenta, fue un periodo en el cual se reafirmó la vocación de servicio del CCAIJO en la región a pesar de las dificultades por las que atravesaba el país. En este proceso, el trabajo con gobiernos locales y las organizaciones de las comunidades campesinas, así como la promoción de propuestas productivas se vieron reforzados como parte de la adecuación a la nueva situación nacional, especialmente desde el inicio del 2000. Lo anterior ejemplifica cómo la labor y el acompañamiento dados por el equipo del centro han sido respuestas a las demandas del cambiante contexto del país durante los últimos cincuenta años y han sido parte del aprendizaje en el constante discernimiento de los “signos de los tiempos”.

En el proceso de responder a las demandas del contexto, el CCAIJO combinó sus esfuerzos con los de otras instituciones promotoras del desarrollo social y ciudadano. En este sentido, la creación de la red COINCIDE permitió articular propuestas desde una perspectiva macrorregional y de manera integral para responder a la complejidad del departamento del Cusco. La vinculación con COINCIDE y otras asociaciones de desarrollo reforzó la preocupación por la formación ciudadana de los beneficiarios del trabajo del CCAIJO, especialmente en temas de género, participación política local, y capacitación de líderes de comunidades campesinas y funcionarios de gobiernos locales. Como parte de esta colaboración, se realizaron algunas sistematizaciones de las experiencias de desarrollo realizadas por el centro y otras instituciones vinculadas a la red. Como en otros casos, los frutos de este trabajo conjunto se hicieron patentes en gestiones de gobierno local, como las ejercidas por don Graciano Mandura en las alcaldías de Ocongate y Quispicanchi.

El vínculo con la Iglesia ha sido fundamental en el trabajo del CCAIJO, especialmente con la pastoral liberacionista promovida desde la Iglesia del sur andino y el Instituto de Pastoral Andina. Algunos de los entrevistados manifestaron que su compromiso laboral en el centro de capacitación se entendía como un componente intrínseco de la misión evangelizadora y liberadora de su fe.

La influencia de la perspectiva teológica de la opción preferencial por los pobres forjó una mística en la que el trabajo en el CCAIJO se comprendía como una forma de vivir la fe, y estaba reforzada por la no siempre explicitada relación entre fe y justicia. Entre los miembros de los varios equipos del centro de capacitación se han encontrado laicos y laicas junto a jesuitas y religiosas, todos comprometidos por el trabajo pastoral y parroquial local. La hermana Carlota Choque, al describir la experiencia del equipo de Ocongate, afirmó: “Nos movía la opción de fe”.¹⁴² Aníbal Pino, por su parte, señaló de manera contundente que la experiencia creyente era vital.¹⁴³ Incluso, como forma de profundizar su compromiso e identidad cristiana, varios de los miembros del equipo acompañaron el trabajo en el CCAIJO con la asistencia a cursos de formación teológica promovidos por el IPA. No obstante, muchos otros no tuvieron ninguna relación con la fe y, más bien, entendieron su labor como un compromiso político y social en pro del desarrollo de las poblaciones beneficiarias y la transformación del país. En este sentido, la espiritualidad de la fe y el compromiso público dialogaron,

142 Rolando Iberico, “Entrevista a Carlota Choque”.

143 Rolando Iberico, “Entrevista a Aníbal Pino”.

no sin dificultades, en la búsqueda del desarrollo humano de las poblaciones atendidas.

De igual manera, la experiencia pastoral produjo un enriquecedor encuentro entre los hijos de san Ignacio y la cultura local.¹⁴⁴ El trabajo del CCAIJO se sustentó en la asimilación de la cultura campesina, que fortaleció los enfoques de desarrollo local y regional, las capacitaciones a las organizaciones agrarias, la formación de liderazgos políticos, y las relaciones humanas entre los miembros del centro y los beneficiarios. Esta relación intercultural involucró a muchos jesuitas en la dinámica religiosa campesina, lo cual se puede ver reflejado en su participación en la peregrinación del Qoyllur Riti, no solo como celebrantes sino como danzantes. Por ello, se puede decir que la inserción en el mundo del campo implicó una ampliación de la identidad jesuita y de la misma tarea del centro social. El CCAIJO no solo buscaba el desarrollo y la formación de la población local, sino también un involucramiento activo para comprenderla culturalmente.

En la larga historia del CCAIJO, se han ido gestando elementos de la identidad propia de su misión en las zonas campesinas de Quispicanchi y de la promoción de su población. Como se mencionó, el camino recorrido por el centro responde en buena cuenta a su identidad cristiana e ignaciana, y es una invitación abierta a los miembros de la institución para seguir haciéndose estas preguntas: “¿Por qué estoy aquí?, ¿por qué hago lo que hago?”. Hasta ahora, el que los colaboradores del centro realicen estos cuestionamientos revela el interés por reflexionar acerca del compromiso y el servicio a los otros que entretejen la misión. Y estos últimos, el compromiso y el servicio, han sustentado la espiritualidad y la mística del servicio del CCAIJO a lo largo de su historia en Quispicanchi.

144 Las vivencias del jesuita José María García, por ejemplo, dan cuenta del proceso de reconocimiento de la otredad campesina y del cuestionamiento de la propia identidad local. José María García, *Con las comunidades andinas del Ausangate* (s/f), Textos PUCP, <http://textos.pucp.edu.pe/texto/Con-las-comunidades-andinas-del-Ausangate-----Jose-Maria-Garcia-Garcia-SJ>

Bibliografía

- Asensio, Raúl H. *Los nuevos incas. La economía política del desarrollo rural andino en Quispicanchi (2000-2010)*. Lima: IEP, 2016.
- Candia Zevallos, Jesús Beto, David Antonio Gamarra Medina y Miguel Angel Quispe Castillo. “Proceso de forestación de pinos y contribución a la economía familiar y gestión ambiental en el distrito de Ccatcca, Quispicanchi – Cusco (2000-2012)”. En *Aportes al desarrollo local. Sistematización de experiencias*, compilado por Alfredo Gamio, 71-92.
- CCAIJO. “Informe Urcos”. Documento mimeografiado. Urcos, Cusco, 1975.
- CCAIJO. “Proyecto del CENECAPE. Centro de Capacitación Agro-Industrial ‘Jesús Obrero’(C.C.A.I.J.O.)”. Documento mimeografiado. Andahuaylillas, Cusco, 1975.
- CCAIJO. “Evaluación institucional 1986-1989”. Documento mimeografiado. Andahuaylillas, Cusco, 1990.
- CCAIJO. “Programa Marco de Proyectos”. Documento impreso. Andahuaylillas, Cusco, 1996.
- CCAIJO. “Evaluación a programas de alfabetización dirigido por el CCAIJO en las microcuencas de Huancarmayo y Añilmayo”. Documento impreso. Andahuaylillas, Cusco, 1997.
- CCAIJO. “Plan Estratégico Institucional 2001-2010”. Andahuaylillas, Cusco, 2000.
- CCAIJO. “Propuesta educativa de alfabetización bilingüe intercultural. Programa de alfabetización del CCAIJO”. Andahuaylillas, Cusco, 2000.
- CCAIJO. “Diagnóstico de la población objetivo del programa de alfabetización”. Andahuaylillas, Cusco, 2004.
- Díaz Barrientos, Arístides y Santos Turpo Ancalle. “Desarrollo de la cadena productiva de lácteos en el distrito de Ocongate, Quispicanchi – Cusco (2006-2016)”. En *Aportes al desarrollo local. Sistematización de experiencias*, compilado por Alfredo Gamio, 41-70. Lima: Compañía de Jesús en el Perú; UARM, 2019.

- Gallego, Andrés. "El Instituto de Pastoral Andina. Un servicio a la Iglesia del Sur Andino". *Allpanchis Phuturinga* 16, no. 24 (1984): 9-26.
- Galván, Maricielo. "A 29 años del 'Fujishock': estado de la economía de los noventa". *El Comercio*. 8 de agosto de 2019.
- Iglesia del Sur Andino. *Acompañando a nuestro pueblo. Documento de la Iglesia del Sur Andino sobre la situación actual del país y en particular de nuestra región*. Cusco: IPA, 1978.
- Klaiber, Jeffrey. *La Iglesia en el Perú: su historia social desde la Independencia*. 2.^a ed. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1988.
- Maguiña, Alberto. "Documento base proyecto CCAIJO Mayo-1977". Documento mimeografiado. Cusco, 1977.
- Marzal, Manuel. *El mundo religioso de Urcos. Un estudio de antropología religiosa y de pastoral campesina de los Andes*. Cusco: Instituto de Pastoral Andina, 1971.
- Montoya, Rodrigo. "Tierra y tiempo de reposo". En *La tierra. Mitos, ritos y realidades*, editado por José González Alcantud y Manuel González de Molina, 187-199. Barcelona: Anthropos, 1992.
- Oficina Nacional de Estadística y Censos. *La población del Perú*. Lima: Oficina Nacional de Estadística y Censos, 1974.
- Ruiz Robles, José Eduardo. "La reforma educativa del gobierno de la fuerza armada del Perú: 1972-1980". Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid, 2016.

CAPÍTULO 3

PENSAR LA REGIÓN PIURA DESDE LA PERIFERIA RURAL: CENTRO DE INVESTIGACIÓN Y PROMOCIÓN DEL CAMPESINADO (CIPCA)

La génesis del Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA), uno de los primeros centros sociales fundados en la Provincia Jesuita del Perú, se remonta a fines de 1972, cuando un grupo de jóvenes jesuitas se instaló en el territorio de la Comunidad Campesina San Juan Bautista de Catacaos, en el Bajo Piura, para realizar un programa de alfabetización. Cabe apuntar que esta no era la primera presencia de los religiosos de la Compañía en el departamento. En 1959, habían fundado el colegio San Ignacio de Loyola en su capital, la ciudad de Piura. Se trataba de una respuesta al pedido de un grupo de familias de la élite regional que buscaba educación de calidad para sus hijos. No obstante, el giro de la misión jesuita luego de 1968 condujo a una nueva forma de presencia misionera, que focalizó su trabajo con el campesinado mestizo de los valles de Piura.

Como se explica en la primera y segunda sección de este capítulo, la trayectoria del CIPCA estuvo entrelazada con la reforma agraria implementada por el Gobierno Revolucionario de la Fuerza Armada a partir de 1969 y, sobre todo, con la participación política del campesinado en dicho proceso. En palabras del jesuita francés Bruno Revesz, durante su primera década de existencia, el centro social apostó por que “la educación y la organización de los trabajadores sería un factor decisivo para llevar adelante una verdadera reforma agraria y un auténtico cambio de estructuras en los que los sectores populares fuesen dueños de su destino”.¹ Por su parte, para Vicente Santuc, SJ, los años

1 Bruno Revesz, “CIPCA, 40 años aportando al desarrollo rural y regional en Piura” (Seminario “40 años después: nuevos desafíos para CIPCA y la región Piura”, Piura, 4 de diciembre de 2012), 1.

iniciales fundamentaron la práctica de educación popular del CIPCA como una opción por la “resurrección” del espíritu del campesinado piurano. De hecho, cuando la reforma agraria dejó de ser una prioridad estatal, durante la segunda fase del gobierno militar (1975-1980), el centro decidió mantener su labor con la población campesina, aunque diversificando sus líneas de trabajo en favor de un desarrollo integral del mundo rural piurano.

El fenómeno El Niño de 1983 marcó un giro en la línea de trabajo del CIPCA, como demuestra el tercer acápite. Sus devastadoras consecuencias para Piura, no obstante, fueron una oportunidad para repensar la realidad regional y su proyecto institucional de cara a enfrentar el desastre y la reconstrucción. El protagonismo que asumió el centro social durante dicho proceso lo condujo a proyectarse como un actor regional. De tal manera, como señala Bruno Revesz, SJ, en los años ochenta, la praxis del CIPCA dio un giro significativo pasando de una visión sectorial centrada en programas no escolarizados para adultos a una aproximación territorial que buscaba contribuir al desarrollo local y regional.² Para ello, potenció su área de investigaciones, y puso a disposición de la sociedad piurana una potente biblioteca y una radio.

A partir de los años noventa, como se evidencia en las secciones cuatro y cinco el CIPCA empezó a colaborar con la gobernabilidad regional a través del apoyo, asesoría y formación de capacidades tanto a municipalidades rurales de Piura como a instancias de la sociedad civil regional. Todo ello se hizo sin perder de vista su propósito inicial de caminar con los pequeños productores agrícolas transformando sus enfoques de intervención para responder a los complejos cambios del campo piurano luego de la reforma agraria. Fue en este periodo cuando se consolidó la opción institucional por trascender el foco de acción en la promoción del campesinado para alcanzar un nivel de incidencia regional.

En este capítulo, se examina la maduración de la propuesta institucional del CIPCA en sus casi cincuenta años de existencia. La pregunta articuladora es qué llevó a un programa piloto de educación popular a posicionarse y consolidarse como una institución dedicada al desarrollo rural y regional. Para responderla, es importante reconocer que los cambios en su líneas de trabajo se han gestado en diálogo con los procesos políticos y económicos de la región Piura y del país. Es decir, los giros de la organización fueron consecuencia de discernimientos institucionales y lecturas analíticas de la realidad social, elementos que son recogidos en la última sección de este acápite.

2 Ibid., 3.

Formación de la propuesta educativa del CIPCA: una opción por la “resurrección” del espíritu del campesino piurano (1972-1976)

La reforma agraria fue uno de los escenarios en los cuales los jesuitas decidieron encarnar la dimensión social de su apostolado, y los aires de renovación eclesial emanados del Vaticano II y Medellín. Por ello, ubicar el contexto de la implementación de esta política del Gobierno militar ayudará a comprender los orígenes del CIPCA. A lo largo de la primera mitad del siglo XX, las movilizaciones campesinas, y las tomas de tierras en la sierra central y sur se acentuaron revelando las tensiones sociales incubadas por la estructura agraria tradicional, caracterizada por el sistema de hacienda, la concentración de la tierra y la dominación cultural.³ Esta creciente presión política “desde abajo” llevó a que, al iniciar la década de 1960, varios intelectuales, políticos reformistas e incluso la Iglesia católica defendieran la urgencia de un nuevo sistema de tenencia de tierra. Como consecuencia, hubo ensayos tímidos y limitados de reforma agraria llevados adelante por la Junta Militar de Gobierno del general Ricardo Pérez Godoy en la provincia de La Convención (Cusco) en 1962 y, luego, durante el gobierno del arquitecto Fernando Belaúnde Terry (1963-1968).⁴

Desde fines de los años cincuenta, la Iglesia católica había participado del consenso social favorable a una distribución más equitativa de la tierra como tarea urgente para el desarrollo nacional. En su carta pastoral de 1963, los obispos del Perú afirmaban que “la mejor utilización y distribución de la propiedad rural mediante la reforma agraria” era un problema de particular interés para los católicos.⁵ En ese sentido, decía el episcopado: “La Iglesia entiende la trascendencia de esta acción y colaborará en este propósito con amplio espíritu de justicia y caridad”.⁶ Adicionalmente, apelando a la doctrina social de la Iglesia, se sostenía que la finalidad de un nuevo régimen de propiedad estaba en “ser instrumento para elevar la condición humana del campesinado”.⁷

La posición a favor de la reforma agraria era parte del proceso de creciente involucramiento de la Iglesia peruana en la convulsionada realidad del país de los

3 Diego García Sayán, *Toma de tierras en el Perú* (Lima: DESCO, 1982); Carlos Monge, “La reforma agraria y el movimiento campesino”, *Debate Agrario*, no. 7 (1989): 63-101.

4 José Matos Mar y José Manuel Mejía, *La reforma agraria en el Perú* (Lima: IEP, 1980), 90-105.

5 Episcopado del Perú, “Política, deber cristiano. Carta pastoral colectiva del Episcopado peruano sobre la actividad social y política en la hora presente” (1963), 234.

6 *Ibíd.*, 235.

7 *Ibíd.*, 234.

años sesenta. En la Segunda Semana Social de 1961, organizada en Arequipa por los obispos y los grupos laicales de Acción Católica, se expresó un cuestionamiento del sistema de tenencia de la tierra en el Perú.⁸ Incluso, algunas diócesis y prelaturas iniciaron procesos de enajenación de terrenos de la Iglesia hacia los campesinos. El propósito era “hacer posible el acceso a la propiedad de las tierras a quienes la trabajan”.⁹ El caso más emblemático fue el de la arquidiócesis del Cusco, que estaba a cargo del arzobispo Carlos María Jurgens, C. Ss. R.¹⁰ Aun cuando es poco lo que se conoce de la implementación y alcance de esta “reforma agraria eclesiástica”, es un signo de que el reclamo por una distribución más equitativa de la tierra era parte de la toma de conciencia social de los católicos peruanos. Por tanto, los jesuitas no eran los únicos dentro de la Iglesia que reconocían en la reforma agraria un desafío latente.

Cuando la Fuerza Armada tomó el poder en octubre de 1968, la reforma agraria apareció como uno de los elementos vertebradores de la “revolución peruana” que pretendía ejecutar. Fue proclamada el 24 de junio de 1969 y su planteamiento fue mucho más radical que el de los ensayos previos.¹¹ Por un lado, estuvo sostenida en una retórica que reivindicaba la emancipación política del campesinado frente al régimen de opresión sostenido por la oligarquía terrateniente, que concentraba la propiedad de las tierras.¹² Pero los militares no se quedaron solo en el plano de las palabras, sino que pasaron a los hechos. Los operadores de la reforma llevaron a cabo una campaña agresiva de expropiaciones que abarcaron no solamente las ineficientes haciendas de la sierra (tildadas por muchos como rezagos feudales en pleno siglo XX), sino también los modernos complejos agroindustriales de la costa norte. El propósito —tomado del ideario de la Democracia Cristiana—

8 Comité Permanente de las Semanas Sociales del Perú, *Segunda Semana Social del Perú: La propiedad* (Lima, 1962).

9 Episcopado del Perú, “Política, deber cristiano”, 234.

10 Jeffrey Klaiber, *La Iglesia en el Perú: su historia social desde la Independencia*, 3.^a ed. (Lima: PUCP, 1996), 369.

11 La investigación sobre la reforma agraria del gobierno de Juan Velasco Alvarado es vastísima. Algunos trabajos fundamentales que han servido para reconstruir el contexto histórico son José Matos Mar, ed., *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú* (Lima: IEP, 1976); José Matos Mar y José Manuel Mejía, *La reforma agraria en el Perú*; Fernando Eguren, “La reforma agraria en el Perú”, *Debate Agrario*, no. 44 (2009): 63-100; Enrique Mayer, *Cuentos feos de la reforma agraria*, 2.^a ed. (Lima: IEP, 2017).

12 Este discurso político se popularizó a través de una cultura visual y estrategias de comunicación de masas, como demuestran Anna Cant, “Land for Those Who Work It’: A Visual Analysis of Agrarian Reform Posters in Velasco’s Peru”, *Journal of Latin American Studies* 44, no. 1 (2012): 1-37; Christabelle Roca Rey, *La propaganda visual durante el gobierno de Juan Velasco Alvarado (1968-1975)* (Lima: IEP; IFEA, 2016).

no era adjudicarles los terrenos liberados a productores individuales, sino, más bien, apostar por implementar modelos asociativos. Es decir, los beneficiarios no accedieron a una propiedad privada; fueron integrados como socios de empresas sociales o de comunidades campesinas.

A pesar de lo anterior, los gremios campesinos no siempre encontraron en la lógica del velasquismo una respuesta a sus reivindicaciones políticas. Concretamente, desde la propuesta del Gobierno, la comunidad campesina no tenía un lugar claro en el modelo de la cooperativa, lo que suscitó conflictos con este actor social, que se consideraba directamente afectado por el despojo de sus tierras por las grandes haciendas. Por ello, fue de gran relevancia el hecho de que el escenario político era proclive a promover la participación popular. De esa manera, se empoderó a los gremios y las comunidades del campo para ejercer un rol de negociación y propuesta con los funcionarios estatales. Si bien la reforma agraria vino “desde arriba”, en el fondo, fueron los campesinos quienes encontraron estrategias para dar forma a esta política estatal “desde abajo”, exigiendo la atención de sus expectativas y reclamos.¹³

En este escenario, el CIPCA nació para apoyar la implementación de la reforma agraria. La intuición estuvo en el jesuita francés Vicente Santuc (1936-2011). Habiendo desarrollado un interés por la misión en América Latina durante su formación, llegó al país en 1970, destinado a integrarse a un equipo internacional que debía formar un Instituto para las Poblaciones Autóctonas (IPPA). En tanto dicho proyecto no se concretó, se dedicó a explorar Chile y el Perú en la búsqueda de una misión que fuera compatible con las expectativas que lo habían traído al subcontinente. En esas idas y vueltas, y habiendo cursado una maestría en Sociología Agraria en La Sorbona de París, se sintió atraído por el proceso que estaba ocurriendo en el mundo rural del Perú de Velasco, por lo que optó por establecerse en él.

Después de haber dedicado un tiempo a examinar la implementación de la reforma en diferentes partes del país, Vicente Santuc notó que una de las debilidades de esta política estaba en que la ejecución había sido encargada a funcionarios tradicionales, carentes de una comprensión de la complejidad del problema agrario y sin voluntad de generar las transformaciones proyectadas.

13 María Luisa Burneo, “La reforma agraria desde abajo: luchas por la tierra, excooperativistas y parcelación entre los comuneros de Catacaos, Piura”, *Argumentos* 13, no. 2 (2019): 19-29; Anna Cant, “La singularidad de nuestro proceso: Los significados políticos de la reforma agraria peruana”, en *Las luchas sociales por la tierra en América Latina: Un análisis histórico, comparativo y global*, ed. Hanne Cottyn et al. (Lima: UNMSM, 2016), 69-72.

No obstante, su preocupación más fundamental era que el campesinado estaba “hundido en un analfabetismo y una ignorancia tales que se encontraba inhabilitado para asumir las responsabilidades que tanto la Ley como el momento histórico le asignaban”.¹⁴ En pocas palabras, la reforma le planteaba a los beneficiarios un “reto desproporcionado”, pues su condición histórica de sujetos oprimidos les obstaculizaba ser agentes del cambio en marcha.¹⁵ Por ello, el jesuita llegó a la conclusión de que “dicho proceso no podía tener éxito sin una formación del campesino beneficiario”.¹⁶

En consonancia con estas preocupaciones, Santuc elaboró una propuesta que presentó a los jesuitas Enrique Monteverde, Manuel Marzal y Eduardo Bastos, responsables del Centro de Investigación y Acción Social (CIAS-Perú). El planteamiento era realizar un programa de alfabetización y capacitación en gestión empresarial para dirigentes campesinos con el objetivo de que adquiriesen aptitudes y herramientas para ser protagonistas del proceso de reforma agraria. En tanto este proyecto era una experiencia inédita, al religioso francés le tomó tiempo convencer al Gobierno de la provincia peruana y realizar las gestiones para concretarlo. Por entonces, uno de los pocos organismos no gubernamentales era DESCO, que, en la persona de Federico Velarde, prestó asesoría para la elaboración de la propuesta y para la obtención de financiamiento por parte de MISEREOR, la obra episcopal de la Iglesia católica alemana para el desarrollo.¹⁷

Enrique Monteverde, SJ, contactó a Santuc con el Centro de Capacitación e Investigación para la Reforma Agraria (CENCIRA), dirigido entonces por el comandante Dante Castro. Esta institución y Pedro Aguilar, asesor del Ministerio de Agricultura, colaboraron en la selección de la región donde se iba a implementar el proyecto. La recomendación fue el departamento de Piura, cuyo predominante territorio costero estaba conformado por planicie desértica, y los fértiles valles del Chira y del Piura. Asimismo, contaba con zonas altas de sierra, cuyas tierras

14 Vicente Santuc, “Proyecto CIPCA (Piura, Perú). Presentación general del proyecto y análisis de algunas acciones” (ponencia, Seminario-Taller UNESCO, Lima, diciembre de 1980), 1.

15 En palabras de Vicente Santuc, SJ, “la reforma presentaba al campesino beneficiario, incrédulo, e impreparado un reto desproporcionado en cuanto asumir con éxito el desafío histórico que lo proyectaba sin etapas de transición, de una situación de siervo u obrero a la de nuevo empresario asociativo”. Vicente Santuc, “El CIPCA: De un grupo coyuntural a una institución estructural. Etapas y dinámicas de evaluación” (ponencia, Seminario Latinoamericano sobre Evaluación de la Acción Cultural, Piura, 2 de octubre de 1986), 3.

16 Carta de Vicente Santuc, 17 de setiembre de 1988.

17 José Arévalo y Amelia Hortensia, *El CIPCA desde la experiencia de Vicente Santuc* (Piura: CIPCA, 2012), 11.

son pobres y dependientes de la lluvia para la agricultura.¹⁸ Además de por su producción agrícola, Piura era conocido por ser un sitio de explotación petrolera. Los pozos de la Brea y Pariñas, ubicados en la provincia costeña de Talara, eran famosos no solo por su valor económico, sino por estar controlados por la empresa norteamericana International Petroleum Company. Una de las primeras acciones del gobierno de Velasco, el 9 de octubre de 1968, fue nacionalizar dicha compañía, que simbolizaba la dependencia del capitalismo extranjero.

Antes de detallar los orígenes del CIPCA, es clave presentar las particularidades de la reforma agraria en la costa norte. En esta región, el régimen de tenencia colectivo estaba relativamente debilitado debido a los latifundios azucareros y algodoneros que concentraron la tierra a expensas del despojo de pequeños productores y comunidades campesinas. Estas unidades productivas eran consideradas como los polos más capitalizados y modernos del agro peruano. Por tanto, en ellas, existían relaciones laborales capitalistas y trabajadores del campo asalariados. Tras la expropiación de los latifundios costeros, los operadores locales de la reforma registraron y definieron quiénes serían los beneficiarios. En tanto el modelo en esta región poseía una lógica empresarial, solo algunos alcanzaron a ser socios de las nuevas cooperativas (usualmente, los extrabajadores de la hacienda), ya que estas no tenían la capacidad económica de integrar a todos los elegibles. Tal situación generó fuertes tensiones entre los campesinos sin tierra y los socios de las cooperativas, como ocurrió en el caso de Piura, sobre el cual se hablará más adelante.¹⁹

En Piura, se reproducía la dinámica de concentración de la tierra y de los medios de producción en pocas manos. El caso más icónico era el de la familia Romero Onrubia, que poseía 103 991 hectáreas.²⁰ En el valle del Chira, por ejemplo, las grandes haciendas, usualmente bien mecanizadas y poseedoras de tierras de buen rendimiento, representaban el 79,9 % de la superficie regada,²¹ en contraste con las comunidades campesinas y los pequeños propietarios, que, en conjunto, sumaban el 20 %.²² Esta situación obligaba a los campesinos a vender

18 Respecto a la geografía piurana, ver Nicole Bernex y Bruno Revesz, *Atlas regional de Piura* (Piura: CIPCA, 1988).

19 María Luisa Burneo, “La reforma agraria desde abajo”.

20 Anna Cant, “Promoting the Revolution: SINAMOS in Three Different Regions of Peru”, en *The Peculiar Revolution: Rethinking the Peruvian Experiment, 1968-1975*, eds. Paulo Drinot y Carlos Aguirre (Texas: University of Texas Press, 2017), 218.

21 Se ubicaban principalmente en el centro de los valles.

22 Emma Rubín de Celis, *¿Qué piensa el campesino de la reforma agraria? Caso Piura* (Piura: CIPCA, 1978), 21.

su fuerza de trabajo, de manera permanente o temporal, a las grandes haciendas. Por tanto, una de las prioridades de la reforma agraria era incidir en este terreno, donde era notoria la desigualdad entre zonas con un marcado desarrollo capitalista y zonas excluidas de dicho modelo de desarrollo.²³ Sin embargo, el avance del programa gubernamental en el departamento fue lento. En 1970, solamente fue afectado uno de los grandes latifundios del valle del Chira y, hasta 1974, las acciones habían excluido a casi la totalidad de la sierra piurana.²⁴

Según el diagnóstico inicial de Vicente Santuc, en Piura, se entrecruzaban factores que podían facilitar el éxito del futuro centro social. En primera instancia, en los valles costeros de este departamento, las grandes y modernas haciendas orientadas al cultivo del algodón para exportación estaban en proceso de adjudicación a cooperativas campesinas. Las exhaciendas se estaban organizando jurídica y administrativamente según los modelos promovidos por el Gobierno en negociación con los gremios campesinos. Por otro lado, preexistían condiciones favorables para el proyecto, como relaciones laborales capitalistas y un mercado asegurado para la producción, que posibilitaban que la reforma agraria implementada allí alcanzara logros económicos y sociales. Además, el campesinado era hispanohablante, y contaba con la capacidad de organizarse y movilizarse (aunque sin estar tan politizado como el del sur andino), lo que debía facilitar el trabajo de promoción social.²⁵

Como apunta Anna Cant, Piura no contaba con una movilización política equiparable a la de otras regiones del país como Cusco, donde las tomas de tierra en la provincia de La Convención en 1962 habían generado los primeros ensayos de reforma agraria desde el Estado. El nivel de sindicalización entre los trabajadores de haciendas era bastante bajo, lo que sin duda ocasionó que un grueso del campesinado piurano careciera de los recursos políticos para enfrentar la lucha por la tierra y asimilar la reforma agraria.

El contexto socioeconómico piurano, con muy pocas excepciones, le había restringido posibilidades al activismo campesino y fue recién con la reforma agraria en marcha que este se potenció.²⁶ Progresivamente, las bases de las organizaciones del campo se fusionaron en la Federación Regional Agraria Piura-Tumbes (FRADEPT) y lograron articular la lucha por la implementación de la reforma en la costa del departamento. Es interesante anotar que sus órganos directivos

23 *Ibid.*, 11.

24 *Ibid.*

25 Vicente Santuc, "Proyecto CIPCA (Piura, Perú)", 1-2.

26 Anna Cant, "Promoting the Revolution", 224.

estaban conformados por comuneros con una larga historia de organización y luchas por la tierra, como el caso de la Comunidad Campesina San Juan Bautista de Catacaos o los sindicatos de trabajadores de las exhaciendas.²⁷

De hecho, para María Luisa Burneo, la Comunidad Campesina San Juan Bautista de Catacaos es un buen ejemplo de que la reforma agraria “más que ‘por decreto’, se implementó en muchos lugares —como Piura— sobre la base de un movimiento campesino y comunero anterior”.²⁸ Los militares no solo se encontraron con este antecedente, sino que se vieron desafiados por el mismo. El conflicto entre ambos actores estalló el 21 de febrero de 1972. Ante el retraso en la atención de sus reclamos, 2 000 miembros de la comunidad ocuparon alrededor de mil hectáreas de la Compañía Irrigadora S. A., con la cual estaban en litigio por la usurpación de sus tierras.²⁹

Desde entonces, la presión de dicha entidad social sobre el Gobierno aumentó, pues buscaba un modelo de gestión diferente al planteado por él. Lo que quería era que las tierras expropiadas revirtieran en favor del territorio comunal y que las cooperativas fueran integradas a la estructura de la comunidad agraria. De esa manera, los adjudicatarios se convertirían en “comuneros calificados” de Catacaos.³⁰ Es decir, no aceptó que se aplicara el modelo estándar de cooperativas agrarias de producción (CAP), sino que presionó por la formación de su propio modelo: las cooperativas comunales de producción (CCP). La diferencia radicaba en que, si bien se adoptaba el esquema de empresa asociativa, tanto el título de propiedad como la gestión estarían bajo control de la comunidad.³¹ La negociación fue exitosa.

Cuando oficialmente la reforma agraria llegó a Piura, el 24 de junio de 1973, las tierras afectadas fueron adjudicadas en la modalidad nueva de CCP para el valle del Bajo Piura, mientras que el modelo de CAP fue aplicado para los valles del Chira y el Alto Piura, donde las comunidades tenían menor presencia.³²

Para el año 1975, se le habían adjudicado 10 273 hectáreas a la Comunidad Campesina San Juan Bautista de Catacaos, bajo la forma de CCP, beneficiando a 2 046 trabajadores.³³ Esto la convirtió en la comunidad “más grande del

27 María Luisa Burneo, “La reforma agraria desde abajo”, 22.

28 *Ibíd.*, 20.

29 Anna Cant, “Promoting the Revolution”, 222.

30 María Luisa Burneo, “La reforma agraria desde abajo”, 20.

31 *Ibíd.*, 23.

32 Emma Rubín de Celis, *¿Qué piensa el campesino de la reforma agraria?*, 11-22.

33 María Luisa Burneo, “La reforma agraria desde abajo”, 25.

Perú”, según el CIPCA.³⁴ Su territorio se extendía a lo largo del valle del Bajo Piura abarcando cinco distritos y 49 anexos o caseríos. En total, poseía 92 671 hectáreas reconocidas legalmente. La gran mayoría de ellas (72 000 hectáreas) correspondían a tierra eriaza o desértica. La distribución de lo restante, que era fértil, estaba dividida en dos partes: 10 000 fueron asignadas directamente a la comunidad y las otras 10 000 a las CCP creadas por el Gobierno militar.

Según el censo hecho por el CIPCA en 1978, 70 000 personas habitaban en el territorio de la comunidad, entre las cuales 24 000 eran comuneros mayores de 18 años. No obstante, el escenario creado por la reforma agraria solo benefició a un 20 % de ellos, lo cual generó tensiones políticas y movilización campesina, tema que se analizará más adelante.³⁵

En medio de este convulsionado escenario, el CIPCA empezó a germinar como propuesta. Un equipo de jesuitas se incorporó al trabajo de campo del CENCIRA con el objetivo de explorar Piura, y de conocer qué organizaciones agrarias existían y cómo funcionaban. En sus memorias, Vicente Santuc afirma haber visitado prácticamente todo el departamento y encontrado una gran expectativa de parte de las diversas agrupaciones de campesinos.³⁶

Es importante decir que el equipo inicial del CIPCA estuvo influenciado por el programa educativo del Proyecto de Irrigación y Colonización de San Lorenzo, que funcionó entre 1962 y 1972. Dicha iniciativa para el medio rural fue diseñada y estuvo a cargo de Elsa Fung, egresada de la Universidad Católica y exmilitante de la Unión Nacional de Estudiantes Católicos. Estaba basada en una red de escuelas de distintos niveles educativos y modalidades, y tenía como propósito que la educación fuera un polo de desarrollo local. Para ello, la escuela era concebida como un espacio para pensar la realidad circundante y dar respuesta a los problemas.³⁷ Al ser una de las propuestas pioneras en el Perú en el ámbito de entender la educación como un agente de transformación social, el equipo del centro jesuita no solo se benefició de conocerla, sino que, adicionalmente, contrató a profesores que habían participado en ella.³⁸

34 Vicente Santuc, “Proyecto CIPCA (Piura, Perú)”, 3.

35 Muguero, Francisco, “Catacaos: una comunidad campesina en la Panamericana”, en *El sistema religioso del campesino bajopiurano*, de Manuel Marzal, 2.^a ed. (Piura: CIPCA, 1983), 81-82.

36 José Arévalo y Amelia Hortensia, *El CIPCA desde la experiencia de Vicente Santuc*, 12.

37 Elsa Fung, “Recordando una experiencia educativa: El Programa Experimental de Educación en San Lorenzo-Piura”, *Tarea*, no. 29 (1992): 26-33.

38 Juan Miguel Espinoza, “Entrevista a Juan Hernández, SJ” (Lima, 29 de enero de 2018).

La preparación del programa del CIPCA fue un proceso detenido y reflexionado que duró alrededor de un año y medio. Fue imprescindible partir de un diagnóstico que orientase el planteamiento de los cursos. Bajo esa perspectiva, entre junio y diciembre de 1972, el jesuita Edilberto Portugal, y los profesores Pedro Otero y Rolando Ojeda (provenientes de la experiencia de San Lorenzo) llevaron a cabo un proceso de inserción en la Cooperativa Cumbibira. Vivieron en el caserío participando de las tareas del campo y los ambientes de fiesta. Siguiendo el método de alfabetización de Paulo Freire, este equipo identificó 17 000 palabras usadas en el mundo campesino piurano, las cuales fueron codificadas en rubros temáticos, como familia, trabajo, religión, etc. De ese inmenso vocabulario, se escogieron diecisiete palabras para armar el primer curso de alfabetización. Es decir, el trabajo estuvo sustentado en una investigación participativa sobre las relaciones sociales y el universo cultural del campesinado piurano, que le permitió al equipo inicial de jesuitas “impregnarse de la tradición cultural y de las costumbres de la comunidad beneficiaria de la acción”.³⁹

Parte importante de la etapa exploratoria fue definir dónde establecer el centro. Tras evaluar varias alternativas, hacia fines de 1972, se eligió el local de la Cooperativa San Miguel, ubicado en este anexo del territorio de la Comunidad Campesina San Juan Bautista de Catacaos, cerca de la ciudad de Catacaos. El préstamo del local se formalizó en un convenio entre la comunidad, la cooperativa, el Ministerio de Agricultura y el recién instaurado CIPCA. El primer curso de alfabetización se dio el 5 de diciembre de 1972 en dicho recinto. Al optar por este establecimiento, los jesuitas se instalaron en el valle del Bajo Piura, cuyo territorio pertenecía en su casi totalidad a las comunidades campesinas de Castilla, Sechura y Catacaos. En esta zona, la reforma agraria había revertido la tendencia de “explotación privada” de las comunidades campesinas por parte de haciendas de desigual extensión y desarrollo tecnológico.⁴⁰

El conocimiento de la realidad regional permitió al equipo esclarecer su propuesta. Según Vicente Santuc, el objetivo era colaborar en la implementación de la reforma agraria en tanto este proceso era “un instrumento de justicia para el campo y de redefinición de lo que iba a ser la organización económica-productiva de la nación”.⁴¹ En la perspectiva del Gobierno militar, la meta económica implicaba empujar una industria nacional y hacer que los campesinos tuvieran acceso al mercado. No obstante, el acercamiento inicial de los jesuitas al mundo

39 Bruno Revesz, “CIPCA, 40 años aportando al desarrollo rural y regional en Piura”, 2.

40 Emma Rubín de Celis, *¿Qué piensa el campesino de la reforma agraria?*, 15.

41 José Arévalo y Amelia Hortensia, *El CIPCA desde la experiencia de Vicente Santuc*, 12.

campesino los hizo problematizar con quién se hacía y para qué se hacía la reforma agraria. Es decir, los hizo cuestionarse en qué medida estaba sirviendo para poner la tierra en manos de los campesinos.

Dicho acercamiento al agro hizo que los hijos de san Ignacio confirmaran la necesidad de “dar herramientas” a los campesinos. En 1972, el 33,5 % de los piuranos era analfabeta.⁴² En tanto el grueso de este grupo estaba en el campesinado, el jesuita español Juan Hernández señala que decidieron priorizar la alfabetización como medio de dignificación del campesino y “herramienta para poder llevar adelante la producción y cuestionarla”.⁴³ Asimismo, los esfuerzos de capacitación se concentraron en los socios de las cooperativas, que, si bien representaban apenas el 25 % de la población del campo, eran quienes tenían una necesidad más urgente de apropiarse de la reforma agraria. Eran beneficiarios directos de esta política gubernamental y, de acuerdo con la Ley, debían “asumir rotativamente los puestos de responsabilidad empresarial y productiva sin haberse beneficiado en ningún momento de la preparación requerida”.⁴⁴ Por tanto, para el éxito de la reforma, era fundamental que fueran capacitados con prontitud.

En esa línea, la intervención inicial del CIPCA se pensó en dos niveles de acción. El primero era dar a los campesinos analfabetos los elementos básicos de lectura y escritura que les permitieran comprender su realidad social y su rol como actores políticos. Un equipo itinerante daba los cursos de alfabetización por las mañanas en las cooperativas, donde los estudiantes aceptaban ceder dos horas de su jornada laboral para recibirlos. Asimismo, el trabajo se replicaba por las noches en los caseríos con pobladores que no eran parte de dichas asociaciones. El segundo nivel buscaba formar a los campesinos en herramientas de gestión empresarial que los facultasen para asumir puestos de responsabilidad en las cooperativas que afloraban como consecuencia de la reforma agraria. Para ello, la metodología consistía en cursos en modalidad de internado que duraban quince días. En ellos, participaban de veinticinco a treinta dirigentes de las nuevas empresas asociativas de los tres valles: Chira, Alto Piura y Bajo Piura. En ambos niveles, la apuesta estaba en que el campesinado estuviese preparado para apropiarse de la reforma y sacar un beneficio real.

En las dos líneas de trabajo referidas, además de la adquisición de conocimientos técnicos, se buscaba introducir a los dirigentes en una lectura común de la vida del campesinado, de su historia y del contexto actual. En

42 Anna Cant, “Promoting the Revolution”, 220.

43 Juan Miguel Espinoza, “Entrevista a Juan Hernández, SJ”.

44 Vicente Santuc, “Proyecto CIPCA (Piura, Perú)”, 4.

palabras de Vicente Santuc, se quería “diagnosticar el mal del campesino, darles las palabras para que ellos mismos puedan hacer ese diagnóstico”.⁴⁵ Con ese objetivo, se emplearon el enfoque de la educación popular y la metodología de la concientización de Paulo Freire, que, por esos años, se convirtió en un marco de referencia entre los círculos católicos involucrados con los sectores marginados.⁴⁶ Era un proceso pedagógico que, incorporando la “realidad vivencial del pueblo”, hacía de la alfabetización o la capacitación un instrumento de “concientización crítica” que les permitía interpretar esa realidad y ver alternativas a sus problemas. Para ello, a través del uso de sociodramas, teatro popular, títeres o narraciones con filminas, los talleres expresaban escenas de la vida rural piurana como una estrategia para despertar identificación y una participación más espontánea. El propósito era que los campesinos expresasen sus sentimientos y pensamientos sobre dicha realidad.⁴⁷

Particularmente, se aplicó esta pedagogía al análisis del proceso de producción agrícola y al rol que el campesinado ocupaba en él. A partir de analogías con la vida cotidiana, se intentaba introducir a una lectura de los problemas sociales que distinguiera entre las manifestaciones y las causas. Vicente Santuc ofrece un ejemplo de una de estas imágenes usadas para concientizar: un problema de hígado puede repercutir en dañar otras partes del cuerpo, pero, para solucionarlo, no es posible enfocarse en sanar sus repercusiones, sino que debe apuntarse al hígado.⁴⁸ De la misma manera, los campesinos pensaban que la razón de su pobreza radicaba en el proceso de producción del algodón sin comprender la complejidad del circuito económico completo. Al examinar y dar nombre a cada etapa, se entendían los distintos actores y sus roles, así como la desigualdad en el acceso a la riqueza producida. Varios participaban en el cultivo del algodón, pero, a la hora de la comercialización, ellos se quedaban con poco de la ganancia y gran parte de esta se iba hacia actores externos. Según Santuc, para muchos de los dirigentes, comprender esto era toda una “revelación”.⁴⁹

45 Hortensia Arriola y José Arévalo, *Historias CIPCA: Entrevistas* (Piura: CIPCA, 1987), 14.

46 Para apreciar cómo se comprendió la educación popular en la propuesta inicial del CIPCA, ver Vicente Santuc, “Proyecto CIPCA (Piura, Perú)”, 5-6; Muguero, Francisco, “CIPCA - Perú - Una experiencia de educación popular - alfabetización, matemáticas concientizadoras” (ponencia, Seminario de Apoyo Regional al Plan Nacional de Alfabetización y Educación Popular de Bolivia, La Paz, noviembre de 1983), 4-9.

47 Vicente Santuc, “Proyecto CIPCA (Piura, Perú)”, 10.

48 Hortensia Arriola y José Arévalo, *Historias CIPCA: Entrevistas*, 14-15.

49 *Ibíd.*, 15.

Parte de la dinámica de concientización era que los dirigentes se entendiesen como agentes de su propio destino. Por tanto, a través de la revisión de periódicos y de las experiencias de los campesinos, se trabajaba la noción de ideología, entendida como “las ideas que tenemos en la cabeza y que nos deforman la mirada de las cosas”.⁵⁰ De tal manera, se cuestionaban sentidos comunes incorporados por los trabajadores del agro que enfatizaban su supuesta inferioridad cultural y la imposibilidad de transformar su situación. Frases coloquiales (como “El pobre es pobre porque es ocioso”) eran empleadas para “desmontar la trampa ideológica” y producir otras expresiones alternativas que afirmasen las capacidades del campesinado.⁵¹

Para Vicente Santuc, el valor de estos programas de capacitación estuvo en generar espacios de encuentro entre dirigentes de distintas cooperativas, y en permitirles reconocer que sus problemas eran parecidos y que compartir sus experiencias los hacía más fuertes. De esta manera, el CIPCA contribuyó a la forja de una “conciencia regional del campesino”.⁵² Adicionalmente, la metodología aplicada promovió el desarrollo de capacidades, y la adquisición de herramientas para la gestión de la cooperativa y el liderazgo político. Los talleres no solo proporcionaban conocimientos técnicos, sino que principalmente introducían a una lectura crítica de la realidad y a un reconocimiento de la propia agencia sobre el entorno social. En esa perspectiva, Santuc siempre recordaba a un participante de los primeros cursos que le dijo que “el método de CIPCA es el método de la resurrección del espíritu del campesino”.⁵³

La evaluación del trabajo de los dos primeros años llevó a la decisión de cortar los cursos de alfabetización en 1974. Por un lado, el Ministerio de Educación lanzó su propio programa a nivel nacional y no tenía sentido competir. Por el otro, el equipo del CIPCA descubrió las limitaciones de alfabetizar a campesinos que no utilizaban la lectura y la escritura de manera cotidiana. La consecuencia de ello era que dichas habilidades se perdían rápidamente por la falta de contextos reales en que fuesen aplicadas. Más bien, en el trabajo de campo, descubrieron que la enseñanza de las matemáticas se planteaba como una necesidad cotidiana.⁵⁴

50 *Ibíd.*

51 *Ibíd.*

52 *Ibíd.*

53 *Ibíd.*, 14.

54 Francisco Muguero, “CIPCA - Perú - Una experiencia de educación popular”, 19-20.

En consonancia con lo anterior, iniciaron el programa Matemáticas Concientizadoras con los dirigentes de las cooperativas. En él, se asumía que el número no era un dato neutral, sino que adquiriría sentido dentro del tejido de las relaciones sociales del mundo campesino. En palabras de Santuc,

La suma, la resta, la multiplicación, la división se enseñaban a partir de los problemas de la vida diaria, la economía familiar, la economía de la cooperativa, la economía regional, de tal manera que el número venía a ser una herramienta para leer la sociedad.⁵⁵

Concretamente, los problemas matemáticos giraban en torno a dimensiones de la vida económica del campesinado, como costos de vida y salario, altos costos de producción, bajos costos de comercialización, y falta de acceso a industrialización.⁵⁶ Según constataron los promotores del CIPCA, este tipo de conocimientos no se perdía, pues era necesario para la vida cotidiana y la participación en los intercambios económicos.

Si bien el CIPCA surgió como un instrumento de apoyo a la reforma agraria promovida por el Gobierno militar, rápidamente despertó el recelo del Sistema Nacional de Movilización Social (SINAMOS). En tanto el discurso estatal enfatizaba la participación popular, esta oficina cumplía la función de entablar una comunicación con las organizaciones sociales de base. La tensión entre ella y la Iglesia comprometida con los sectores populares surgió porque se consideraba que el modo de proceder de la entidad gubernamental, en vez de promover la autonomía de las organizaciones, buscaba consolidar un apoyo al régimen militar.⁵⁷ Según Vicente Santuc, SINAMOS acusó varias veces al equipo del centro social jesuita de ejecutar “acciones contrarrevolucionarias” y, en repetidas veces, planificó clausurar el proyecto. Fue la intervención de monseñor Luis Bambarén, SJ, la que logró que el Gobierno no concretase esta acción.⁵⁸

Por otro lado, los militantes de partidos de izquierda, como Patria Roja, Vanguardia Revolucionaria o Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), particularmente activos en la Federación Departamental Campesina de Piura (FEDECAP), vieron inicialmente con hostilidad a los jesuitas. Su crítica se

55 Hortensia Arriola y José Arévalo, *Historias CIPCA: Entrevistas*, 18.

56 Francisco Muguero, “CIPCA - Perú - Una experiencia de educación popular”, 22-23.

57 Sobre las tensiones entre el Gobierno militar y la Iglesia peruana, ver Klaiber, *La Iglesia en el Perú*, 420-425.

58 Hortensia Arriola y José Arévalo, *Historias CIPCA: Entrevistas*, 16-17.

basaba en dos razones. En primera instancia, los tachaban de sinamistas o de agentes del Gobierno, pues la FEDECAP se oponía a la política agraria orientada hacia los modelos de empresas asociativas. Más bien, entre 1972 y 1975, había reivindicado y organizado la toma de tierras para los campesinos excluidos de la reforma en los valles del Chira y Alto Piura.⁵⁹ En segundo lugar, el prejuicio ideológico anticlerical de los militantes de izquierda los llevaba a desconfiar de los “curas”, que estaban etiquetados como aliados de la élite por dirigir uno de los colegios más prestigiosos del departamento. Se pensaba que, por más que estuvieran haciendo trabajo en favor de los campesinos, debían estar actuando en contra de su programa político y de lo que concebían como una auténtica revolución social. Sin embargo, conforme fueron conociendo a los religiosos de la Compañía, sus prejuicios se resquebrajaron. Varios de los militantes no solo comprendieron que no eran reaccionarios, sino que también reconocieron en el CIPCA un aliado digno de respeto.⁶⁰

Dicho todo esto, se puede resumir que la acción inicial del CIPCA se dio en un contexto adverso, debido a la polarización ideológica y a los intereses políticos en conflicto durante el velasquismo. Asimismo, ocurrió sin muchos recursos ni una perspectiva más allá de aportar a la implementación de la reforma agraria, aunque sí con mucha mística. Haciendo un balance de esta etapa, Vicente Santuc decía lo siguiente sobre el centro social:

No tenía casa propia, no tenía mayores herramientas ni mayores implementos, ni siquiera tenía proyecto propio. Apostaba al proyecto de la Reforma Agraria que se asumía como revolucionario para el campo y la ciudad. El grupo estaba unido por su voluntad de servir al campesinado para que el mismo sea capaz de formular su palabra, de tomar las decisiones pertinentes, de asumir su destino, de ocupar el espacio de poder que le corresponde. Al mismo tiempo, unía al grupo, la voluntad y la vigilancia de no suplir en ningún momento al campesino.⁶¹

59 En el caso del Chira, estas tomas fueron en San Francisco de Chocán, La Golondrina; y, en el caso del Alto Piura, dieron lugar a CAP como Luchadores 2 de Enero, Emiliano Huamantica, Sinforoso Benites e Hildebrando Castro Pozo. A partir de 1974, la FEDECAP se dividió en dos líneas políticas: una primera controlada por Vanguardia Revolucionaria (activa en el valle del Chira y el subvalle del Alto Piura) y una segunda dominada por Patria Roja y el MIR (focalizados en el Bajo Piura). Con este segundo grupo los jesuitas tuvieron mayor contacto en la etapa inicial del CIPCA. Emma Rubín de Celis, *¿Qué piensa el campesino de la reforma agraria?*, 30.

60 Juan Miguel Espinoza, “Entrevista a Juan Hernández, SJ”.

61 Vicente Santuc, “El CIPCA”, 6.

No obstante, la propuesta educativa se abrió camino, particularmente, en el nivel de capacitación de dirigentes de cooperativas, quienes adquirirían no solamente saberes técnicos y operativos, sino, principalmente, una comprensión de “su vida dentro de la empresa y dentro del marco económico-productivo regional y nacional”.⁶² En cálculos del CIPCA, se afirmaba que más del 50 % de dirigentes de cooperativas era egresado de sus cursos de capacitación.⁶³ A nivel de cifras de beneficiarios, hacia 1980, se calculaban los siguientes números de alumnos en los distintos programas: 1 453 en Alfabetización, 1 816 en Gestión Empresarial y 787 en Matemáticas.⁶⁴

Según los testigos de la etapa inicial, su éxito estuvo en la práctica permanente de evaluar la pertinencia social de los cursos. Cada noche, los profesores dedicaban dos horas para dimensionar la eficacia de los contenidos y las estrategias. Reflexionaban sobre si los estudiantes habían realmente comprendido, qué contenidos habían sido difíciles y qué alternativas se les ocurrían para optimizar su labor. En otras palabras, desde el inicio, el equipo del CIPCA definió una opción por la promoción del campesinado que implicaba escuchar sus voces para moldear su propuesta educativa a los intereses y los estilos de aprendizaje de los beneficiarios.

Es decir, la propuesta educativa del CIPCA se configuró en diálogo con la realidad y las expectativas del campesinado piurano a partir de una metodología que abarcaba los siguientes principios: “investigación participativa”; “inserción profunda en la realidad vivencial del pueblo”; identificación de las necesidades básicas en el contexto local, regional y nacional; la valoración y promoción del “conocimiento empírico del pueblo” y su agencia histórica; y el cultivo de una “relación horizontal” con el campesinado.⁶⁵ El análisis conjunto de la coyuntura política con el campesino fue una característica importante y uno de los sellos de la intervención del CIPCA. Este modo de proceder fue decisivo cuando el centro social tuvo que rediseñar su propuesta ante los cambios introducidos por la segunda fase del Gobierno militar y la crisis del modelo organizativo de la reforma agraria.

62 Vicente Santuc, “Proyecto CIPCA (Piura, Perú)”, 14.

63 *Ibíd.*

64 *Ibíd.*, 15.

65 *Ibíd.*, 5-6.

El desgaste de la reforma agraria y la consolidación del CIPCA (1976-1982)

Aunque circunscrito a apoyar la reforma agraria, el equipo de jesuitas y laicos del CIPCA fue permeable a las demandas del campesinado. En sus inicios, ofreció cursos de educación popular —tanto de alfabetización y matemáticas básicas como de herramientas de gestión de la organización— que buscaban desarrollar en los dirigentes la capacidad de leer críticamente su realidad. Posteriormente, la caída del general Velasco en 1975 y el inicio de la llamada segunda fase del gobierno militar implicaron un viraje en el proceso de la reforma y, por extensión, en el trabajo del centro social. El nuevo régimen del general Francisco Morales Bermúdez reemplazó la perspectiva autogestionaria y popular de dicha política por una lógica más centrada en la productividad. Como apreció Vicente Santuc, este cambio drástico implicó replantear la labor de una institución de educación popular concebida para respaldar la reforma agraria, pues “nos encontramos con que nuestro trabajo socio-educativo había perdido el asidero ideopolítico del lenguaje oficial”. De haber seguido manejando el mismo lenguaje y las mismas prácticas aplicadas durante el velasquismo, “se corría el riesgo de asentar una proyección peligrosamente disfuncional”.⁶⁶ El reto, por tanto, era mirar más allá del discurso estatal y de la acción favorable a la reforma agraria.

El giro institucional se concibió no solamente a partir del conocimiento de la nueva legislación agraria o del estudio de la realidad económica regional, sino incorporando la escucha de las expectativas y tensiones del campesinado piurano, que era el principal destinatario de la acción promocional del CIPCA. Asimismo, en un contexto convulsionado, la metodología de la investigación participativa y la inserción social permitieron reconocer demandas educativas nuevas de parte de los beneficiarios, y, por tanto, revisar las iniciativas de capacitación y promoción social. La evaluación de las prácticas de educación popular los llevó a descentrarse de la cooperativa (como planteaba el discurso estatal) y “diagnosticar al caserío como lugar donde se reflejan y viven en formas variadas las diferentes contradicciones del campo”.⁶⁷ De tal manera, entre 1976 y 1982, el CIPCA atravesó un periodo de expansión y clarificación de su trabajo al responder a estas nuevas necesidades.

A la caída de Velasco, el avance de la reforma agraria en la costa piurana se hacía sentir.⁶⁸ Según una investigación del CIPCA, para 1974, había 162

66 Vicente Santuc, “El CIPCA”, 5.

67 *Ibid.*

68 Para una visión general del avance de la reforma agraria, ver Elmer Arce Espinoza, *La reforma agraria en Piura: 1969-1977* (Lima: CEDEP, 1983).

empresas asociativas adjudicatarias de 409 324, 4275 hectáreas como área bruta, que beneficiaban a 21 253 familias.⁶⁹ Otras cifras de 1976 indicaban que existían 195 cooperativas que controlaban 88 775 hectáreas como área neta beneficiando a 18 727 familias, así como 20 136 unidades de pequeña y mediana propiedad que controlaban 43 466 hectáreas.⁷⁰

Los resultados económicos de los años 1973 y 1974 fueron promisorios para la mayoría de las empresas asociativas de Piura debido a la subida del precio del algodón en el mercado internacional. Sin embargo, a fines de 1975, los impactos de la crisis económica global y nacional alcanzaron al agro piurano, que dependía del mercado externo. La necesidad de rentabilizar el capital llevó al Estado a tomar control de la comercialización del algodón, que era un cuello de botella importante, y grabar con mayores impuestos los productos de exportación. Todo esto puso en una situación frágil la economía de las cooperativas. Algunas se vieron imposibilitadas para pagar a sus socios o tuvieron que reducir severamente los salarios. El Gobierno intervino varias cooperativas, pero no resolvió los problemas.⁷¹

El deterioro vino también por los cambios en el régimen militar tras la caída del general Velasco. Durante la presidencia del general Francisco Morales Bermúdez, la reforma agraria se desaceleró y dejó de ser una prioridad nacional. Como se mencionó anteriormente, el Estado abandonó paulatinamente el modelo de las cooperativas como iniciativas de autogestión y participación colectiva, y transitó hacia una mirada restringida a la productividad sobre la base de la propiedad individual. Como afirmaba el jesuita Bruno Revesz, ante la crisis financiera, “la consolidación de estas cooperativas campesinas hubiera necesitado de un régimen de protección económica y de una vigorosa política de promoción y apoyo”, particularmente porque, a diferencia de los antiguos hacendados, los productores campesinos no accedían a créditos adecuados ni oportunos, ni contaban con capital propio para reflotar sus empresas. Al contrario, las habían recibido descapitalizadas y no se implementó un programa de inversiones o capitalización.⁷² Aunado a ello, el Gobierno las golpeó severamente al derogar

69 Emma Rubín de Celis, *Las CAPS de Piura y sus contradicciones* (Piura: CIPCA, 1977).

70 Dirección del Proyecto Especial Chira-Piura, “Borrador del Informe Final Diagnóstico Económico-Social”, 1976, vol. 5, cuadro no. 1, citado por Emma Rubín de Celis, *¿Qué piensa el campesino de la reforma agraria?*, 25.

71 Emma Rubín de Celis, *¿Qué piensa el campesino de la reforma agraria?*, 161-162.

72 Bruno Revesz, “Presentación”, en *Piura: Las parcelaciones, un asunto candente* (Piura: CIPCA, 1984), 8.

beneficios tributarios del régimen cooperativista sin ninguna estrategia de acompañamiento que les permitiera pasar a otro régimen de manera ordenada y progresiva. Asimismo, estableció un sistema rígido de precios que subsidiaba a los agroindustriales y el consumo urbano en detrimento del productor agrario.⁷³ De esa manera, las cooperativas perdieron una serie de condiciones que necesitaban para sobrevivir en medio de la crisis.

Como consecuencia de lo anterior, el campesinado piurano se movilizó, junto a otros gremios de trabajadores a nivel nacional, a través de los paros generales de 1977 y 1978. Sin embargo, la poca voluntad de negociación del Gobierno y su frágil situación financiera condenaron a las cooperativas a perder su autonomía y a ver sus bases sociales fragmentadas. El sueño de que el campesino, beneficiario de la reforma agraria, sostuviera la gestión de este tipo de organización se empezó a diluir.

Este nuevo escenario le colocó varias limitaciones al trabajo del CIPCA. La crisis desplazó la importancia de cursos en modalidad de internado, ya que los dirigentes tenían otras prioridades que se veían como más urgentes que la capacitación. Por tanto, era imposible sostener la estrategia de intervención. Ante condiciones económicas duras para las cooperativas y la respuesta del Gobierno, el centro social necesitaba reorientar su labor hacia un enfoque más productivista sin abandonar la parte organizativa, el fortalecimiento de los actores de campo ni la educación popular. Esto llevó a plantear la interrogante sobre hacia dónde debía girar su trabajo educativo. En este discernimiento institucional, la clave estuvo en no perder al campesinado como destinatario de sus acciones.

El desmantelamiento del SINAMOS durante el gobierno de Morales Bermúdez concedió al CIPCA la ventaja de contar con un mayor margen de acción. Por tal motivo, el centro social se planteó complementar sus cursos de educación popular con intervenciones directas en las demandas de los trabajadores del agro. El movimiento político campesino en Piura, catapultado por la implementación de la reforma agraria, despertó entre los jesuitas y promotores laicos la inquietud sobre cómo aportar de manera más tangible.

El vínculo con la Comunidad Campesina San Juan Bautista de Catacaos fue el terreno en el cual se ensayó el nuevo tipo de acciones del centro social. Hacia 1978, el CIPCA la asesoró en el diseño y ejecución de un censo comunal, cuya metodología involucró a los campesinos en el levantamiento y procesamiento de datos. Tal experiencia dotó a la comunidad de “un conjunto de información que le permitía definir planes de trabajo para adelante” y la llevó a plantear un “programa

73 Ibid.

de reorganización administrativa”.⁷⁴ Asimismo, el CIPCA ayudó a canalizar el financiamiento de la cooperación extranjera para habilitar las tierras de algunas unidades comunales de producción (UCP), que tendían a ser de menor calidad y a contar con menor conexión a los sistemas de riego.⁷⁵

De acuerdo con el diagnóstico del CIPCA, los cambios en la política agraria durante el régimen de Morales Bermúdez suprimieron el rol del campesinado en la gestión, pero este no perdió protagonismo en la producción. Por tanto, el centro social consideró que su reposicionamiento debía concentrarse en tecnificar a los trabajadores del agro para que estuviesen en condiciones de manejar mejor su ocupación. Es decir, el nuevo contexto planteaba que “ya no se trataba de servir e implementar exclusivamente dimensiones de la conciencia ideopolítica de un actor social recién constituido, sino de servir una capacidad operacional productiva”.⁷⁶ En esta línea, se optó por implementar equipos de capacitación técnica, que ofrecían programas a los campesinos en sus propias zonas de trabajo. Destacaron los cursos de técnicas agrarias, en los cuales se abarcaban temas como análisis de suelos, fertilización, control de plagas, y optimización de cultivos como algodón, maíz y arroz.

En 1979, se integró al CIPCA el Instituto de Mecánica Agrícola Ignacio de Loyola (IMAIL), fundado en 1964 por Luis Bambarén, SJ, como centro de formación técnica dependiente del Colegio San Ignacio de Loyola. Su objetivo era proveer al agro de Piura de técnicos en maquinaria agrícola, necesarios para el manejo, gestión y mantenimiento de los equipos de mecanización agrícola (maestría). Por tanto, ofrecía cursos de mecánica, soldadura y electricidad. Con la llegada de la reforma agraria, había ofrecido capacitación técnica a los integrantes de maestría de las cooperativas, y había caminado en paralelo al trabajo del CIPCA hasta que la convergencia de intereses los condujo a un trabajo

74 Hortensia Arriola y José Arévalo, *Historias CIPCA: Entrevistas*, 26.

75 Como fue anotado previamente, la comunidad formó las UCP para incorporar al grueso de comuneros que no pudieron ser integrados como socios de cooperativas. La propuesta era constituir una forma de propiedad común para ellos que estuviera localizada en los márgenes de las tierras cultivadas por las exhaciendas y cooperativas. La dificultad estaba en que la calidad de dichos predios era notablemente inferior a la de los terrenos de las cooperativas comunales de producción (CCP), que estaban bien conectados a los sistemas de irrigación. Ver Bruno Revesz, “Catacaos: Una comunidad en la modernidad”, *Debate Agrario*, no. 14 (1992): 75-105; María Luisa Burneo, “Dynamiques communales et redéfinitions des identités Catacaos, une communauté paysanne de la côte Péruvienne” (tesis de maestría, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2002); Alejandro Diez, “Gobierno comunal: entre la propiedad y el control territorial. El caso de la Comunidad de Catacaos”, en *SEPLA XIV Perú: El problema agrario en debate*, ed. Raúl Ascencio, Fernando Eguren y Manuel Ruiz (Lima: SEPIA, 2012), 115-148.

76 Vicente Santuc, “El CIPCA”, 5.

mancomunado. Cabe mencionar que, en el marco de la reforma educativa de 1972, que abrió la modalidad de educación básica laboral, el IMAIL se había convertido en el primer Centro No Estatal de Capacitación para el Empleo (CENECAPE) del Perú.⁷⁷ En convenio con el Ministerio de Educación, el CENECAPE Loyola fue una plataforma para dar certificados de calificación profesional extraordinaria en educación laboral básica, y en técnicas mecánicas y agrarias. Además, ofrecía la oportunidad a campesinos adultos de culminar su primaria en un régimen no escolarizado y, por tanto, más flexible.

Al incursionar en la dimensión técnico-productiva, el CIPCA revisó su política de no proveer ayuda material o de servicios al campesinado. En la etapa inicial, como reflexionaba Vicente Santuc, esta opción se había planteado para evitar caer en los “peligros” del asistencialismo y el paternalismo, así como para evitar que “la introducción de proyectos especiales de inversión física o de ayuda social conlleve no solo una deformación de la imagen institucional sino nos lleven a renunciar a la dimensión socioeducativa que nos define”.⁷⁸ Sin embargo, la situación de descapitalización de las cooperativas hizo que sus integrantes acudieran al centro social para pedir apoyos económicos. En otras palabras, el contexto de crisis del agro, el retiro progresivo del Gobierno en la promoción y extensión agropecuaria, y las clamorosas demandas de los campesinos llevaron al CIPCA a “intervenir en lo que es la producción de manera más directa a través de la realización de proyectos de desarrollo”.⁷⁹ La comunidad de Miramar en el valle del Bajo Chira fue la primera beneficiada al trabajarse con ella un programa de recuperación de suelos, que luego se extendió a Chato Chico y Chato Grande.

Para mantenerse fiel a su vocación como institución de educación popular, el CIPCA consideró que los proyectos de desarrollo debían verse como procesos socioeducativos. Por ello, el campesinado debía participar en su formulación y ejecución. Asimismo, cada proyecto era acompañado de un trabajo de capacitación para que los beneficiarios estuvieran en condiciones de conducir los nuevos instrumentos de producción y gestión.⁸⁰ De esta manera, los cursos en técnicas agrarias, mecánicas y de gestión se articulaban con el área de los proyectos de intervención directa. Sin embargo, como ocurrió en el caso de Miramar, la debilidad de la organización de las cooperativas produjo dificultades al momento de hacerse cargo de los instrumentos de producción, contruidos con el financiamiento del centro social.

77 Juan Miguel Espinoza, “Entrevista a Juan Cuquerella, SJ” (Jaén, 6 de mayo de 2018).

78 Vicente Santuc, “El CIPCA”, 11.

79 Hortensia Arriola y José Arévalo, *Historias CIPCA: Entrevistas*, 20.

80 Vicente Santuc, “El CIPCA”, 11.

Nuevos flancos de acción implicaron cambios en el equipo del CIPCA. Inicialmente, estaba formado por jesuitas, educadores y sociólogos. Posteriormente, en la nueva etapa, se integraron ingenieros agrónomos para hacerse cargo de los proyectos de desarrollo productivo y las capacitaciones técnicas. La apuesta fue cultivar una mirada multidisciplinaria del hecho agrario y del mundo campesino, de manera que las intervenciones fueran eficaces e integrales. De hecho, los cursos de técnicas agrarias y mecánicas se llevaban a cabo bajo los principios pedagógicos y metodológicos de la educación popular.⁸¹ Se trataba de acciones orientadas a promover una concientización y no solamente proporcionar saberes técnicos. Por otro lado, de un equipo de alrededor de veinticinco personas, se saltó a uno conformado por más de cincuenta, lo cual supuso un reto a nivel de gestión organizacional.⁸² Por tanto, el periodo posterior a 1976 se caracterizó por una “dinámica de asentamiento institucional” que permitió un trabajo más profesional.⁸³

El crecimiento fue posible gracias al acceso a fuentes de financiamiento provenientes de agencias católicas de cooperación internacional, como la alemana Misereor, la holandesa Cebemo o la francesa Secours Catholique.⁸⁴ De igual forma, se tejieron relaciones con instituciones locales, como el Ministerio de Agricultura y el Proyecto de Irrigación Chira-Piura, para asegurar que las acciones de promoción del CIPCA estuvieran alineadas con las proyecciones del Estado. Asimismo, un convenio con la Universidad Nacional de Piura permitió un intercambio a nivel de investigación y contar con docentes universitarios en los cursos de técnicas agrarias.⁸⁵

La investigación del mundo agrario y campesino fue otro campo en el que el CIPCA incursionó durante esta etapa. Hacia 1976, logró obtener un financiamiento que le permitió contar con investigadores a tiempo completo, entre ellos, el jesuita Bruno Revesz, la trabajadora social Emma Rubín de Celis y el sociólogo José Bazo.⁸⁶ Si bien la investigación participativa había sido parte de la metodología de trabajo, tal como lo demuestran las acciones conjuntas con la comunidad de Catacaos, la formación de un equipo propio para esta actividad significó poder ir más a fondo en la comprensión de la realidad. Los investigadores

81 Vicente Santuc, “Proyecto CIPCA (Piura, Perú)”, 14.

82 Hortensia Arriola y José Arévalo, *Historias CIPCA: Entrevistas*, 27.

83 Vicente Santuc, “El CIPCA”, 11-17.

84 Vicente Santuc, “Proyecto CIPCA (Piura, Perú)”, 15.

85 *Ibíd.*

86 Hortensia Arriola y José Arévalo, *Historias CIPCA: Entrevistas*, 25.

estaban dedicados exclusivamente a la producción de conocimiento, aunque sin perder de vista el enfoque de educación popular ni el contacto con el campesinado.

La profesionalización de la investigación en el CIPCA tuvo como fruto publicaciones relevantes para el desarrollo rural regional. Las primeras estuvieron dedicadas a los impactos de la reforma agraria en Piura. Emma Rubín de Celis fue la autora de dos trabajos fundamentales sobre el tema. En 1977, apareció el primero, que ofreció una visión de conjunto sobre los aciertos, dificultades y fracasos del modelo de las cooperativas en el departamento.⁸⁷ En él, la autora argumentaba que la reorganización de las antiguas haciendas según el modelo de empresas asociativas con participación de los trabajadores y un rol determinante del Estado produjo cambios a nivel de las relaciones sociales de producción y de la relación capital-trabajo. Estas transformaciones, sin embargo, preservaban una situación de explotación del campesinado cuya expresión más notoria era la continuidad de grandes grupos de trabajadores en condiciones de eventualidad. Un año después, apareció un siguiente estudio de Rubín, en el cual analizaba el impacto de la reforma agraria en la conciencia política de los campesinos beneficiados y de aquellos excluidos por dicho programa.⁸⁸ Los hallazgos la llevaron a concluir que

El campesinado piurano, como la casi totalidad del campesinado peruano, vive las determinaciones impuestas por el capitalismo, tanto como las determinaciones de formas de producir no capitalistas que perduran y se reproducen en el mismo desarrollo del modo capitalista. Esta doble pertenencia explicaría el que el campesinado siga soportando una explotación cada vez más intolerable.⁸⁹

El tono de los trabajos de Emma Rubín permite identificar que la investigación especializada del CIPCA nutría el proyecto de empoderamiento de los trabajadores del campo piurano. Su objetivo era dotar al campesinado de un conocimiento que respaldase sus reivindicaciones y lo orientase en su acción política, pero también repercutía en el propio discernimiento institucional del centro social. Las investigaciones mencionadas fueron instrumentos para ver “con más lucidez no solo las limitaciones sino también las trampas de la reforma agraria”, pues, más allá de las cooperativas y del campesinado beneficiario de la

87 Emma Rubín de Celis, *Las CAPs de Piura*.

88 Emma Rubín de Celis, *¿Qué piensa el campesino de la reforma agraria?*

89 *Ibid.*, 164.

redistribución de los terrenos, había otras dinámicas sociales y formas variadas de tenencia de la tierra.⁹⁰

En la perspectiva de un conocimiento relevante para la promoción social y política, otro trabajo emblemático fue el que Bruno Revesz, SJ, ejecutó como parte de su rol de asesor de la FRADEPT. Tenía como tema la comercialización del algodón, proceso que estaba en manos del Gobierno central desde 1974 y había sido motivo de disputas entre los actores involucrados. La dificultad de llegar a un consenso radicaba en la diversidad de grupos participantes (productores, intermediarios, desmotadoras, industriales, exportadores y el Estado), cada uno con intereses distintos. A ello se sumaba la complejidad del tema que superponía procesos de alcance regional, nacional e internacional. El mérito de Revesz fue recopilar información desconocida y explicar en un relato comprensible las dinámicas complejas detrás de dicho proceso. La publicación del trabajo, en 1982, confirmó la “subordinación técnica y financiera del productor campesino”, que era históricamente el actor más perjudicado.⁹¹ Los resultados le permitieron a la FRADEPT comprender el funcionamiento del ciclo de comercialización. De esta manera, su “grito de reclamo” contó con un sustento empírico, que le permitió sentarse a negociar con la empresa estatal a cargo de la exportación de la materia prima en cuestión.⁹²

Una segunda línea de investigación fueron la cultura y los modos de relación social de los hombres y mujeres del campo. El CIPCA consideraba fundamental sintonizar con estos factores para construir un vínculo de confianza y plantear iniciativas de educación popular pertinentes. Por ello, se alentó el estudio del antropólogo Manuel Marzal, SJ, sobre el sistema religioso del valle del Bajo Piura.⁹³ Quizás por su condición eclesial, los jesuitas del centro captaron que la religión era un elemento de cohesión del tejido social del campo y de organización popular a través de las cofradías y las fiestas patronales.⁹⁴ Otro de los textos publicados por el centro era uno de Artemio Urbina en el cual se reflexionaba sobre la idiosincrasia campesina y el tipo de organización social que articulaba.⁹⁵

90 Vicente Santuc, “El CIPCA”, 11.

91 Bruno Revesz, *Estado, algodón y productores agrarios* (Piura: CIPCA, 1982), 15-33.

92 Hortensia Arriola y José Arévalo, *Historias CIPCA: Entrevistas*, 27.

93 Manuel Marzal, “El sistema religioso del campesino bajopiurano”, *Revista Teológica Limense* 7, no. 3 (1973): 377-422; Manuel Marzal, *Estudios sobre religión campesina* (Lima: PUCP, 1977); Manuel Marzal, *El sistema religioso del campesino bajopiurano*, 2.^a ed. (Piura: CIPCA, 1983).

94 Bruno Revesz, “Lo religioso y la práctica popular”, en *El sistema religioso del campesino bajopiurano*, ed. Manuel Marzal, 2.^a ed. (Piura: CIPCA, 1983), 5-12.

95 Artemio Urbina, *Idiosincrasia campesina y organización* (Piura: CIPCA, 1981).

Por su parte, José Bazo exploró las relaciones sociales no capitalistas en el agro y los condicionamientos del proceso productivo del algodón en la conciencia campesina.⁹⁶

La reconstrucción de la historia del campo de Piura fue parte del trabajo de investigación, pues estaba directamente relacionada con cultivar la conciencia histórica y la agencia política de sus trabajadores. El jesuita Francisco Muguero hizo una primera síntesis histórica de la comunidad de Catacaos, pero más relevante aun fue la versión elaborada por el dirigente y comunero Jacobo Cruz Villegas.⁹⁷ En los siguientes años, este conocimiento sería empleado en la labor de promoción social como instrumento de concientización y autovaloración, como dan cuenta varios folletos editados por el CIPCA para el trabajo con comunidades campesinas.⁹⁸

El retorno a la democracia y la elección de Fernando Belaúnde Terry para un segundo periodo de gobierno significaron un nuevo golpe para el modelo de empresas asociativas que la reforma agraria había promovido hasta 1976. En noviembre de 1980, la nueva Ley de Promoción y Desarrollo Agrario (D. L. N° 02), y su reglamento aprobado con el D. S. N° 147-81-AG propusieron un modelo centrado en cooperativas de servicios de pequeños propietarios. Bajo este régimen, se alentaba que las cooperativas formadas durante la reforma agraria se reestructurasen y se parcelaran los terrenos comunes entre los socios, de manera que se convirtieran en propietarios directos de la tierra.⁹⁹ En pocas palabras, la nueva orientación de la política agraria desmantelaba el antiguo sistema de propiedad asociativa. Ello ocurrió durante un periodo de sequía que endeudó a las cooperativas. Como se verá más adelante, su situación se agravó con la llegada del fenómeno El Niño en 1983.

El CIPCA asumió una postura ante la cuestión de las parcelaciones. La calificó como un abandono del Estado a las cooperativas, que ya estaban bastante golpeadas por la crisis económica y las medidas dadas por Morales Bermúdez. Desde su mirada, el modelo planteado por el gobierno de Belaúnde no comprendía cabalmente los legados de la reforma agraria ni representaba un beneficio claro

96 José Bazo, *Aspectos ecológicos. Relaciones sociales no capitalistas en el Bajo Piura* (Piura: CIPCA, 1978); José Bazo, *Procesos de producción y condicionamientos de la conciencia de los trabajadores* (Piura: CIPCA, 1978).

97 Jacobo Cruz Villegas, *Catac Ccaos: origen y evolución histórica de Catacaos* (Piura: CIPCA, 1982); Muguero, Francisco, "Catacaos".

98 CIPCA, "Conozcamos a nuestra comunidad San Juan de Catacaos", 1979.

99 Bruno Revez, "Presentación", 8.

para los trabajadores del campo. Por ello, aparecieron varias publicaciones bajo el sello editorial del centro social que reflexionaban en esta perspectiva.¹⁰⁰ Asimismo, la institución estuvo comprometida en articular una respuesta desde las organizaciones de trabajadores del agro, como lo evidencia el hecho de que auspició la publicación de un escrito de Jorge Arévalo, dirigente campesino del Alto Piura y miembro de la FRADEPT. En este, alertaba sobre las limitaciones de la nueva política agraria.¹⁰¹ La presentación del texto estaba firmada por Bruno Revesz, investigador del CIPCA, quien suscribía con estas palabras la tesis del autor: “La erosión de las unidades productivas no es un progreso sino un retroceso”, debido a que “propiedad asociativa y trabajo asociativo corresponden a las tradiciones de solidaridad y de articulación del campo”.¹⁰² Al excluir la dimensión comunal y apostar por una lógica individualista, se estaba planteando un modelo que no recogía la idiosincrasia ni el estilo del trabajo agrícola. Más bien, fragmentaba la organización campesina, ponía en riesgo la supervivencia de las familias y colocaba en el tapete la posibilidad de una reconcentración de la tierra en manos de unos pocos.

Entre las tesis de Arévalo, figuraba el cuestionamiento del discurso estatal cuyo planteamiento era: “Los culpables del fracaso de las cooperativas son los propios trabajadores; sin que esto último que afirmamos signifique que no tienen alguna responsabilidad”.¹⁰³ El Estado debía reconocer sus responsabilidades y escuchar a las organizaciones campesinas para encontrar nuevas formas asociativas que les fueran eficaces. El autor no negaba las limitaciones del modelo velasquista, pero argumentaba que la transición a formas de trabajo individualistas tendría un efecto perjudicial para los campesinos, porque no tenían ni la cantidad de tierra ni el capital suficiente para convertirse en pequeños propietarios prósperos. La propuesta manifestada en el texto consistía en un trabajo desde las bases en el cual se pensarán soluciones para cada valle considerando sus propias características territoriales, dinámicas socioprodutivas y problemáticas socioeconómicas, pero buscando una nueva asociatividad.

Años después, Vicente Santuc reconoció que la defensa del régimen asociativo limitó al CIPCA en su respuesta a la política agraria de Belaúnde. En sus palabras,

100 Xavier Albó, *¿Bodas de plata? O réquiem por una reforma agraria* (Piura: CIPCA, 1979); Manuel Lajo, *Alternativa agraria y alimentaria: diagnóstico y propuesta para el Perú* (Piura: CIPCA, 1982); Christian Deverre, *Reforma agraria como proceso social: análisis y perspectivas* (Piura: CIPCA, 1984).

101 Jorge Arévalo, *Piura: las parcelaciones un asunto candente* (Piura: CIPCA, 1984).

102 Revesz, “Presentación”, 9.

103 Jorge Arévalo, *Piura: las parcelaciones un asunto candente*, 14.

“nosotros en aquel entonces estábamos muy pegados a lo que era la reforma agraria. No estábamos en condiciones de plantear modelos de gestión alternativos”.¹⁰⁴ Y esta resistencia, en parte, se debía a que las parcelaciones desmoronaban la propuesta del centro social, que estaba centrada en la cooperativa. Por tanto, el contexto exigió repensar el modelo de trabajo y reorganizar la institución. Pero, antes de plantear esa discusión, otro acontecimiento requiere nuestra atención: el fenómeno del Niño de 1983 y su catastrófico impacto en Piura y en el país. Este no solo agravó la situación del modelo cooperativo, sino que llevó al CIPCA a una nueva etapa de su trayectoria institucional.

Expansión en un escenario de crisis: del espacio rural a pensar la región (1983-1990)

Cuando, en diciembre de 1982, empezó a llover en una intensidad superior a la regular, no se avizoraba que era el preludio de seis meses de precipitaciones que devastarían la costa norte del Perú. Según el ingeniero Ramón Mugica, entre 1956 y mediados de 1982, llovieron en promedio anual 45,8 milímetros, mientras que tan solo en los siguientes siete meses llovieron 2 411 milímetros, que era más de cincuenta veces el promedio de los anteriores veintiséis años.¹⁰⁵ Era el retorno del fenómeno El Niño, cuyos últimos episodios registrados se remontaban a 1925.

De acuerdo con el Instituto Nacional de Planificación, a nivel nacional, los daños ascendían a 113 000 hectáreas de tierras agrícolas afectadas, 1 685 kilómetros de carreteras destruidas y 15 245 viviendas dañadas.¹⁰⁶ En el departamento de Piura, la agricultura colapsó. Para mayo de 1983, solo sobrevivía el 24 % de las 20 181 hectáreas cultivadas de algodón. Más grave aun era que, de las 111 974 hectáreas programadas para cultivar, solo se logró instalar un 53 % (59 740 hectáreas), y, de la superficie que llegó a sembrarse, se perdió más del 40 %.¹⁰⁷

El departamento fue declarado en emergencia, pues al desastre natural se agregó una crisis sanitaria profunda. Las aguas estancadas se convirtieron en focos infecciosos de enfermedades como tifoidea, hepatitis, infecciones intestinales,

104 Hortensia Arriola y José Arévalo, *Historias CIPCA: Entrevistas*, 21.

105 *El Comercio*, 7 de octubre de 1983. Para ampliar la información, ver Ramón Mugica, *El fenómeno de El Niño* (Piura: Universidad de Piura, 1984).

106 Instituto Nacional de Planificación, “Programa integral de rehabilitación y reconstrucción de las zonas afectadas por los desastres de la naturaleza. Volumen I: Diagnóstico”. 1983.

107 Eduardo Franco Temple, “El Fenómeno El Niño en Piura: ciencia, historia y sociedad”, en *Los desastres sí avisan: Estudios de vulnerabilidad y mitigación*, ed. Juvenal Medina y Rocío Romero, vol. 2 (Lima: ITDG, 1992), 34-35.

sarampión, varicela y gripe. La desnutrición y las deficiencias del sistema de salud agravaron el problema. Si la tasa de mortalidad entre enero y marzo de 1981 era de 555 fallecidos, para el mismo periodo de 1983, ascendía a 1 188, un aumento del 43,72 %.¹⁰⁸ Este escenario apocalíptico hizo que Bruno Revesz, SJ, apelase a la imagen del castigo para analizar los impactos del fenómeno El Niño en Piura.¹⁰⁹

La debilidad del aparato estatal en la región hizo que las ONG entraran a tallar en la respuesta ante la emergencia, siendo estas las canalizadoras de asistencia humanitaria y soporte técnico para la reconstrucción. El CIPCA se sumó a estos esfuerzos empleando su conocimiento del terreno rural y sus vínculos con las organizaciones del campesinado. Este tipo de labor, surgido de improviso, demostró que la institución había desarrollado capacidades y conocimientos cuyo alcance iba más allá de su acción directa en las zonas donde trabajaba. Se convirtió en un capital que podía incidir en favor del conjunto de la sociedad y la política en Piura. Por tanto, la respuesta ante el fenómeno El Niño de 1983 fue un aliciente para comenzar a pensar en este centro como un “actor social regional” que interactuase con el Estado y la sociedad civil en favor del bien común.¹¹⁰

La crisis de 1983 suscitó un nuevo proceso de evaluación interna para dimensionar los impactos de la coyuntura en el accionar del CIPCA y en su conciencia institucional. Según Vicente Santuc, SJ, las desastrosas lluvias

Manifestaron la debilidad del aparato productivo, la inconsistencia e inconciencia de muchas estructuras estatales y la odiosa tendencia del hombre de aprovecharse y enriquecerse a costa del dolor y de la muerte; pero fue la oportunidad del surgimiento de nuevas fuerzas y organizaciones populares.¹¹¹

Como se explicará a continuación, tales aprendizajes (o constataciones de lo ya sabido) llevaron a afinar las líneas de trabajo productivo y de investigación del centro social, así como a abrir otras nuevas relacionadas con la supervivencia ante las graves consecuencias del fenómeno climático.

108 *Ibid.*, 35-36.

109 Bruno Revesz, “Los castigos de Piura”, *Quehacer*, no. 22 (1983): 42-45.

110 Vicente Santuc, “El CIPCA”, 20.

111 *Ibid.*, 18.

En el plano del trabajo productivo, el desastre de 1983 reforzó la necesidad de redireccionar la proyección del CIPCA hacia el agro. El Estado, desde 1980, había retirado progresivamente su apoyo a las cooperativas campesinas y apostaba por su desintegración en unidades de pequeños productores. En Piura, el proceso fue contenido por el fenómeno El Niño. Sus hondos impactos en el campo hicieron que no fuera posible plantearse la propuesta estatal de inmediato, lo que permitió conservar las estructuras asociativas de tenencia de la tierra.¹¹² Ante la pérdida del empuje gubernamental en el agro y el fin de la reforma agraria, llegó “la hora de la reforma conducida por los socios”, por lo que la acción del CIPCA debía potenciar sus capacidades productivas y de gestión empresarial.¹¹³

Para este replanteamiento, se contó con la asesoría del experto agrónomo francés Marc Dufumier, quien visitó Piura y facilitó procesos de reflexión sobre cómo el CIPCA debía responder ante el debilitamiento de las cooperativas y la parcelación.¹¹⁴ En tal sentido, se diversificó y especializó la capacitación en las áreas de conocimiento requeridas en el proceso de producción agrario regional. Se perfeccionó y amplió el alcance de los cursos de técnicas agrarias, mecánicas y pecuarias, y de gestión empresarial. Estos talleres —brindados tanto a los socios de cooperativas como en los caseríos a los campesinos no beneficiarios de la reforma agraria— seguían estando “acompañados siempre por una línea de reflexión socio-económica para desentrañar los problemas sociales inscritos en el proceso de producción”, como era el sello distintivo de la capacitación proporcionada por el centro social.¹¹⁵ Asimismo, fueron notablemente mejorados en la parte técnica por el desarrollo de investigación agropecuaria en cultivos alimenticios e hidropónicos, manejo de suelos, control biológico, y manejo de ganado caprino.¹¹⁶ Inicialmente, fue un trabajo enriquecido por los investigadores de la Universidad Nacional de Piura, pero, conforme esta línea fue ganando peso en el CIPCA, se implementó una parcela experimental con la finalidad de que fuera el laboratorio para la innovación en los métodos de producción. El horizonte era que los resultados de dicha investigación fueran aplicados en la capacitación técnica y los proyectos de desarrollo, lo que significaría una mejora sustantiva en las capacidades de los campesinos.

112 *Ibíd.*

113 *Ibíd.*

114 Comunicación personal con Bernardo Haour, SJ (24 de agosto de 2020).

115 Vicente Santuc, “El CIPCA”, 19.

116 *Ibíd.*

Ante la expansión institucional del CIPCA, la metodología de trabajo también se profesionalizó al articular las intervenciones en el campo en torno a zonas de acción. El centro social decidió denominar esta organización territorial unidades polivalentes de valle (UPOVA). La idea era que los proyectos que ya se habían estado desarrollando fuesen comprendidos como acciones contextualizadas en un territorio. Las zonas identificadas fueron los tres valles costeros —el Alto Piura, el Bajo Piura y el Chira—, donde el CIPCA ya tenía presencia, y la sierra, donde el trabajo estaba en fase de exploración. Simultáneamente, en cada UPOVA, existían “zonas de acción concentrada”, donde se llevaban a cabo acciones integrales que combinaban la dimensión productiva y la promoción social de la población.¹¹⁷ Cada UPOVA contaba con un equipo de campo GAMPS, que estaba conformado por ocho profesionales especialistas en gestión, agronomía, mecánica, técnica pecuaria y lo social. Estos equipos estaban instalados en Cura Mori (Bajo Piura), Sullana (Chira) y Morropón (Alto Piura). Sus responsabilidades eran diagnosticar necesidades en las unidades de producción y los caseríos, desarrollar iniciativas de capacitación y asesoría, y ejecutar proyectos de intervención, así como dar seguimiento y evaluar la labor realizada en dicho territorio. En relación con estas actividades, debían también planificar el trabajo tanto al interior de la institución como en las organizaciones sociales y productivas con las que colaboraban.

La emergencia de 1983 tuvo consecuencias nefastas para el campesinado, pues se agudizaron la pobreza, la inseguridad alimenticia y sanitaria, y la precariedad de las condiciones de vida. Para el CIPCA, este contexto condujo a “una atención renovada al conjunto de necesidades” de la población del agro, en particular, a aquellas que ponían en riesgo su vida.¹¹⁸ Ante el impacto de las lluvias, se proporcionó ayuda en medicinas, atención médica, comedores infantiles y distribución de calaminas, entre otras formas de asistencia inmediata.¹¹⁹ Dicha experiencia facilitó el que este centro social comprendiera que las necesidades de sobrevivencia estaban inscritas y reflejaban el sistema de injusticia que impedía el desarrollo pleno del campesinado. El trabajo de promoción no podía desconocer esta realidad, pero se debía evitar caer en prácticas de asistencialismo que no eran compatibles con el espíritu del CIPCA.

Por tanto, después de la crisis del fenómeno El Niño, se decidió continuar trabajando la problemática de sobrevivencia, pero desde un enfoque que no

117 Lucy Harman, *La Toma: una experiencia de organización para mejorar la calidad de vida* (Piura: CIPCA, 1988), 3.

118 Vicente Santuc, “El CIPCA”, 18.

119 *Ibíd.*, 19.

interpretaba este tema a nivel individual o como meras carencias que debían ser cubiertas. Al contrario, se comprendía como parte de “una economía de las relaciones sociales que remite a grupos que manejan orgánicamente el sistema de necesidades y sus respuestas”.¹²⁰ En ese sentido, el objetivo implícito de este tipo de proyectos fue fortalecer las estructuras existentes de servicios, y profundizar dinámicas de capacitación y organización popular para atender dichas necesidades. Para lograrlo, se partió de un antecedente: entre 1981 y 1982, en la Comunidad Campesina San Juan Bautista de Catacaos, se había creado un programa de salud formado por una red de promotores de salud comunal y de parteras tradicionales. Dicho programa tuvo una destacada actuación en el control de la malaria y durante el fenómeno El Niño.¹²¹

Las mujeres fueron un actor fundamental en los proyectos relacionados con la sobrevivencia. Desde 1982, el CIPCA había decidido incorporar a sus programas uno dedicado a las campesinas como resultado de un par de estudios de investigación participativa promovidos por la institución.¹²² La fundamentación era que “los cambios sociales sin el respaldo de la mujer no se podrán dar”, debido a su importancia numérica y económica, y a su peso cultural y social en los caseríos.¹²³ Considerando las particularidades de la problemática femenina, se definió trabajar el rol de la mujer en tanto ama de casa, agente socializador y productora de bienes para la economía familiar.

La emergencia vivida en 1983 confirmó la relevancia de dicha decisión. El fenómeno El Niño hizo que el CIPCA tomara consciencia del papel articulador de las mujeres en el tejido social rural y de su capacidad para responder ante la crisis. La necesidad inmediata de alimentación y cuidado de la salud motivó a mujeres de los caseríos afectados a organizarse en comités, que fueron denominados comedores infantiles por estar enfocados en el cuidado de sus hijos. El centro recibió numerosas solicitudes de apoyo, las cuales acogió a la par que brindó asesoría para definir los objetivos de estos comités y la distribución de sus tareas. Es decir, fue una respuesta concebida desde la educación popular que implicaba el fortalecimiento de una nueva organización social emergente.¹²⁴

120 *Ibíd.*, 18.

121 Muguero, Francisco, *Nuestra experiencia en salud* (Piura: CIPCA, 1990).

122 Emma Rubín de Celis, *Rol económico de la mujer campesina* (Piura: CIPCA, 1982).

123 CIPCA, “Una experiencia de promoción con mujeres campesinas de Piura”, 14 de julio de 1983, 1.

124 CIPCA, “Experiencia de Organización: Comités de Mujeres”, 1984, 2-3.

El desafío era que estos comités trascendieran la lógica de subsistencia y se convirtieran en espacios de empoderamiento femenino integrados a la dinámica política y social del campesinado piurano, tradicionalmente dominado por dirigentes hombres. Por tal motivo, parte del acompañamiento del CIPCA era promover que los comedores fueran espacios de reflexión-acción para las mujeres tanto sobre sus problemas como los del caserío, el agro y la región. El conocimiento de la realidad y de la problemática de la mujer, así como el desarrollo de habilidades dirigenciales y de organización fueron elementos de la capacitación brindada a estos comités.¹²⁵ De tal manera, se buscaba que las mujeres reconocieran su valor personal, y su aporte a la comunidad y la región.

Como se observó en las evaluaciones de este programa, los comités fueron una especie de “escuelas de organización comunal” para las mujeres. Tras la emergencia y el recorte de donaciones de alimentos, las dirigentes se vieron obligadas a articular nuevas estrategias para sostener sus organizaciones. En muchos casos, esta dinámica las llevó a superar la lógica de la subsistencia como punto de convergencia para hablar en términos de superación femenina, concepto que realzaba el trabajo que hacían.¹²⁶ En cierta medida, este resultado se explica por la capacitación y los espacios de reflexión generados por ONG como el CIPCA. El acompañamiento de los comités de mujeres, a nivel de asesoría y provisión de recursos, fortaleció sus capacidades de liderazgo y de organización, y posibilitó la implementación de sus ideas para mejorar sus condiciones de vida.

Por lo dicho, se puede notar que la apuesta del CIPCA era entender los proyectos enfocados en la sobrevivencia como experiencias educativas para fortalecer la organización social del campo. Un buen ejemplo de este enfoque integral fue el trabajo con el caserío La Toma, ubicado en la margen izquierda del río Piura. Ante el final de las lluvias y la suspensión de las donaciones de alimentos, la directiva del Comité de Mujeres Micaela Bastidas solicitó al centro social su asesoría para desarrollar un huerto comunal en el que se pudieran cultivar las verduras y hortalizas necesarias para el comedor popular. La iniciativa fue continuada por las mujeres y dio pie a otras, como la construcción de un tambo comunal (que no fue exitoso) o la formación de una granja de patos y cuyes. Esta última servía para mejorar los ingresos de las familias del caserío, y hacer accesible el consumo de carne y huevos. Asimismo, el comité creó una mutual de salud para apoyar económicamente a quienes tenían que salir de La Toma para atenderse

125 *Ibíd.*, 3-4.

126 Lucy Harman, *La Toma*, 10-11.

en las postas médicas u hospitales cercanos, así como para habilitar un botiquín comunal.¹²⁷

En esta etapa de expansión, la investigación se mantuvo como una columna de la institución, pero se ampliaron sus recursos y servicios. Se abrió el Centro de Documentación e Información Regional (CEDIR) para apoyar el trabajo de los promotores del CIPCA, así como a estudiantes universitarios y profesionales locales. Esta biblioteca —aún operativa en la actualidad—, en sus mejores momentos, alcanzó a superar las 50 000 referencias bibliográficas sobre Piura y la costa norte del Perú. Asimismo, publicó el *Informativo Regional de Prensa*, el cual era un boletín que sistematizaba noticias, artículos de opinión, legislación o investigaciones asociadas a temas de la coyuntura política y económica regional. Su objetivo era democratizar el acceso a la información, y ofrecerle a profesionales y líderes políticos locales un instrumento para abordar la realidad regional, elaborar nuevos conocimientos, promover debates en la opinión pública y servir para la toma de decisiones.

En 1986, se creó el Fondo Editorial CIPCA. Una de sus publicaciones más exitosas fue el *Atlas Regional de Piura*, elaborado por Bruno Revesz, SJ, y la geógrafa Nicole Bernex. Esta obra agotó su tiraje de 15 000 ejemplares.¹²⁸ Asimismo, el fondo editó la Serie de Cuentos Piuranos y tres novelas: *Taita Yoveraqué*, de Francisco Vega Seminario; *Sol, Algarrobo y Amor*, de Hildebrando Castro Pozo; y *Los Caballeros del Delito*, de Enrique López Albújar. Así, se buscó contribuir a la revaloración del patrimonio cultural piurano y a la difusión del conocimiento científico sobre la región.

Así como en la segunda etapa, la investigación abrió nuevos horizontes para la labor del CIPCA. En ese sentido, fue frecuente la práctica de sistematizar las experiencias de trabajo de promoción y las lecciones aprendidas. Los proyectos con mujeres destacaron en este aspecto.¹²⁹ Por otra parte, se reflexionó sobre cómo los desafíos enfrentados por el centro social en el terreno de campo aportaban nuevas miradas al enfoque de la educación popular.¹³⁰ Pero quizás

127 *Ibíd.*, 10-23.

128 Nicole Bernex y Bruno Revesz, *Atlas regional de Piura*.

129 Blanca Fernández, *Mujer campesina: experiencias de investigación y capacitación* (Piura: CIPCA, 1986); Lucy Harman, *Mujeres rurales del valle del Chira, Piura: ¿una situación de apatía, falta de oportunidad y semi-explotación?* (Piura: CIPCA, 1989); Liliana Nino, *La experiencia del CIPCA: promoción de la mujer campesina* (Piura: CIPCA, 1993).

130 José Antonio Aguirre, *El autodiagnóstico como metodología integradora de educación popular* (Piura: CIPCA, 1986); Muguero, Francisco, *Lo pecuario como base para la educación popular* (Piura: CIPCA, 1987).

la investigación de mayor impacto fue aquella referida a rastrear los cambios en las dinámicas del agro entre Estado, mercado y campesinado en el contexto de la progresiva desintegración de las cooperativas.¹³¹ Asimismo, si bien el CIPCA había estado concentrado en los valles costeros, luego de 1983, empezó a explorar y abrir escenarios de trabajo en la sierra piurana, interés que se reflejó en sus publicaciones.¹³²

Indiscutiblemente, el investigador más destacado fue el jesuita Bruno Revesz, quien, además, fue el impulsor del Departamento de Investigación y Publicaciones del CIPCA. Su libro *Agro y campesinado* (1989) —una compilación de varios de sus artículos sobre el movimiento social campesino en Piura, y los vaivenes de las políticas agrarias en su interacción entre lo nacional y lo regional— constituye una lectura obligatoria para quien se aproxima a estos temas.¹³³

El alcance de la investigación del CIPCA no se restringió al ámbito del departamento de Piura. El liderazgo de Bruno Revesz permitió tejer redes académicas con otros centros de investigación nacionales involucrados en la problemática agraria. Entre ellos, se pueden mencionar el Centro de Estudios Regionales Bartolomé de las Casas del Cusco, el Instituto de Estudios Peruanos y el Consorcio de Investigación Económica y Social (CIES).¹³⁴ Asimismo, cabe destacar que fue Piura el lugar donde se realizó la primera edición del Seminario Permanente de Investigación Agraria (SEPIA), en 1985, el cual sigue siendo un espacio académico que aglutina a la comunidad de investigadores dedicada al agro en el Perú.

Por otra parte, existieron una comunicación y retroalimentación fluidas con otros centros sociales de la Compañía de Jesús en el Perú, como el Centro de Capacitación Agrario Industrial Jesús Obrero (CCAIJO), en la provincia de Quispicanchi (Cusco), y, más adelante, en los noventa, el Servicio Agropecuario para la Investigación y Promoción Económica (SAIPE), en la misión jesuita del Alto Marañón. De hecho, Vicente Santuc fue un animador de espacios conjuntos

131 Jorge Arévalo, *Piura: las parcelaciones un asunto candente*; Bruno Revesz, *La ley de promoción y desarrollo agrario frente a la realidad del campo hoy* (Piura: CIPCA, 1983); Bruno Revesz, *¿Es necesaria o es posible una interpretación revisionista de la reforma agraria?* (Piura: CIPCA, 1985).

132 Hugo Centurión, *Micro región andina central: sistematización de información obtenida de fuentes primarias y secundarias* (Piura: CIPCA, 1988); Marlene Castillo, *Aproximándonos a la diversidad agraria de la sierra peruana* (Piura: CIPCA, 1990).

133 Bruno Revesz, *Agro y campesinado. Coyuntura nacional y perspectivas regionales* (Piura: CIPCA, 1989).

134 Juan Miguel Espinoza, “Entrevista a María Isabel Remy” (Lima, 15 de noviembre de 2017); Bruno Revesz, “CIPCA, 40 años aportando al desarrollo rural y regional en Piura”, 2.

de reflexión, cuya finalidad era generar consensos y abrir perspectivas sobre el trabajo de educación popular en la Provincia Jesuita del Perú. La organización de dichas reuniones fue la base para la conformación del Sector de Educación Popular de la Compañía de Jesús (SEPSI), red nacional de centros sociales jesuitas.

Para Vicente Santuc, SJ, en tanto el manejo de la información era monopolizado por “los que controlan la conducción de los procesos económicos-sociales”, era imprescindible que el CIPCA colaborase en democratizar el acceso a ella. En sus palabras,

Si llegamos a ofrecer a las organizaciones populares de base el sistema de información que requieren, asentaremos así las posibilidades de una mayor participación popular en el proceso histórico y en la definición de su propio quehacer como actor social.¹³⁵

Por ello, fue una apuesta visionaria crear el Instituto Tele Educativo Los Tallanes (INTELTA) en 1984, que se inició con una radio educativa-cultural para “darles voz a los sin voz”. Este proyecto tomó el nombre de Radio Cutivalú en homenaje a Lucas Cutivalú, curaca de la Comunidad Campesina San Juan Bautista de Catacaos, quien luchó por la reivindicación de las tierras comunales en el siglo XVI. La propuesta era conformar un medio de comunicación social que fuese una vitrina para difundir el trabajo de educación popular del CIPCA. Por ser la radio el medio de comunicación más extendido en el mundo rural, se consideró que una radioemisora sería un instrumento eficaz para que el centro social alcanzase a una audiencia mayor. Se planteaba ofrecer una programación informativa, de opinión y cultural que contribuyese al proceso de concientización del campesinado piurano.

Tras unos años iniciales en los que INTELTA-Cutivalú fue comprendido como un proyecto del CIPCA, este fue encontrando su propio espacio, al punto de que adquirió autonomía institucional. De esta manera, desde el CIPCA surgió un nuevo centro social con una misión específica orientada por una perspectiva regional y un enfoque educativo para la afirmación de la conciencia ciudadana y la riqueza cultural de Piura.¹³⁶ En sus 35 años de existencia, INTELTA-Cutivalú ha entendido la comunicación como un instrumento para informar y formar a la ciudadanía en la construcción de un tejido social en el que las voces del

135 Vicente Santuc, “El CIPCA”, 19.

136 CIPCA, “Radio Cutivalú: sus propuestas y sus públicos”, 1991.

pueblo piurano sean incorporadas en el debate público regional. Sus acciones no están restringidas a la radiodifusión, sino que también incorporan proyectos de desarrollo, particularmente en el tema de equidad de género. En resumen, sin perder su articulación con el CIPCA, INTELTA-Cutivalú cuenta con un espacio propio para acompañar al pueblo piurano.

Es sabido que los años ochenta fueron el escenario del conflicto armado interno que enfrentó al Estado peruano con Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA). Piura no se vio tan afectado por la violencia política en la misma magnitud que otras regiones de los Andes centrales y del sur, o la Amazonía. No obstante, una reflexión ética era necesaria ante un contexto de sistemáticas violaciones a los derechos humanos a nivel nacional. En 1987, el arzobispado de Piura y Tumbes, por entonces a cargo de monseñor Oscar Cantuarias (1981-2006), creó la Diaconía para la Justicia y la Paz con el objetivo de promover iniciativas de formación en una cultura de los derechos humanos. Para ello, dirigió programas con el magisterio y uno enfocado en los jóvenes, población en la que Sendero Luminoso buscaba captar cuadros. Asimismo, tuvo un rol protagónico en defender a quienes, siendo inocentes, eran acusados por terrorismo.¹³⁷ El CIPCA se sumó a estos esfuerzos, al punto de que uno de los jesuitas fundadores del centro, Francisco Muguero, asumió la dirección de la diaconía.

Como balance de esta sección, se puede decir que la expansión institucional del CIPCA durante los años ochenta se cimentó sobre dos variables. La primera fue una adecuada gestión y formación del personal. Ser trabajador de este centro resultaba gratificante porque era una entidad comprometida con la justicia social y, por su profesionalismo, lograba un reconocimiento regional creciente. Asimismo, apostaba por la constante formación de su recurso humano, y le ofrecía remuneraciones y posibilidades de crecimiento profesional.

Quienes entraban a la institución no solamente tenían la oportunidad de poner en práctica sus conocimientos e inquietudes por el cambio social. Adicionalmente, recibían una formación sólida tanto en términos académicos como prácticos. Ganaban experiencia de campo, pero, a la vez, se nutrían de la relación con los investigadores del CIPCA y del trabajo del CEDIR. Se organizaban jornadas para analizar la actualidad del país, donde participaban expertos traídos de

137 Juan Miguel Espinoza, “Entrevista a Francisco Muguero, SJ” (Lima, 20 de noviembre de 2017); Henri Bauer, “Entrevista a Eva Boyle, Secretaria Ejecutiva de Diaconía para la Justicia y la Paz del Arzobispado de Piura y Tumbes, Perú”, *Irenees.net*, 2003, http://www.irenees.net/bdf_fiche-entretien-16_es.html.

fuera de Piura, de manera que los promotores (profesionales del centro en los ámbitos productivo, económico y social) tuvieran nuevos elementos para mejorar sus proyectos. Había, además, una inversión en su capacitación, que abarcaba pasantías o asistencia a eventos académicos en otras instituciones nacionales o internacionales. El interés por trabajar en el CIPCA era alto, por lo que se implementó un proceso exigente para admitir a nuevos trabajadores. Estos debían no solo ser competentes, sino también mostrar su conexión con los objetivos y los valores del centro.

La segunda variable fue la articulación de una visión y un proyecto institucional. Como se refirió, el crecimiento y asentamiento de la organización implicaron discusiones internas con el fin de que se conservara su objetivo inicial. En palabras de Santuc, se reflexionaba sobre

Cómo compatibilizar la fidelidad a una dinámica de educación popular cuyo norte es esencialmente “estar con” con la perspectiva de un Centro que ha llegado a ser un actor social regional, con dinámicas propias e iniciativas que parecen tener consistencia independientemente de la referencia al sector campesino, sujeto/objeto que pretendemos servir.¹³⁸

La respuesta fue institucionalizar una cultura de planificación, evaluación y consistencia. Si bien este elemento estaba presente desde los orígenes, durante esta época, implicó un examen más minucioso y constante sobre la pertinencia, eficacia y coherencia de los proyectos en relación con los objetivos del centro. Por lo mismo, la sistematización de las experiencias se convirtió en una práctica establecida que alimentaba la reflexión sobre su trayectoria. El fruto de esta cultura organizacional se tradujo en el Proyecto Institucional, concretado en 1987, que sintetizó la visión de desarrollo, la identidad, los principios guía, las líneas de acción y la historia enmarcada en el contexto piurano del CIPCA.

En dicho documento, se estableció que el trabajo del centro social se inscribía en la perspectiva del desarrollo humano integral, que no se reduce a la dimensión económica, sino que se centra en las personas como sujetos complejos, la mejora de su calidad de vida y la promoción de sus capacidades. Considerando el contexto de acción, esta perspectiva teórica era situada dentro de los marcos de desarrollo regional, rural y agropecuario.¹³⁹ De tal manera, las distintas áreas del CIPCA

138 Vicente Santuc, “El CIPCA”, 20.

139 CIPCA, “Proyecto Institucional – CIPCA”, 1987, 16-23.

aportaban al horizonte amplio de la promoción integral del campesinado en sus distintas necesidades y capacidades.

La voluntad institucional se organizaba en cuatro ejes de trabajo. El primero era contribuir a la construcción de una real democracia y al respeto de las garantías individuales. Para ello, el CIPCA expresaba su compromiso por “denunciar los abismos de desigualdad social, de injusticia y de violación de Derechos Humanos”, así como por participar en el debate público y unir esfuerzos con otros actores comprometidos con la democracia.¹⁴⁰ En segundo lugar, estaba fortalecer el poder y la organización del campesinado a través de proyectos que reforzasen su capacidad moral, social, técnico-productiva y económica para que “pueda orientar su destino y participar en la actividad regional y nacional como actor social reconocido plenamente”.¹⁴¹ El tercer eje estaba concentrado en los “promotores campesinos”, líderes rurales elegidos por sus comunidades, a quienes se brindaba una capacitación y acompañamiento con miras a que tuviesen un efecto multiplicador y una incidencia positiva en sus entornos de base. Finalmente, la educación popular era el ancla transversal de todos los esfuerzos, “el punto de partida de un proyecto educativo alternativo”. Sobre ella, el equipo del centro había acumulado abundante experiencia, la cual orientaba su trabajo en el momento de reforma institucional.¹⁴² Finalmente, en este proyecto se incluía sistémicamente el enfoque de equidad de género.

En el proyecto, se enfatizaba la intención del CIPCA de incidir en el desarrollo de la región cooperando desde su condición como centro de investigación y educación, y organismo no gubernamental. Esto presuponía entablar coordinaciones y diálogo (y hasta polemizar) con otros actores regionales y agentes sociales populares. Por tanto, su identidad institucional se definía como un “actor social regional”, en tanto que “actuamos en la sociedad civil dentro del ámbito regional y porque con nuestro aporte ayudamos a construir la historia regional”.¹⁴³ Esta identidad estaba definida por su actitud de cambio social, la cual, a su vez, estaba inscrita en una acción colectiva, planificada, consistente, continuada, relevante y formalizada en un proyecto institucional.¹⁴⁴ Finalmente, se reconocía que el CIPCA había ganado un prestigio entre los otros actores sociales de la región, y que era un “capital social” que exigía ser

140 *Ibíd.*, 24-25.

141 *Ibíd.*, 25.

142 *Ibíd.*, 27.

143 *Ibíd.*, 29.

144 *Ibíd.*, 30-31.

preservado y aumentado sin perder de vista que siempre debía estar puesto al servicio del pueblo.¹⁴⁵

De esta manera, el Proyecto Institucional de 1987 recogía la experiencia acumulada del CIPCA y la convertía en una hoja de ruta para su futuro. Para ello, anclaba los principios guías de su metodología de acción: trabajar “con” el campesinado (nunca “en lugar de” ni solamente “para”), servir la autonomía popular, contextualizar todo y siempre, continuamente ser más exigentes con el propio trabajo, y efectuar una evaluación constante.¹⁴⁶ Dicho documento sistematizó los aprendizajes y el giro institucional que dio el centro social luego del fin de la reforma agraria y del fenómeno El Niño de 1983. En palabras de Bruno Revesz, SJ, “así poco a poco CIPCA pasó de una visión sectorial —programas educativos no escolarizados para adultos— a una aproximación territorial —contribuciones al desarrollo local y regional— que enmarca su actuar hoy en día”.¹⁴⁷

Reestructuración y fortalecimiento de la institucionalidad (1991-2000)

Si bien el CIPCA atravesó un replanteamiento institucional hacia 1987, el dramático escenario de fines de los años ochenta planteó nuevos retos. Por un lado, la parcelación de las cooperativas y la división en las organizaciones campesinas avanzaron a lo largo de dicha década haciendo cada vez más difícil sostener los métodos de educación popular utilizados en las primeras etapas. Asimismo, la crisis del Estado, desbordado por el terrorismo y una crisis económica que amenazó la supervivencia de los más pobres, representó un abandono del campesinado. Finalmente, el giro neoliberal asumido por el gobierno de Alberto Fujimori en 1990 significó la acentuación de los valores del libre mercado y la competitividad en la política agraria, así como la desaparición organizacional y la consolidación del individualismo productivo.

En los ochenta, ante la desintegración de las cooperativas, el CIPCA optó por una doble estrategia de enseñanza. Por un lado, se trabajaba con individuos en tanto gestores de su parcela, y, en paralelo, con líderes de asociaciones de campesinos y de caseríos. Es importante recordar el modelo de las UPOVA, el cual planteaba iniciativas descentralizadas de enseñanza informal en los caseríos, donde los equipos responsables de cada valle brindaban talleres acordes a las necesidades diagnosticadas en la inserción en el mundo campesino. Se manejaba

145 *Ibid.*

146 *Ibid.*, 33-34.

147 Revesz, “CIPCA, 40 años aportando al desarrollo rural y regional en Piura”, 3.

una capacitación especializada para la formación de promotores pecuarios y promotores campesinos con el propósito de promover nuevos liderazgos y reforzar el régimen productivo asociativo.¹⁴⁸ De esa manera, se intentaba conservar la apuesta original por respaldar la organización popular y la educación política.

Sin embargo, hacia 1990, la nueva realidad del agro piurano planteaba limitaciones al modelo de las UPOVA. Las empresas cooperativas se habían fraccionado en parcelas familiares, cada una convertida en una unidad económica con objetivos, aspiraciones y debilidades propias, y una gestión bastante empírica. Por tanto, la capacidad de convocatoria para las actividades de capacitación se debilitó. En tanto los dirigentes campesinos perdieron peso por el fraccionamiento de las organizaciones, no había interlocutores válidos a través de los cuales recoger las necesidades y coordinar la implementación de los proyectos. Más bien, entrando en un método que se distanciaba del enfoque político de la institución, la inserción en el mundo campesino comenzó a hacerse a través de asesorías, asistencia técnica y apoyos puntuales en proyectos.¹⁴⁹

Por tanto, tras pocos años de vigencia, el proyecto institucional de 1987 requirió una revisión. En tal sentido, la década de 1990 fue un momento de reestructuración, pero también de consolidación del CIPCA como un actor social en la región Piura. Durante las direcciones de los jesuitas Rómulo Franco y Bernardo Haour, y de la socióloga Marisa Remy (la primera laica en dirigir la entidad), se insistió en el proceso de institucionalizar la organización y los procesos internos. El objetivo era redimensionar lo que realmente era factible de manejar en medio de las transformaciones del contexto internacional posterior a la caída del muro de Berlín y de los orígenes del neoliberalismo en la política peruana. De acuerdo con sus directivos, la mirada que el CIPCA manejaba sobre la realidad regional y el sentido político que daba a su trabajo no estaban alineados con las nuevas circunstancias históricas. Por un lado, el mantenimiento de la actividad subversiva a escala nacional había debilitado y desprestigiado las organizaciones gremiales. Asimismo, el cierre del crédito agrario por parte del Estado y la parcelación casi completa del campo piurano invitaban a problematizar la centralidad de las formas asociativas de producción en el trabajo del centro social.¹⁵⁰

148 Ulises Córdova, "Historia de la extensión y/o promoción del CIPCA" (CIPCA, 2017), 1.

149 *Ibíd.*

150 Bernardo Haour, "Globalización y descentralización vistas desde una ONG de provincia", en *Descentralización y gobernabilidad en tiempos de globalización*, ed. Bruno Revesz (Piura; Lima: CIPCA; IEP, 1998), 149.

Por tanto, a lo largo de los años 1989 y 1990, se realizaron talleres de evaluación y planificación para establecer nuevas orientaciones institucionales. Como facilitadores, intervinieron intelectuales externos al CIPCA, tales como los sociólogos Orlando Plaza y María Isabel Remy, y los economistas Efraín Gonzales de Olarte y Carlos Amat y León. En continuidad con el proyecto institucional de 1987, que anclaba la propuesta en la perspectiva del desarrollo integral, en este proceso de replanteamiento, se reflexionó sobre qué tipo de desarrollo sería propicio para la región Piura en las nuevas condiciones nacionales e internacionales y cuál debía ser el aporte del centro social.

El resultado fue el documento “La nueva proyección del CIPCA”, aparecido hacia fines de 1992. Un diagnóstico sólido ubicaba los escenarios a los que respondían los cambios institucionales.¹⁵¹ En primer lugar, en la escena internacional, el fin de la bipolaridad ideológica de la Guerra Fría y la desaparición de un proyecto alternativo al capitalismo planteaban la globalización del mercado como un hecho inevitable. Hacer del mercado mundial un horizonte de posibilidades de desarrollo exigía crear ventajas comparativas por medio de una estrategia que combinara actores públicos y privados. En segundo lugar, la escena nacional estaba marcada por la debilidad del Estado y el descuido de sus funciones básicas, la fragmentación de la sociedad civil, y el giro al neoliberalismo combinado con autoritarismo político. Todo ello confluía en la ausencia de un marco de desarrollo nacional.

El CIPCA afirmaba ser consciente de estar “frente a otra reforma mayor en el país”, que requería crear condiciones para una “reestructuración productiva con consolidación social”.¹⁵² La cuestión estaba en cómo orientar su contribución a dicho proceso. En palabras de Bernardo Haour, SJ,

Como ONG, no podemos simplemente “acompañar” a la gente de la región, sino que debemos ubicar nuestra intervención *anticipando* lo mejor posible las amenazas y las oportunidades del nuevo contexto de modo tal de estar en condiciones de ofrecer un apoyo que prepare a nuestros interlocutores para afrontar los retos del futuro.¹⁵³

151 CIPCA, *La nueva proyección del CIPCA* (Piura, 1992), 7-11.

152 *Ibid.*, 15.

153 Bernardo Haour, “Globalización y descentralización vistas desde una ONG de provincia”, 148.

Desde la concepción de este jesuita, como consecuencia del giro institucional posterior al fenómeno El Niño de 1983, el CIPCA había entrado en una práctica asistencialista que desvirtuaba su sentido político. Por tanto, sintetizaba la disyuntiva de la siguiente manera: “O nos manteníamos en un asistencialismo generado por los programas de emergencia o rehacíamos un proyecto de desarrollo”.¹⁵⁴ El impacto social del ajuste neoliberal presentaba una coyuntura similar a la de 1983, en la cual las necesidades básicas se colocaban como urgentes para la supervivencia. La tentación, para Haour, estaba en que el centro se conformase con atenderlas cuando, más bien, estaba llamado a “recuperar, a partir de nuestro trabajo, la política como terreno de confrontación de proyectos y no como un espacio de ‘técnicos’ que realistamente anulan voluntades sociales”.¹⁵⁵

La institución, por tanto, debía enfocarse no en atender las necesidades de los actores sociales piuranos, sino en contribuir “a la construcción de una sociedad regional más integrada y más consciente de las tareas de su propio futuro”. Este sería un proyecto útil a largo plazo para un Perú más integrado, democrático e institucionalmente sólido.¹⁵⁶ El CIPCA poseía una “entrada” al progreso de Piura, que era el desarrollo rural en los espacios subregionales, pero este constituía un aporte selectivo que debía sumarse y articularse al de otros actores. El desarrollo implicaba construir enlaces sociales, los cuales estaban bastante debilitados por el legado de la violencia política, la crisis económica y la aplicación de las políticas neoliberales.

Bajo esa perspectiva, en el diagnóstico del CIPCA, se manifestaba:

El problema central del desarrollo del país se presenta como la necesidad de la construcción de la sociedad civil, actualmente fragmentada por la historia y la situación de crisis que se vive desde el agotamiento de un patrón de desarrollo que dejó de funcionar.¹⁵⁷

Para aspirar a un desarrollo a largo plazo, la sociedad civil necesitaba estructurarse e institucionalizarse con el fin de generar un sistema político que orientara y sostuviera las estrategias necesarias para afrontar los problemas del presente y del futuro. Por lo dicho, la nueva proyección del CIPCA estaba en “asumir nuestra responsabilidad dentro de la sociedad civil, como uno de los

154 *Ibid.*

155 *Ibid.*, 152.

156 CIPCA, *La nueva proyección del CIPCA*, 15.

157 Bernardo Haour, “Globalización y descentralización vistas desde una ONG de provincia”, 163.

actores, para formular propuestas y tratar de colocarlas”.¹⁵⁸ Simultáneamente, el centro buscaba que sus proyectos en las zonas rurales de Piura promovieran capacidades de gestión productiva, social y política que robustecieran la sociedad civil local como base para la democracia y el desarrollo regional y nacional.

Esta nueva orientación, entonces, no implicaba un abandono del campesinado como destinatario privilegiado del trabajo del CIPCA, pero sí una reformulación de las concepciones del sentido político de la educación popular. Para Bernardo Haour, SJ, la visión inicial del centro estaba permeada por el análisis de las izquierdas latinoamericanas, en el que se veía la hegemonía de las clases explotadas como el horizonte que orientaba su acción. Por tanto, el CIPCA había militado a favor del fortalecimiento del poder del campesinado en el marco de la reforma agraria, para lo cual había sido imprescindible tanto aportar en la articulación de su conciencia de clase como brindar capacitación técnica.¹⁵⁹ Según esa perspectiva, el campesino lo sabía todo y lo podía todo, y la institución debía concentrarse solo en avivar y acompañar ese potencial. Sin embargo, la realidad fue demostrando que los trabajadores del agro necesitaban apoyo técnico, capacidades para negociar con las autoridades estatales o conexiones con la banca comercial para obtener crédito. Por ende, el escenario de los noventa condujo a pensar una nueva visión que entendiese a esta población en su relación con otros actores sociales y en su desempeño en cuatro campos institucionales: sociedad civil, Estado, mercado y producción. Sus problemas no tendrían solución si no se analizaban en perspectiva regional y compleja.

El CIPCA, sintetizó la reformulación de su proyecto a favor del campesinado con las siguientes palabras:

Contribuimos a la formación de un tejido social y económico en las zonas donde trabajamos, reubicando al “campesino” no como actor social aislado sino como integrante de una red que lo posiciona como un sector que tiene relaciones con otros sectores dentro de unos espacios que son condicionantes para la reproducción de las poblaciones de estas zonas, que contribuimos así a hacer más integradas.¹⁶⁰

158 CIPCA, *La nueva proyección del CIPCA*, 16.

159 Bernardo Haour, “Algunas indicaciones sobre el sentido político del proyecto CIPCA y de sus programas” (CIPCA, enero de 1996), 1.

160 CIPCA, *La nueva proyección del CIPCA*, 16.

Una reforma en la proyección supuso articular una nueva estructura en tres áreas:

- 1) *Proyección regional*, cuyo equipo debía desempeñar el “papel de bisagra entre los espacios de intervención subregional del CIPCA y el espacio de la sociedad civil regional” alcanzando propuestas de desarrollo que brotasen del trabajo de campo.¹⁶¹
- 2) *Promoción*, que era el área responsable de conducir los proyectos productivos, y la asesoría a caseríos, organizaciones de base, municipios y otras instancias subregionales.
- 3) *Capacitación*, cuya responsabilidad era la consolidación sistemática de los conocimientos obtenidos de las experiencias de promoción con la finalidad de ofrecerlos como programas profesionalizados que fueran replicables en otros contextos.

Habiendo presentado las orientaciones generales, se examinarán ahora los cambios a nivel del trabajo del CIPCA. Un primer campo es el de la capacitación técnica de productores agrícolas, que se había fortalecido durante los años ochenta. El cambio de década le impuso al centro social aceptar un nuevo escenario en el agro piurano: la desmantelación de las cooperativas y la consolidación de un individualismo productivo.¹⁶² La reorientación de 1992 implicó la desaparición de las UPOVA. La opción por priorizar el desarrollo frente a las actividades de subsistencia hizo que se abandonase un modelo que, desde la percepción de la dirección, corría el riesgo de caer en el asistencialismo.¹⁶³ Se debe recordar que los equipos itinerantes de las UPOVA recorrían los caseríos levantando necesidades y articulando iniciativas, que aspiraban llegar al conjunto de la población campesina. Sin embargo, esta era una meta demasiado ambiciosa que generaba un foco en las necesidades concretas antes que en la articulación de planteamientos a largo plazo.¹⁶⁴

Adicionalmente, la nueva proyección del CIPCA consideraba fundamental “enfrentar con los campesinos el reto del mercado”.¹⁶⁵ En tanto este objetivo era inmanejable con un modelo que aspiraba a impactar de manera general en

161 *Ibíd.*, 26.

162 Ulises Córdova, “Historia de la extensión y/o promoción del CIPCA”, 2.

163 Juan Miguel Espinoza, “Entrevista a Bernardo Haour, SJ” (Lima, 18 de octubre de 2017).

164 CIPCA, *La nueva proyección del CIPCA*, 32.

165 *Ibíd.*, 18.

el universo del campesinado piurano, se transitó a uno en el que se trabajaba con productores elegidos por su potencial para insertarse en el mercado. La intervención del centro social —al cubrir las distintas facetas del proceso productivo y comercial— debía reforzar su capacidad de técnica productiva y gestión empresarial. Además, a lo largo de la década, generó iniciativas de crédito como herramienta de inserción al mercado, debido al retiro del respaldo estatal en este aspecto.¹⁶⁶ En este sentido, se crearon programas de desarrollo empresarial, como el Fondo de Promoción Empresarial de la Mujer Rural en 1996, que integró microcrédito rural, capacitación empresarial y desarrollo personal.¹⁶⁷

Esta propuesta implicó nuevos énfasis en las prioridades y los dispositivos. La investigación agraria, desarrollada a través de la parcela experimental, debía ser potenciada como un medio para “ofrecer soluciones que contribuyan al fortalecimiento de la competitividad de los productores en el mercado”.¹⁶⁸ De esta manera, el trabajo promocional era asesorar a los campesinos en la incorporación de nuevos cultivos o la capacitación en la mejora técnica de los ya existentes. Así, la producción se conectaría mejor con las demandas de los compradores. Por mencionar un ejemplo de este tipo de proyectos, una experiencia pionera fue el cultivo del banano.¹⁶⁹ La metodología de enseñanza —centrada en el sujeto como conductor de su terreno de producción y de la rentabilidad productiva— consistía en brindar asistencia técnica personalizada para el cultivo en la parcela, y capacitación en campo sobre el cultivo instalado y según el ciclo vegetativo.¹⁷⁰ Asimismo, el CIPCA necesitó desarrollar instrumentos de información sobre el mercado que apoyasen la investigación agraria y la labor de asesoría de productores.¹⁷¹ En ese sentido, se plantearon investigaciones como “Circuitos comerciales del Banano”, encargada a Boris Marañón, y “Asistencia Técnica Gestión Empresarial”, por Juan Hernández, SJ, y Juan Musso.¹⁷²

Al enfocarse en el desarrollo de las capacidades de los pequeños productores agropecuarios que estaban en mejores condiciones, podían construirse prototipos para enfrentar el reto del mercado y asegurar “efectos demostración”.¹⁷³ Es decir,

166 Ulises Córdova, “Historia de la extensión y/o promoción del CIPCA”, 2.

167 Juan Miguel Espinoza, “Entrevista a Emma Gallardo” (Piura, 8 de setiembre de 2017).

168 CIPCA, *La nueva proyección del CIPCA*, 33.

169 CIPCA, *Morropón: capacitación en manejo técnico del cultivo del banano* (Piura, 1993).

170 Ulises Córdova, “Historia de la extensión y/o promoción del CIPCA”, 2.

171 CIPCA, *La nueva proyección del CIPCA*, 33.

172 Comunicación personal con Maximiliano Ruiz (14 de setiembre de 2020).

173 CIPCA, *La nueva proyección del CIPCA*, 18.

estos primeros proyectos debían conducir a experiencias comunicables y pistas para la puesta en marcha de reglas de juego estables y más simétricas en el mercado. Bernardo Haour, quien pensaba en una perspectiva a largo plazo, decía: “La pequeña agricultura, si logra modernizarse, se puede articular mejor con el mercado y el agro puede transformarse si se crean relaciones contractuales duraderas entre pequeños productores y empresas agroindustriales y agroexportadoras”.¹⁷⁴

Sin embargo, este cambio recibió resistencia de parte del equipo del centro social, al punto de marcar el distanciamiento de algunos de sus fundadores. Quienes discrepaban de este enfoque selectivo alegaban que la institución estaba aceptando las condiciones del contexto neoliberal sin posicionarse críticamente ante ellas. Asimismo, sostenían que se estaba yendo en contra del sentido político del CIPCA originario, que apostaba por hacer de todo el campesinado un protagonista de su destino.

Para Bernardo Haour, SJ, estos cuestionamientos se explicaban por una dificultad de comprender la realidad fuera del marco interpretativo de las izquierdas latinoamericanas, que había sido tan influyente en los primeros años del CIPCA. Debe reiterarse que el nuevo enfoque no pretendía abandonar al campesinado, sino incorporar las necesidades propias de un nuevo contexto, como la competitividad en el mercado. Asimismo, esta visión no dejaba de lado la multidimensionalidad del mundo campesino de Piura, que era uno de los aprendizajes fundamentales de la experiencia del centro social. Tampoco era una pérdida de sentido político, sino una resignificación de este ante el hecho de que los lentes del proyecto institucional anterior no eran eficaces para responder a los retos del presente.¹⁷⁵ Por tanto, era, más bien, una actualización de los objetivos institucionales que respondía tanto a las posibilidades y realidades del escenario en curso como a los nuevos marcos conceptuales emergidos del colapso del socialismo tras la caída del muro de Berlín.

El compromiso político del CIPCA en los años noventa debía entenderse desde nuevos horizontes y esquemas interpretativos. Según Bernardo Haour, SJ, el diagnóstico de la realidad apuntaba a que el gran desafío en el Perú era construir la “convivencia ciudadana”, entendida como “una convivencia donde hayamos logrado que se pueda construir futuro o futuros entre los ciudadanos con los cuales trabajamos”.¹⁷⁶ Como se señaló al explicar las orientaciones generales del centro

174 Bernardo Haour, “Globalización y descentralización vistas desde una ONG de provincia”, 165.

175 Para una fundamentación del sentido político del proyecto del CIPCA luego del giro institucional de 1992, ver Bernardo Haour, “Algunas indicaciones sobre el sentido político del proyecto CIPCA”.

176 Bernardo Haour, “Algunas indicaciones sobre el sentido político del proyecto CIPCA”, 1.

social, era la construcción de la sociedad civil regional el desafío con el que este tenía que comprometerse. Si, durante los años ochenta, el CIPCA había comprendido su rol como actor social regional, en este nuevo periodo, se interrogaba sobre cuál debía ser su aporte para consolidar instituciones democráticas e institucionalidad en Piura que articulasen una visión conjunta de desarrollo regional consciente de las demandas del campesinado. Sin duda, la necesidad de aportar a la construcción de la democracia, como reflexiona Haour, guardaba relación con lo aprendido durante los años más álgidos del conflicto armado interno y el ascenso de Sendero Luminoso como una alternativa autoritaria y violenta.¹⁷⁷

La preocupación por una sociedad civil democrática en la región no era algo completamente nuevo en la agenda del CIPCA debido a que el tema de la descentralización política se colocó en el debate público en los años ochenta. La Asamblea Constituyente de 1978 había planteado ya la cuestión. Asimismo, con el retorno de la democracia en 1980, se había reflatado la Corporación de Desarrollo de Piura (CORPIURA) como órgano dependiente del Estado, pero con representación de actores regionales.

Aunado a lo anterior, en 1988, el gobierno de Alan García sacó adelante una propuesta de regionalización, que organizaba el territorio nacional en doce regiones, donde los tradicionales veinticuatro departamentos eran integrados en macrounidades territoriales según vínculos histórico-culturales y socioeconómicos. En términos políticos, estas nuevas unidades subnacionales tendrían autonomía en ciertos ramos de gobierno, y serían administradas por una presidencia, secretarías y una asamblea propias.¹⁷⁸ Piura y Tumbes pasarían a formar la región Grau. Sin embargo, tras el autogolpe de 1992, el régimen de Alberto Fujimori frenó su implementación en un intento de reconcentrar el poder bajo la presidencia y bloquear la emergencia de rivales políticos desde las regiones. Volvió al esquema de los veinticuatro departamentos y creó los consejos transitorios de administración regional (CTAR), cuya dirección era designada directamente por la Presidencia de la república.

El CIPCA buscó posicionarse en estos procesos del escenario posterior al fenómeno El Niño. La comprensión de su aporte al desarrollo de la región estaba en generar investigación para comprender el espacio regional y asesorar al campesinado en su confrontación con los órganos de decisión. Con todo, el centro social era consciente de la carencia de una visión de desarrollo para Piura que

177 Comunicación personal con Bernardo Haour, SJ (24 de agosto de 2020).

178 David Slater, "Regionalización en una época de crisis social: Perú, 1985-1990", *Eure* 17, no. 51 (1991): 33-41.

aglutinase a sus diversos actores. Al respecto, en febrero de 1983, en un seminario sobre el tema, Bruno Revesz, SJ, había afirmado:

A riesgo de defraudar las legítimas esperanzas de los presentes, tengo que decir con modestia y realismo que a diferencia de otras áreas del país [...] no existe todavía en Piura un movimiento regional constituido como tal. No existe tampoco una plataforma de desarrollo regional, desmenuzada, consensual; ni de parte de la izquierda; ni de parte de los partidos de derecha; ni tampoco como fruto de una alianza de los diversos sectores sociales.¹⁷⁹

Adicionalmente, en ese momento, Revesz pensaba: “Un verdadero desarrollo regional implica que las organizaciones populares extiendan su hegemonía”.¹⁸⁰ En ese sentido, la lucha del CIPCA había sido que la FRADEPT y entidades similares estuvieran representadas en las nuevas instancias de gobierno regional.

No obstante, en la nueva proyección del CIPCA de 1992, el foco no era la consolidación de los sectores populares ni de su hegemonía política, sino la democratización del conjunto del tejido social regional. Para Bernardo Haour, SJ, “la descentralización ‘en sí’ no serviría mucho, pues esta necesita una sociedad civil que desee articularse con el Estado para lograr su desarrollo”.¹⁸¹ Si la sociedad civil regional no fuera capaz de percibir los problemas del campesinado y de otros sectores, no sería viable una transformación eficaz.

A partir de sus conocimientos del mundo campesino y del desarrollo rural, el CIPCA tenía que actuar directamente para contribuir a la sociedad civil y al progreso de Piura. Sin embargo, por sí solo, no podría lograr ni el desarrollo rural ni el desarrollo regional. Su aporte debía darse en coordinación con otras ONG y grupos preocupados por el futuro de la región. De esa manera, sus esfuerzos se articularían para tejer redes de apoyo mutuo y organizar encuentros que fomentasen a nivel de la sociedad civil regional una movilización sostenida sobre temas claves.¹⁸²

Un ejemplo concreto fueron los talleres de prospectiva regional organizados por el centro social entre julio y octubre de 1994. Estos espacios derivaron en

179 Bruno Revesz, *Desarrollo regional y desarrollo agrario: El departamento de Piura en la expectativa* (Piura: CIPCA, 1983), 3.

180 *Ibid.*, 2.

181 Bernardo Haour, “Globalización y descentralización vistas desde una ONG de provincia”, 147.

182 CIPCA, *La nueva proyección del CIPCA*, 34.

la formación del Grupo Iniciativa, integrado por personalidades diversas, entre las que se encontraban funcionarios públicos, miembros de organizaciones de la sociedad civil y empresarios. De estos participantes, puede mencionarse a representantes del Banco Central de Reserva y del Proyecto Hidroenergético Alto Piura, al director regional de Pesquería, y a los alcaldes de Sullana, Sechura y Morropón. Estuvieron también el Banco de Crédito, la Empresa Minera Regional Grau Bayovar, el Colegio de Economistas, la Universidad Nacional de Piura, dirigentes agrarios del FRADEPT, y la Diaconía para la Justicia y la Paz del Arzobispado de Piura y Tumbes. Por parte del CIPCA, integraron el grupo Bruno Revesz, SJ; Bernardo Haour, SJ; Hernán Carrasco y Marlene Castillo; y Rolando Ojeda, de INTELTA-Radio Cutivalú.

El aporte del Grupo Iniciativa fue la elaboración de un documento que articulaba una visión de cara al futuro de Piura, y diagnósticos y proyecciones de los escenarios regionales a mediano plazo. Asimismo, ubicaba a los actores involucrados en el desarrollo.¹⁸³ Lo fundamental fueron las orientaciones y propuestas concretas para la promoción del progreso económico, de la descentralización política, de la planificación concertada, y del fortalecimiento de las capacidades de los gobiernos municipales y la institucionalidad civil regional. El grupo permitió imaginar el desarrollo de Piura integrando actores variopintos y que, hasta la fecha, no se habían sentado a intercambiar sus perspectivas del presente y el futuro del territorio. Los frutos fueron una visión consensuada del planteamiento estratégico regional, y la articulación de una red de agentes e instituciones comprometidos con este que seguirían cooperando en los siguientes años. Por ejemplo, para 1997, estaban dedicados a analizar el tema de la competitividad del agro piurano.¹⁸⁴

Este trabajo sentó las bases del Proyecto Estratégico Piura: El 2010 Lo Hacemos Ahora, impulsado por el CTAR-Piura y en el cual el CIPCA también desempeñó un rol destacado. Fue un proceso de planeamiento estratégico regional que, entre 1998 y 1999, convocó a una plataforma de concertación en torno a grupos de reflexión y acción (GRAE) para establecer un marco de referencia con prioridades de inversión pública y privada.¹⁸⁵

183 Grupo Iniciativa, "Propuesta para el Desarrollo de la Región Grau: Desafío y orientaciones estratégicas", en *Hacia una Visión de Futuro: Piura Región. Materiales para el planeamiento estratégico regional* (Piura: CIPCA; CTAR Piura, 1999), 11-56.

184 Bernardo Haour, "Globalización y descentralización vistas desde una ONG de provincia", 170-173.

185 CTAR-Piura y CIPCA, *Hacia una visión de futuro: Piura Región. Materiales para el planeamiento estratégico regional* (Piura, 1999), 8.

Con todo, para el CIPCA, el reto de fortalecer la sociedad civil no solo implicaba el ámbito de la región, sino también prestar atención a lo local. Por ello, se conservó el trabajo con organizaciones sociales de base en los territorios que el centro social había seleccionado como zonas de intervención. El objetivo era capacitar a dichos actores en las tareas de planificación, organización y gestión con miras a que se proyectasen más allá del corto plazo, y construyesen tanto un poder de convocatoria como una credibilidad estable. Esto les permitiría consolidarse en su capacidad de recibir y gestionar recursos, así como establecer enlaces con los gobiernos locales y subregionales, y otras instituciones piuranas.¹⁸⁶ De tal manera, se establecían condiciones para que pudieran canalizar sus demandas de manera autónoma y no depender del CIPCA.

Tal planteamiento implicaba fortalecer las municipalidades distritales y provinciales. Si estas no fueran capaces de recoger e implementar las propuestas de las organizaciones de base y enlazarlas con el conjunto de la sociedad regional, no prosperaría la propuesta. Por ende, el CIPCA incorporó como parte de sus labores la capacitación y asesoría de gobiernos locales a nivel de gestión y planificación de recursos. Esta estrategia apuntaba a aumentar su capacidad de relacionarse con la población de sus circunscripciones y recoger sus propuestas.¹⁸⁷ Asimismo, era importante que los municipios se conectasen con la institucionalidad subregional y regional. El margen del distrito rural resultaba insuficiente, pues los proyectos de infraestructura productiva frecuentemente eran de escala interdistrital y provincial. Por tanto, el distrito debía recoger necesidades de su ámbito, pero tenía que aprender a concertar con otros y elevar sus propuestas al nivel provincial.¹⁸⁸

Para el CIPCA, la consolidación de una gobernabilidad local rural tendría un impacto económico, pues constituiría una posibilidad de impulso del desarrollo productivo. Municipios con funcionarios públicos competentes, y capacidades de gestión y concertación podrían contribuir a la modernización de la pequeña agricultura y a la posibilidad de que esta se articulara con el mercado regional y nacional.¹⁸⁹ Esto implicaba apostar por una profesionalización de la administración pública y una metodología sólida de planificación en la que participase el tejido social de base.

186 CIPCA, *La nueva proyección del CIPCA*, 18.

187 *Ibid.*, 19.

188 Bernardo Haour, "Globalización y descentralización vistas desde una ONG de provincia", 167-168.

189 *Ibid.*, 168.

Particularmente relevante fue la colaboración con la Municipalidad Distrital de Morropón —administrada por el dirigente Maximiliano Ruiz—, iniciada en 1992. El CIPCA brindó asesoría en la elaboración de la “Propuesta de modelo de planificación y co-gestión del desarrollo local Morropón (Piura-Perú)”. Su objetivo era diseñar un modelo de concertación interinstitucional con participación comunitaria a partir de la elaboración de un plan de desarrollo local y la cogestión de programas y proyectos municipales.¹⁹⁰ Fue una experiencia que ayudó a dar forma al trabajo del centro social con gobiernos locales y que pudo ser replicada, a partir de 1995, en otros distritos ubicados en la cuenca costera de los ríos Piura y Chira.¹⁹¹ Para alinear los proyectos de los municipios con la perspectiva del desarrollo de la región, se emplearon como parámetros orientadores los talleres de prospectiva regional organizados por el CIPCA en 1994. Entre lo logrado, pueden mencionarse el diseño y validación de metodologías para planificación y gestión municipal concertada, tales como el presupuesto participativo, que se anticiparon a las políticas de descentralización de inicios del siglo XXI.

La consolidación de una sociedad civil subregional también implicaba la formación de líderes jóvenes que no reprodujeran una cultura clientelista y autoritaria, y que consiguiesen empleo para que optaran por quedarse en el ámbito rural.¹⁹² En ese sentido, la problemática del liderazgo fue adquiriendo relevancia. Se debe recordar que había un deterioro de los partidos políticos, los sindicatos y la FRADEPT, los cuales constituían los espacios naturales donde emergían los dirigentes populares. Ante dicha realidad, hacia fines de los noventa, el CIPCA promovió una escuela de liderazgo que aportaba a cubrir este vacío.

El centro social era consciente de que sus servicios de información, investigación y comunicación eran una fortaleza para su objetivo de impactar en el desarrollo regional y la sociedad civil piurana. Por tanto, dichos ámbitos de trabajo fueron incorporados a la nueva área de Proyección Regional y rearticulados para apoyar el nuevo enfoque del CIPCA. Sumar esfuerzos con la población y la administración pública de Piura implicaba hacer conocer los servicios especializados que en tanto centro de investigación y promoción social podía prestar.¹⁹³ La generación de conocimientos sobre el mundo rural constituía un aporte por el cual ya era

190 Maximiliano Ruiz Rosales et al., eds., *Propuesta metodológica: Cómo generar procesos de planificación y gestión municipal concertada para promover el desarrollo local. Aporte de la Experiencia CIPCA en la Región Piura* (Piura: CIPCA, 2002), 7.

191 *Ibid.*, 8.

192 Bernardo Haour, “Globalización y descentralización vistas desde una ONG de provincia”, 167-170.

193 CIPCA, *La nueva proyección del CIPCA*, 19.

reconocido. La tarea era vincular este con las iniciativas de desarrollo regional, y, por ende, orientar la investigación y los instrumentos de difusión hacia los objetivos consensuados con los otros órganos de la institucionalidad piurana. Una buena oportunidad para ello fueron los talleres de prospectiva regional de 1994, en los cuales el CIPCA proporcionó fuentes de información para la discusión y consenso de propuestas. Asimismo, Radio Cutivalú, el Informativo Regional de Prensa y otros materiales editados por el centro social alcanzaron un mayor alcance y perspectiva.

En cuanto a temas, la investigación del CIPCA prestó atención a las estructuras campesinas y productivas en la sierra piurana, pues estas se habían convertido en un nuevo terreno de acción del centro social.¹⁹⁴ Asimismo, en un contexto en el cual se expandía el individualismo productivo, hubo interés en recuperar la trayectoria histórica de las comunidades agrarias, sus sistemas de tenencia de tierra y acciones políticas, resaltando cómo se adaptaban a los retos del escenario actual.¹⁹⁵ En la perspectiva del desarrollo regional, se abordaron materias nuevas, como las problemáticas del sistema educativo en Piura.¹⁹⁶

Una línea de investigación destacada fue aquella dedicada a acrecentar el conocimiento de la historia y la cultura regionales. La historiadora Susana Aldana y el antropólogo Alejandro Diez, egresados de la PUCP e integrados al equipo de investigación del CIPCA, prepararon textos que reflexionaban sobre la región en una perspectiva histórica.¹⁹⁷ Quizás el aporte más destacado fue el derrotero bibliográfico publicado en 1996, en el cual se compilaba todo el conocimiento existente sobre Piura.¹⁹⁸ Este último producto ejemplificaba la apuesta del centro social por democratizar el acceso a la información como aporte al desarrollo regional.

194 Castillo, *Aproximándonos a la diversidad agraria de la sierra peruana*; Alejandro Diez, *Comunes y haciendas. Procesos de comunalización en la sierra de Piura (siglos XVIII al XX)* (Cusco: CBC; CIPCA, 1998).

195 Alejandro Diez, *Las comunidades indígenas del Bajo Piura* (Piura: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, 1992); Marlene Castillo, *Tierra y agua en las UCP: Catacaos. Diagnóstico agroecológico de la comunidad campesina San Juan Bautista de Catacaos, Bajo Piura* (Piura: CIPCA, 1991); Bruno Revesz, "Catacaos: Una comunidad en la modernidad".

196 Alejandro Diez, *La educación regional frente a las nuevas leyes: posibilidades y peligros* (Piura: CIPCA, 1993).

197 Susana Aldana, *Empresas coloniales: las tinas de jabón en Piura* (Piura: IFEA; CIPCA, 1988); Susana Aldana y Alejandro Diez, *Balsillas, piajenos y algodón: procesos históricos en el extremo norte* (Piura: CIPCA; Tarea, 1994).

198 Bruno Revesz et al., *Piura: región y sociedad. Derrotero bibliográfico para el desarrollo* (Cusco: CBC; CIPCA, 1996).

Hacia el final de la década de 1990, el CIPCA contaba con una estructura institucional remozada. Las experiencias nacidas de su nueva proyección hacia la región y la sociedad civil habían dado forma a nuevas áreas. El trabajo con productores agrícolas configuró el Programa de Desarrollo Empresarial Rural. Por su parte, los vínculos con organizaciones de base, municipios y otras instituciones regionales moldearon el Programa de Gobernabilidad Local. Estas dos áreas, unidas al Programa de Proyección Regional, representan la organización con la que el centro social se insertó al siglo XXI y que sigue orientando su trayectoria.

Los desafíos del siglo XXI y el modo de proceder del CIPCA (2000-2017)

Hacia fines de la década de 1990, el CIPCA reconocía en su territorio de acción algunas señales de reorganización de la sociedad civil. Concretamente, pequeños productores se reagrupaban, algunos gobiernos locales concertaban a nivel distrital y regional, y el CTAR conducía la elaboración de un plan estratégico para toda la región.¹⁹⁹ Asimismo, la expectativa por la descentralización en Piura había escalado y sentaba bases para una conciencia favorable de la responsabilidad territorial, la concertación en las decisiones y la institucionalización. Como ejemplo, se puede señalar que fue posible reunir a personalidades e instituciones —ubicadas en posiciones distintas en el espectro político o económico— para que debatieran y consensuaran una visión de desarrollo. El centro social jesuita tuvo un rol valioso en dicho proceso.

El caso piurano fue una excepción en relación con el conjunto del país. Se debe recordar que el régimen de Fujimori reforzó las funciones del Gobierno central y detuvo el proyecto de regionalización de 1988. Aunado a ello, los CTAR, como instancias de gobierno subregionales, dependían directamente del poderoso Ministerio de la Presidencia, creado para gestionar las políticas de asistencia social y de inversión en infraestructura. De esta manera, los consejos transitorios de administración regional vertebraron la estrategia del Estado que buscaba construir una base popular sostenida por relaciones clientelistas que garantizase la permanencia de dicho presidente en el poder.

El centro social cumplió un papel crítico ante este panorama nacional. En su mirada, “la globalización no se puede abordar sin un marco de desarrollo propio del país. Es este marco lo que nos falta en el Perú de manera dramática”.²⁰⁰ La

199 Haour, “Globalización y descentralización vistas desde una ONG de provincia”, 174-175.

200 *Ibid.*, 178.

política neoliberal de Fujimori se había reducido a cumplir el pago de la deuda y a la reinserción financiera como apertura competitiva a la globalización. Por ello, como señalaba el CIPCA, carecía de políticas sectoriales orientadas por una visión de desarrollo en favor de la descentralización. En este escenario, la institución jesuita intentaba aportar su granito de arena al fortalecer el tejido social piurano, lo cual consideraba necesario para proyectar el desarrollo regional. Sin embargo, era consciente de que, al no contar con un marco nacional, sus aportes no lograrían un impacto sostenible.

Tras la caída del régimen de Alberto Fujimori, un nuevo contexto político nacional se abrió. El gobierno transitorio de Valentín Paniagua (2000–2001) posicionó en el centro de la agenda pública la consolidación de la institucionalidad democrática y la participación ciudadana como desafíos del Estado y la sociedad civil. Por su parte, el gobierno de Alejandro Toledo (2001–2006) dio un nuevo empuje a las políticas de descentralización con un marco normativo para instalar los gobiernos regionales en 2002, el cual respetaba las jurisdicciones subregionales entonces existentes. Los veinticuatro departamentos más la Provincia Constitucional de El Callao eligieron democráticamente a su gobernador y a un consejo regional. Asimismo, este presidente planteó una propuesta ambiciosa de crear macrorregiones, en continuidad con el proyecto de 1988, pero fracasó al ser consultada vía referéndum.

Con todo, durante el siglo XXI, en medio de avances y retrocesos, muchas funciones estatales han sido transferidas a los gobiernos regionales, que se encuentran en condiciones precarias. Asimismo, las regiones se han convertido en terrenos de competencia política, donde movimientos propios de ellas han desplazado a los partidos políticos que tienen relevancia en todo el país. Sin embargo, el proceso ha sido limitado por resistencias en el nivel nacional, la débil capacidad de gestión pública de los gobiernos regionales y la corrupción organizada.

En el ámbito económico, el Perú del siglo XXI ha estado caracterizado por la continuidad de las políticas de libre mercado y el fomento de la inversión privada. La continuidad del modelo neoliberal ha sido acompañada por una inversión estatal en programas de lucha contra la pobreza y la ampliación de servicios básicos. El escenario internacional ha consolidado un crecimiento financiero del país en las primeras dos décadas del siglo, que se ha concentrado en las regiones de la costa norte y central, y en zonas de los Andes con actividad minera o turística. Piura ha sido beneficiada por el *boom* de exportaciones —debido a la expansión de la agroindustria—, el flujo de turistas hacia las playas, y una tenue presencia de inversión minera no metálica —como la de los fosfatos de Bayóvar—.

No obstante, en Piura (como en otras partes del país), dicho crecimiento económico ha reducido la pobreza en términos cuantitativos, pero de una manera frágil y que no resuelve los nudos de desigualdad en la región. Particularmente, el nuevo modelo agroexportador (exceptuando las cadenas productivas que han ingresado al mercado externo lideradas por pequeños y medianos agricultores) ha dejado al margen a miles de pequeños productores. En la opinión de algunos, en la región, lo que debería fortalecerse es la agroindustria, visión con la que el CIPCA discrepa.

Asimismo, la incursión de industrias extractivas ha generado tensiones profundas con las comunidades campesinas y pequeños productores. Ellos ven en estas inversiones un riesgo a la productividad de sus tierras y sus modos de vida. De hecho, los conflictos socioambientales, que brotan del desacuerdo entre las visiones del desarrollo del Estado, empresas y poblaciones locales, han sido un rasgo que ha acompañado el devenir del Perú de inicios del siglo XXI.

Particularmente, Piura fue el escenario del primero de dichos conflictos cuando, en 1999, los habitantes del municipio de Tambo Grande y la Asociación de Productores del Valle de San Lorenzo se opusieron a la entrada de la Minera Manhattan, que pretendía explotar un yacimiento polimetálico. Con el apoyo de la Comisión Episcopal de Acción Social y Oxfam, entre otras organizaciones, lograron levantar su protesta a nivel nacional mediante la campaña “Sin limón no hay ceviche”. El asesinato del dirigente Godofredo García, en marzo de 2001, reforzó la tensión. El Gobierno intentó mediar a través de audiencias públicas, pero la población se negó a asistir y, más bien, organizó protestas masivas en la ciudad de Piura y una consulta popular que demostró un rechazo generalizado hacia la actividad minera. El Estado se vio forzado a declarar que la empresa no había logrado obtener la licencia social de la población ni garantizar un plan de mitigación del impacto ambiental de su actividad en Tambo Grande. En 2005, Manhattan anunció su retiro del Perú.²⁰¹

Un nuevo contexto planteó nuevos desafíos al CIPCA. Aunque sus líneas de acción en desarrollo empresarial rural, gobernabilidad local y proyección regional se mantuvieron, fue indispensable redimensionar su papel en un terreno de expansión del Estado y crecimiento económico desigual. Adicionalmente, el cambio de siglo enfrentó al centro social con una crisis financiera que puso en riesgo su continuidad. La solidez de la entidad, desde el replanteamiento de

201 Observatorio de Conflictos Mineros de América Latina, “Conflicto Minero: Agricultores de Tambogrande expulsan a minera Manhattan”, s. f., https://mapa.conflictosmineros.net/ocmal_db-v2/conflicto/view/892.

1980, se había sostenido en contar con variadas fuentes de financiamiento de la cooperación extranjera. Sin embargo, el aumento de programas y personal, así como los efectos del fenómeno El Niño de 1998 llevaron a sobrepasar la capacidad real de gasto. Fueron necesarios un rescate financiero y una reestructuración institucional, que se dieron entre 2004 y 2005.

En el plano financiero, la recaudación de recursos se ha visto restringida en los últimos años. Debido al crecimiento económico nacional, el Perú ha dejado de ser visto como un destinatario de fondos de las agencias de cooperación internacional. Esta situación ha limitado los márgenes de maniobra institucional, que tradicionalmente han dependido de financieras extranjeras. Por ello, actualmente, el CIPCA está en un proceso de generar ingresos propios u otras fuentes de financiamiento que permitan su sostenibilidad económica. Con ese objetivo, se han afianzado formas de cooperación con el Estado y otras organizaciones de Piura para brindarles servicios de capacitación y consultoría. Asimismo, se han concretado la venta de los terrenos de la parcela experimental y el alquiler de locales institucionales.²⁰²

A nivel del trabajo de desarrollo empresarial rural, el CIPCA ha acogido la aparición de un nuevo tipo de asociatividad entre pequeños agricultores. Dos han sido los públicos hacia los que se ha apuntado. El primero son los productores ya organizados, entre los que se cuentan las asociaciones de bananeros orgánicos.²⁰³ El segundo son los productores en proceso de organización cooperativa. Con ellos, se han continuado las experiencias de innovación productiva, fortalecimiento organizacional y desarrollo de capacidades empresariales. Las finalidades de la capacitación han estado orientadas al manejo del cultivo, rendimientos y calidad, normas de certificación, manufactura, gestión organizacional-empresarial y comercialización.²⁰⁴

La preocupación por cómo aportar a la inserción al mercado de estos campesinos ha continuado, pero desafiada por la expansión de la gran y mediana empresa agroindustrial exportadora regional. Esto ha implicado que el CIPCA acompañe a organizaciones de pequeños productores agrarios en mejorar sus condiciones de producción y productividad, reducir brechas tecnológicas en sus procesos y buscar mercados alternativos, entre otras acciones. En Piura, en lo que se refiere a los cultivos, se observa desde inicios de la década de los años 2000 un descentramiento del algodón y una incorporación de nuevos productos,

202 Juan Miguel Espinoza, "Entrevista a Lourdes Aldana" (Piura, 11 de setiembre de 2017).

203 Ulises Córdova, "Historia de la extensión y/o promoción del CIPCA", 2.

204 *Ibíd.*

como espárrago, marigold y menestras.²⁰⁵ En este contexto, las experiencias más interesantes del centro social a nivel de la nueva asociatividad han sido las cadenas de valor del cacao y la del banano orgánico con asociaciones de pequeños productores.²⁰⁶

Un Estado más abierto a la descentralización representó una oportunidad para el crecimiento del Programa de Gobernabilidad Local del CIPCA. La experiencia ganada en torno a la planificación de la gestión concertada de municipios durante los noventa fue sistematizada como un aporte que orientaba la implementación de las políticas públicas sobre vinculación entre gobiernos locales y población. Ante la formalización por parte del Estado de prácticas de participación ciudadana, tales como el presupuesto participativo, el centro social se encontró en una posición de gran relevancia, pues poseía experiencia en iniciativas pioneras al respecto. En este ámbito, asesoró a numerosos municipios provinciales y distritales en el diseño de sus planes estratégicos y de espacios de concertación local.²⁰⁷

Otra oportunidad apareció con la creación del Gobierno Regional de Piura. El conjunto de expertos que habían colaborado con el Grupo Iniciativa durante los noventa perdió dinamismo al entrar el nuevo siglo. Sin embargo, fue convocado por el CIPCA para ofrecer aportes para la propuesta o evaluación de políticas regionales en los ámbitos de educación y la pequeña agricultura.²⁰⁸ Posteriormente, el centro social continuó ofreciendo insumos de prospectiva regional desde su experiencia en desarrollo rural y concertación ciudadana.²⁰⁹ Asimismo, estuvo involucrado en el Acuerdo Regional Piura 2007-2021 y en la promoción de mecanismos de seguimiento de este pacto de gobernabilidad.²¹⁰

205 Bernardo Haour, "Globalización y descentralización vistas desde una ONG de provincia", 165-167.

206 Juan Miguel Espinoza, "Entrevista a Emma Gallardo" (Piura, 9 de setiembre de 2017).

207 CIPCA, *Plan de desarrollo concertado 2004-2015 distrito de Pacaipampa* (Piura, 2006); CIPCA, *Plan estratégico de desarrollo de Santo Domingo 2000-2010* (Piura, 2001); CIPCA, *Diagnóstico socioeconómico de la mancomunidad del corredor andino central de Piura: mancomunidad del andino central* (Piura, 2008).

208 Santiago Gamboa, *Estado de la gestión educativa en Piura: una mirada desde la institución educativa* (Piura: CIPCA, 2011); Humberto Correa, *Balance de las políticas públicas y el presupuesto para la pequeña agricultura en la Región Piura: periodo 2009-2013* (Piura: CIPCA; Grupo Propuesta Ciudadana, 2014).

209 Miguel Abramonte et al., *Aportes para el gobierno regional 2007-2010: Región Piura* (Piura: CIPCA; CIES, 2006).

210 Miguel Zapata, *Proceso de seguimiento del pacto político por la gobernabilidad 2011-2014: Sistematización y balance Piura* (Piura: CIPCA; Colectivo por la Gobernabilidad, 2014).

El Acuerdo fue elaborado en forma participativa y estuvo suscrito por autoridades gubernamentales, dirigentes de partidos políticos, representantes de empresa privada y municipalidades, colegios profesionales, universidades, y organizaciones de la sociedad civil. Esta herramienta de orientación para la política regional estaba organizada en cinco ejes de trabajo: a) ordenamiento del territorio, gestión ambiental y gestión de riesgo; b) desarrollo de capacidades; c) gobernabilidad, participación y vigilancia ciudadana; d) desarrollo económico con base en competitividad; y e) desarrollo social para reducir la pobreza.

En síntesis, el rol del CIPCA se ha constituido como el de un articulador de iniciativas del Gobierno regional, los municipios y la sociedad civil. Un escenario concreto donde esta capacidad se ha puesto en práctica ha sido la implementación de políticas a favor de la primera infancia. Quizás uno de los logros recientes más importantes en este tema fue la formulación de la propuesta para el funcionamiento del Sistema Regional de Atención a la Primera Infancia (SIREPI), consensuada con el Gobierno Regional de Piura e implementada desde el año 2012.

El CIPCA ha jugado un papel importante en la implementación de dicho sistema al formar parte de su equipo técnico de soporte (una labor que lleva a cabo en conjunto con otras instituciones y organizaciones públicas y privadas). Asimismo, desde sus proyectos, contribuye a la ejecución de esta política pública en los espacios locales rurales, donde ha impulsado la conformación y funcionamiento de comités de articulación intersectorial e intergubernamental para la atención a la primera infancia. En este sentido, se puede afirmar que ha alcanzado propuestas de mejora al funcionamiento del SIREPI sobre la base del trabajo desde lo local.

El trabajo del Programa de Gobernabilidad Local ha sido enriquecido por la afiliación del centro social jesuita a Propuesta Ciudadana, un consorcio nacional de organizaciones no gubernamentales cuya misión es consolidar el sistema democrático en el Perú. Esta alianza contribuyó con la perspectiva que adquirió el CIPCA sobre descentralización, participación ciudadana y afirmación de la sociedad civil. Asimismo, le ha permitido involucrarse en proyectos a nivel nacional, pero también ser un socio estratégico situado en Piura que le aporta una mirada regional a una visión de conjunto de lo que ocurre en el país. Por ejemplo, levantó información para vigilar los inicios del proceso de regionalización en Piura.²¹¹

En el marco de la nueva estructuración de la provincia jesuita en plataformas apostólicas, el CIPCA ha buscado articular su trabajo con las quince obras de la Compañía en Piura. Entre ellas, pueden mencionarse Radio Cutivalú, los colegios

211 Grupo Propuesta Ciudadana, *Vigilancia del proceso de descentralización: Piura: balance 2003-2006* (Piura: CIPCA, 2007).

Fe y Alegría, la ONG CANAT, el Servicio Jesuita para Migrantes, el Colegio San Ignacio de Loyola y la Pastoral Juvenil EseJoven. Dicha colaboración evidenció sus frutos durante la emergencia de El Niño Costero de marzo de 2017, la cual incentivó que estas instituciones trabajaran juntas. Esta situación permitió que tal labor en conjunto se entendiera como una fuerza en relación con una identificación de pertenecer a algo más grande y que tenía potencial para una acción más eficaz.²¹²

Ante las fatídicas consecuencias de dicho fenómeno climatológico, el CIPCA sirvió como plataforma para la distribución de asistencia humanitaria en coordinación con el Estado y otras obras jesuitas. Asimismo, fue un aliado estratégico de ONG que llegaron a la zona para atender la emergencia.

Cuando, en 2012, el CIPCA cumplió cuarenta años desde su fundación, Bruno Revesz, SJ, hizo un balance pertinente para resumir los desafíos actuales de este centro social.²¹³ Ante todo, el jesuita llamaba la atención sobre los incumplimientos de los acuerdos de concertación regional, y la escasa implementación de políticas públicas regionales en relación con el mejoramiento de la calidad de la educación de la primera infancia y el desarrollo de la pequeña agricultura. A esto último, se agregaba la fragilidad de la organización de los pequeños productores. Asimismo, expresaba su preocupación respecto a que el crecimiento económico de Piura no alteraba en forma consistente las brechas sociales, lo que se hacía evidente al observar a las poblaciones de municipios rurales y de sierra.

Ante este escenario, Revesz invitaba a renovar los objetivos institucionales del CIPCA para responder a las nuevas problemáticas.²¹⁴ En primer lugar, planteaba contribuir a la consolidación de una institucionalidad y gobernabilidad democrática en el nivel local y regional. Para ello, el centro debía seguir trabajando en el fortalecimiento de organizaciones de sociedad civil, y en la gestión de sus intereses colectivos y su incidencia en políticas públicas. Esto se debía realizar a través de espacios de reflexión y concertación para el posterior diseño de estrategias gubernamentales orientadas al desarrollo humano integral y sostenible. En segundo lugar, estaba llamado a promover el progreso económico rural sostenible, principalmente el de la pequeña agricultura. Esto se debía lograr articulando a los pequeños productores organizados con mercados, y con procesos de gestión del desarrollo local y seguridad alimentaria que condujeran a mejorar las condiciones de vida de las familias y al progreso de sus comunidades.

212 Juan Miguel Espinoza, "Entrevista a Víctor Hugo Miranda, SJ, coordinador de la plataforma apostólica Piura" (Piura, 10 de setiembre de 2017).

213 Bruno Revesz, "CIPCA, 40 años aportando al desarrollo rural y regional en Piura", 4.

214 *Ibid.*, 5.

Como respuesta, el más reciente proceso de evaluación y planeamiento (2017-2021) ha dado un nuevo giro a la organización institucional al adoptar un enfoque territorial. El planteamiento es conducir a la focalización de los distintos proyectos del CIPCA (tanto los del plano del desarrollo económico rural como los de gobernabilidad local) en un espacio de intervención. De tal manera, ante la dificultad por falta de fondos de abarcar amplias zonas territoriales, como fue el modo de acción de periodos anteriores, se aspira trabajar con una población delimitada y de manera integral. En pocas palabras, este modelo institucional del enfoque territorial implica que las diferentes áreas intervendrán en un solo espacio de manera integrada.

A modo de conclusión, parece importante terminar esta sección sobre el presente del CIPCA con una reflexión acerca de su modo de proceder. En gran medida, una revisión de la identidad institucional ofrece la oportunidad de inspirar una mística que dé sentido al trabajo de promoción social ante los retos actuales. En ese espíritu, un primer elemento es la concepción del centro como una institución de educación popular. La finalidad inicial de esta obra era afianzar el protagonismo político del campesinado y, para ello, los promotores entendían su labor como acompañar y fortalecer capacidades, y no suplantar la agencia de los actores beneficiarios. Los dirigentes debían asumir el protagonismo de conducir su vida y sus organizaciones. Cuando, dos décadas después, la entidad concibió que su prioridad era aportar al desarrollo regional y la consolidación de la democracia en Piura, lo hizo también haciéndose consciente de que era un actor dentro de un tejido complejo. Tenía que identificar su lugar y su aporte no para hegemonizar. El CIPCA no lo podía resolver todo, por lo que tenía que aprender a colaborar con otros. Por tanto, existía no para sí mismo, sino para servir al desarrollo agrario, rural y regional teniendo a los pobres como su público preferencial.

Otro elemento es el discernimiento de la misión del CIPCA a partir de los cambios en el mundo rural y regional. No hubo una absolutización de modelos; al contrario, es evidente una flexibilidad que permitió cambiar de enfoques, metodologías y estrategias conforme se iba descubriendo que los contextos cambiaban y los beneficiarios planteaban otras demandas. Probablemente, la cultura de la evaluación sostenida es una fortaleza de este centro social. De hecho, desde muy temprano, se encuentran evidencias de esta preocupación en el equipo fundador, la cual se ha convertido en un sello distintivo del modo de proceder del CIPCA. En la actualidad, hay una práctica de evaluación semestral para recrear y potenciar la marcha institucional, además de valoraciones realizadas por expertos externos.

Si bien se trata de una obra de la Compañía de Jesús, su trabajo siempre ha estado planteado desde una perspectiva secular y pluralista. Bajo ese punto de vista, debe entenderse la decisión de la primera comunidad de jesuitas en San Miguel de no portar signos que identificasen a sus integrantes como sacerdotes ni administrar sacramentos. Si bien conservaron su vida espiritual y sacramental en la comunidad, optaron por no presentarse como religiosos ante los campesinos u otros agentes en su campo de acción. Consideraron que esto les permitiría forjar un vínculo horizontal con la población y entrar en colaboración con todos los actores sociales sin distinciones.

Al respecto, la incorporación de colaboradores laicos se dio sin considerar el compartir la fe como un requisito; más bien, lo que se compartía era un compromiso con la reivindicación del campesinado, la justicia social y el bien común. Pero los ideales ignacianos no se perdieron de vista; simplemente fueron presentados sin explicitar la dimensión religiosa.

En el CIPCA, ha primado una preocupación por el cuidado integral del personal, que ha sido apreciada por los colaboradores laicos de distintas generaciones. De manera particular, se destaca la horizontalidad con la que los jesuitas se han relacionado con los laicos, la cual ha dado pie al establecimiento de vínculos de confianza y el involucramiento saludable en la vida personal de los trabajadores. Se reconoce el aporte del personal a la trayectoria institucional y, adicionalmente, que estar en el CIPCA ha sido un espacio de formación permanente en lo político, lo técnico y lo ético. En la misma línea, este centro social ha apostado por profesionales jóvenes y locales, que en no pocas oportunidades han sido convocados, posteriormente a su servicio en el CIPCA, para ocupar roles en la administración pública o en otras organizaciones regionales y nacionales.

En ese sentido, varios de los colaboradores y excolaboradores entrevistados insistieron en que quienes pasaron por el CIPCA tienen una identificación institucional fuerte. Su presencia allí, en gran medida, no era solo un trabajo, sino una “decisión de vida” o una vocación. Muchos señalan a los jesuitas Santuc, Revesz, Muguiro o Hernández como mentores que los orientaron para construir su proyecto personal y que siguen siendo una fuente de inspiración. Más allá de estas figuras emblemáticas, se menciona que, en tanto el personal del centro social estaba formado bajo esa perspectiva, esta comprensión de la presencia en la institución se ha transmitido de un modo “espontáneo”. Es decir, no se da a través de un programa sistemático, sino de una “formación dentro de la práctica”, en la relación con los colaboradores con mayor antigüedad. Es una “mística” que se transmite por la interacción social, pero que encuentra sus límites en el

momento presente y quizás requiera adquirir alguna forma institucional para prolongarse.

Otro rasgo es que la propuesta institucional del CIPCA está inspirada en la opción preferencial por los pobres. La Compañía de Jesús, como fruto del apostolado social, formuló su misión en el mundo contemporáneo como integrar la vivencia de la fe con la práctica de la justicia a favor de los más excluidos. En el caso de este centro social, se puede afirmar que existe para servir a la población rural piurana. Pero esta opción no es de carácter ideológico, sino que está centrada en una mirada integral de la realidad de los beneficiarios de sus proyectos, que apunta al desarrollo humano integral y no solamente a la mejora económica o la cobertura de necesidades básicas. De hecho, como ha sido expresado a lo largo del capítulo, el tipo de relación entre el CIPCA y sus beneficiarios, así como las finalidades del trabajo de promoción social, ha ido revisándose de acuerdo con los nuevos contextos y las demandas sociales.

Finalmente, cabe destacar el respeto de la institucionalidad, tanto desde un plano interno como externo. Existe una consciencia respecto a que la acción del CIPCA no puede estar aislada del marco institucional regional y nacional. Nada de lo que se hace puede ser hecho por cuenta propia y aislada. Es central coordinar con el Gobierno regional, y articular el trabajo de promoción del desarrollo con los actores locales, alcaldes y autoridades políticas, y representantes de salud y educación. De este punto se deriva la comprensión de la misión del CIPCA como una instancia de vinculación de los actores de Estado y la sociedad civil, que, aunque presentes en el terreno, no trabajan cohesionadamente. Pero, en palabras de Bruno Revesz, SJ, este aporte debe realizarse sin perder su carácter de ser una organización para el campesinado, y convocada a pensar el Perú y la región Piura “desde la periferia social y territorial”.²¹⁵

215 Bruno Revesz, “CIPCA, 40 años aportando al desarrollo rural y regional en Piura”, 6.

Bibliografía

- Abramonte, Miguel, Humberto Correa, Guillermo Dulanto, Julio César Oliden, y Bruno Revesz. *Aportes para el gobierno regional 2007–2010: Región Piura*. Piura: CIPCA; Consorcio de Investigación Económica y Social, 2006.
- Aguirre, José Antonio. *El autodiagnóstico como metodología integradora de educación popular*. Piura: CIPCA, 1986.
- Albó, Xavier. *¿Bodas de plata? O réquiem por una reforma agraria*. Piura: CIPCA, 1979.
- Aldana, Susana. *Empresas coloniales: las tinajas de jabón en Piura*. Piura: Instituto Francés de Estudios Andinos; CIPCA, 1988.
- Aldana, Susana, y Alejandro Diez. *Balsillas, piajenos y algodón: procesos históricos en el extremo norte*. Piura: CIPCA; Tarea, 1994.
- Arce Espinoza, Elmer. *La reforma agraria en Piura: 1969–1977*. Lima: CEDEP, 1983.
- Arévalo, Jorge. *Piura: las parcelaciones un asunto candente*. Piura: CIPCA, 1984.
- Arévalo, José, y Amelia Hortensia. *El CIPCA desde la experiencia de Vicente Santuc*. Piura: CIPCA, 2012.
- Arriola, Hortensia, y José Arévalo. *Historias CIPCA: Entrevistas*. Piura: CIPCA, 1987.
- Bazo, José. *Aspectos ecológicos. Relaciones sociales no capitalistas en el Bajo Piura*. Piura: CIPCA, 1978.
- Bazo, José. *Procesos de producción y condicionamientos de la conciencia de los trabajadores*. Piura: CIPCA, 1978.
- Bernex, Nicole, y Bruno Revesz. *Atlas regional de Piura*. Piura: CIPCA, 1988.
- Burneo, María Luisa. “Dynamiques communales et redéfinitions des identités Catacaos, une communauté paysanne de la côte Péruvienne”. Tesis de maestría. École des Hautes Études en Sciences Sociales. 2002.

- Burneo, María Luisa. “La reforma agraria desde abajo: luchas por la tierra, excooperativistas y parcelación entre los comuneros de Catacaos, Piura”. *Argumentos* 13, no. 2 (2019): 19-29.
- Cant, Anna. “‘Land for Those Who Work It’: A Visual Analysis of Agrarian Reform Posters in Velasco’s Peru”. *Journal of Latin American Studies* 44, no. 1 (2012): 1-37.
- Cant, Anna. “La singularidad de nuestro proceso: Los significados políticos de la reforma agraria peruana”. En *Las luchas sociales por la tierra en América Latina: Un análisis histórico, comparativo y global*, editado por Hanne Cottyn, Javier Jahncke, Luis Montoya, Ela Pérez, y Mattes Tempelmann, 69-72. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2016.
- Cant, Anna. “Promoting the Revolution: SINAMOS in Three Different Regions of Peru”. En *The Peculiar Revolution: Rethinking the Peruvian Experiment, 1968-1975*, editado por Paulo Drinot y Carlos Aguirre, 213-239. Texas: University of Texas Press, 2017.
- Castillo, Marlene. *Aproximándonos a la diversidad agraria de la sierra peruana*. Piura: CIPCA, 1990.
- Castillo, Marlene. *Tierra y agua en las UCP: Catacaos. Diagnóstico agroecológico de la comunidad campesina San Juan Bautista de Catacaos, Bajo Piura*. Piura: CIPCA, 1991.
- CIPCA. “Conozcamos a nuestra comunidad San Juan de Catacaos”, 1979.
- CIPCA. “Una experiencia de promoción con mujeres campesinas de Piura”, 1983.
- CIPCA. “Experiencia de Organización: Comités de Mujeres”, 1984.
- CIPCA. “Proyecto Institucional – CIPCA”, 1987.
- CIPCA. “Radio Cutivalú: sus propuestas y sus públicos”, 1991.
- CIPCA. *La nueva proyección del CIPCA*. Piura, 1992.
- CIPCA. *Morropón: capacitación en manejo técnico del cultivo del banano*. Piura, 1993.

- CIPCA. *Plan estratégico de desarrollo de Santo Domingo 2000-2010*. Piura, 2001.
- CIPCA. *Plan de desarrollo concertado 2004-2015 distrito de Pacaipampa*. Piura, 2006.
- CIPCA. *Diagnóstico socioeconómico de la mancomunidad del corredor andino central de Piura: mancomunidad del andino central*. Piura, 2008.
- Centurión, Hugo. *Micro región andina central: sistematización de información obtenida de fuentes primarias y secundarias*. Piura: CIPCA, 1988.
- Comité Permanente de las Semanas Sociales del Perú. *Segunda Semana Social del Perú: La propiedad*. Lima, 1962.
- Córdova, Ulises. "Historia de la extensión y/o promoción del CIPCA". CIPCA, 2017.
- Correa, Humberto. *Balance de las políticas públicas y el presupuesto para la pequeña agricultura en la Región Piura: periodo 2009-2013*. Piura: CIPCA; Grupo Propuesta Ciudadana, 2014.
- Cruz Villegas, Jacobo. *Catac Ccaos: origen y evolución histórica de Catacaos*. Piura: CIPCA, 1982.
- CTAR-Piura, y Centro de Investigación y Promoción del Campesinado. *Hacia una visión de futuro: Piura Región. Materiales para el planeamiento estratégico regional*. Piura, 1999.
- Deverre, Christian. *Reforma agraria como proceso social: análisis y perspectivas*. Piura: CIPCA, 1984.
- Diez, Alejandro. *Las comunidades indígenas del Bajo Piura*. Piura: CIPCA, 1992.
- Diez, Alejandro. *La educación regional frente a las nuevas leyes: posibilidades y peligros*. Piura: CIPCA, 1993.
- Diez, Alejandro. *Comunes y haciendas. Procesos de comunalización en la sierra de Piura (siglos XVIII al XX)*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas; CIPCA, 1998.
- Diez, Alejandro. "Gobierno comunal: entre la propiedad y el control territorial. El caso de la Comunidad de Catacaos". En *SEPLA XIV Perú: El problema*

agrario en debate, editado por Raúl Asencio, Fernando Eguren y Manuel Ruiz, 115-148. Lima: SEPIA, 2012.

Eguren, Fernando. “La reforma agraria en el Perú”. *Debate Agrario*, no. 44 (2009): 63-100.

Episcopado del Perú. “Política, deber cristiano. Carta pastoral colectiva del Episcopado peruano sobre la actividad social y política en la hora presente”. 1963.

Fernández, Blanca. *Mujer campesina: experiencias de investigación y capacitación*. Piura: CIPCA, 1986.

Franco Temple, Eduardo. “El Fenómeno El Niño en Piura: ciencia, historia y sociedad”. En *Los desastres sí avisan: Estudios de vulnerabilidad y mitigación*, editado por Juvenal Medina y Rocío Romero, 2: 2: 29-50. Lima: ITDG, 1992.

Fung, Elsa. “Recordando una experiencia educativa: El Programa Experimental de Educación en San Lorenzo-Piura”. *Tarea*, no. 29 (1992): 26-33.

Gamboa, Santiago. *Estado de la gestión educativa en Piura: una mirada desde la institución educativa*. Piura: CIPCA, 2011.

García Sayán, Diego. *Toma de tierras en el Perú*. Lima: DESCO, 1982.

Grupo Iniciativa. “Propuesta para el Desarrollo de la Región Grau: Desafío y orientaciones estratégicas”. En *Hacia una Visión de Futuro: Piura Región. Materiales para el planeamiento estratégico regional*, 11-56. Piura: CIPCA; CTAR Piura, 1999.

Grupo Propuesta Ciudadana. *Vigilancia del proceso de descentralización: Piura: balance 2003-2006*. Piura: CIPCA, 2007.

Haour, Bernardo. “Algunas indicaciones sobre el sentido político del proyecto CIPCA y de sus programas”. CIPCA, enero de 1996.

Haour, Bernardo. “Globalización y descentralización vistas desde una ONG de provincia”. En *Descentralización y gobernabilidad en tiempos de globalización*, editado por Bruno Revesz, 147-184. Piura; Lima: CIPCA; Instituto de Estudios Peruanos, 1998.

- Harman, Lucy. *La Toma: una experiencia de organización para mejorar la calidad de vida*. Piura: CIPCA, 1988.
- Harman, Lucy. *Mujeres rurales del valle del Chira, Piura: ¿una situación de apatía, falta de oportunidad y semi-explotación?* Piura: CIPCA, 1989.
- Instituto Nacional de Planificación. “Programa integral de rehabilitación y reconstrucción de las zonas afectadas por los desastres de la naturaleza. Volumen I: Diagnóstico”. 1983.
- Klaiber, Jeffrey. *La Iglesia en el Perú: su historia social desde la Independencia*. 3.^a ed. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1996.
- Lajo, Manuel. *Alternativa agraria y alimentaria: diagnóstico y propuesta para el Perú*. Piura: CIPCA, 1982.
- Marzal, Manuel. “El sistema religioso del campesino bajopiurano”. *Revista Teológica Limense* 7, no. 3 (1973): 377-422.
- Marzal, Manuel. *Estudios sobre religión campesina*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1977.
- Marzal, Manuel. *El sistema religioso del campesino bajopiurano*. 2.^a ed. Piura: CIPCA, 1983.
- Matos Mar, José, ed. *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1976.
- Matos Mar, José, y José Manuel Mejía. *La reforma agraria en el Perú*. Perú Problema 19. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1980.
- Mayer, Enrique. *Cuentos feos de la reforma agraria*. 2.^a ed. Perú Problema 34. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2017.
- Monge, Carlos. “La reforma agraria y el movimiento campesino”. *Debate Agrario*, no. 7 (1989): 63-101.
- Mugica, Ramón. *El fenómeno de El Niño*. Piura: Universidad de Piura, 1984.
- Muguiro, Francisco. “Catacaos: una comunidad campesina en la Panamericana”. En *El sistema religioso del campesino bajopiurano*, de Manuel Marzal, 79-90. 2.^a ed. Piura: CIPCA, 1983.

- Muguiro, Francisco. “CIPCA - Perú - Una experiencia de educación popular - alfabetización, matemáticas concientizadoras”. Ponencia. Seminario de Apoyo Regional al Plan Nacional de Alfabetización y Educación Popular de Bolivia. La Paz. Noviembre de 1983.
- Muguiro, Francisco. *Lo pecuario como base para la educación popular*. Piura: CIPCA, 1987.
- Muguiro, Francisco. *Nuestra experiencia en salud*. Piura: CIPCA, 1990.
- Nino, Liliana. *La experiencia del CIPCA: promoción de la mujer campesina*. Piura: CIPCA, 1993.
- Revesz, Bruno. *Estado, algodón y productores agrarios*. Piura: CIPCA, 1982.
- Revesz, Bruno. *Desarrollo regional y desarrollo agrario: El departamento de Piura en la expectativa*. Piura: CIPCA, 1983.
- Revesz, Bruno. *La ley de promoción y desarrollo agrario frente a la realidad del campo hoy*. Piura: CIPCA, 1983.
- Revesz, Bruno. “Lo religioso y la práctica popular”. En *El sistema religioso del campesino bajopiurano*, editado por Manuel Marzal, 5-12. 2.^a ed. Piura: CIPCA, 1983.
- Revesz, Bruno. “Los castigos de Piura”. *Quehacer*, no. 22 (1983): 42-45.
- Revesz, Bruno. “Presentación”. En *Piura: Las parcelaciones, un asunto candente*, 7-9. Piura: CIPCA, 1984.
- Revesz, Bruno. *¿Es necesaria o es posible una interpretación revisionista de la reforma agraria?* Piura: CIPCA, 1985.
- Revesz, Bruno. *Agro y campesinado. Coyuntura nacional y perspectivas regionales*. Piura: CIPCA, 1989.
- Revesz, Bruno. “Catacaos: Una comunidad en la modernidad”. *Debate Agrario*, no. 14 (1992): 75-105.
- Revesz, Bruno. “CIPCA, 40 años aportando al desarrollo rural y regional en Piura”. Seminario “40 años después: nuevos desafíos para CIPCA y la región Piura”. Piura. 4 de diciembre de 2012.

- Revesz, Bruno, Susana Aldana, Laura Hurtado, y Jorge Requena. *Piura: región y sociedad. Derrotero bibliográfico para el desarrollo*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas; CIPCA, 1996.
- Roca Rey, Christabelle. *La propaganda visual durante el gobierno de Juan Velasco Alvarado (1968-1975)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos e Instituto Francés de Estudios Andinos, 2016.
- Rubín de Celis, Emma. *Las CAPS de Piura y sus contradicciones*. Piura: CIPCA, 1977.
- Rubín de Celis, Emma. *¿Qué piensa el campesino de la reforma agraria? Caso Piura*. Piura: CIPCA, 1978.
- Rubín de Celis, Emma. *Rol económico de la mujer campesina*. Piura: CIPCA, 1982.
- Ruiz Rosales, Maximiliano, Marlene Castillo, Manuel Alburqueque, Martín Cornejo, Juan Pérez Díaz, y Juan Hernández Astudillo, eds. *Propuesta metodológica: Cómo generar procesos de planificación y gestión municipal concertada para promover el desarrollo local. Aporte de la Experiencia CIPCA en la Región Piura*. Piura: CIPCA, 2002.
- Santuc, Vicente. "Proyecto CIPCA (Piura, Perú). Presentación general del proyecto y análisis de algunas acciones". Ponencia. Seminario-Taller UNESCO. Lima. Diciembre de 1980.
- Santuc, Vicente. "El CIPCA: De un grupo coyuntural a una institución estructural. Etapas y dinámicas de evaluación". Ponencia. Seminario Latinoamericano sobre Evaluación de la Acción Cultural. Piura. 2 de octubre de 1986.
- Slater, David. "Regionalización en una época de crisis social: Perú, 1985-1990". *Eure* 17, no. 51 (1991): 33-41.
- Urbina, Artemio. *Idiosincrasia campesina y organización*. Piura: CIPCA, 1981.
- Zapata, Miguel. *Proceso de seguimiento del pacto político por la gobernabilidad 2011-2014: Sistematización y balance Piura*. Piura: CIPCA; Colectivo por la Gobernabilidad, 2014.

CAPÍTULO 4

“PATINAR EL BARRIO DESDE LA COTIDIANIDAD”:¹ SERVICIOS EDUCATIVOS EL AGUSTINO (SEA)

En febrero de 1968, los jesuitas fueron encargados de la parroquia Virgen de Nazaret, cuya jurisdicción abarcaba el amplio territorio del recién creado distrito El Agustino. El entonces arzobispo de Lima, el cardenal Juan Landázuri Rickets, O. F. M., había logrado convencer a la Compañía de asumir este encargo como parte de su proyecto de dotar de atención pastoral los nichos de pobreza que aparecían en las periferias de la ciudad capital. Estos eran producto de la migración del campo a la ciudad y la demanda de vivienda de los recién llegados.

Los jesuitas no fueron los únicos religiosos que colaboraron en la respuesta de la Iglesia ante la desordenada expansión urbana de Lima y la mitigación de sus múltiples consecuencias. Fueron parte de una dinámica eclesial amplia que estaba comprometida con articular una pastoral urbana popular pertinente para una ciudad que, entre 1940 y 2007, vio su población trepar de 645 000 a más de ocho millones de habitantes.² No obstante, la experiencia de la Compañía de Jesús en el mundo de El Agustino presenta sus peculiaridades debido a las circunstancias históricas y la dinámica social de este territorio. Asimismo, fue distinta a causa de la lectura que los agentes pastorales hicieron de la realidad que tenían delante de ellos. Como sintetiza el jesuita norteamericano Francisco

1 La frase del título se inspira en una metáfora utilizada por el equipo del SEA para conceptualizar su práctica educativa, centrada en el acompañamiento de las organizaciones populares. Ofelia Montes, *Una experiencia de educación popular. La gestión del circuito metodológico en SEA* (Lima: Servicios Educativos El Agustino, 1993), 35.

2 Instituto Nacional de Estadística e Informática, *Perú: Migraciones internas 1993-2007* (Lima: INEI, 2009), 93.

Chamberlain, la parroquia se fundó veinte años después de que se instauraran los primeros asentamientos en la zona. En sus palabras, los hijos de san Ignacio encontraron que “ya existían para ese entonces unos patrones muy agustinianos de organización barrial, como también un sistema de expresiones religiosas enraizadas ya en el distrito”. Encontraron “ya un mundo estructurado tanto social y económicamente, como también en su expresión religiosa”.³ Por tanto, el discernimiento inicial estuvo en cómo hacerse presentes en una dinámica social en ebullición y en la que eran percibidos como actores ajenos.

En sintonía con los vientos del Vaticano II y luego con la conferencia de Medellín, los primeros jesuitas de El Agustino se aproximaron a las asambleas de las organizaciones vecinales para entender la realidad en la que estaban situados. Su participación en estos espacios les permitió comprender que los habitantes de El Agustino demandaban un proceso de remodelación urbana de las zonas planas para que salieran del estado de tugurización. En ese camino, reconocieron que la clave para entrar a una realidad de la que habían estado ausentes era involucrarse en este plan, que se imaginaba como una refundación del distrito. El centro social Servicios Educativos El Agustino (en adelante, SEA) surgió en 1978 para institucionalizar varios de los trabajos que, desde la parroquia, se gestaron para acompañar al pueblo agustiniano en el proceso de la reivindicación por el derecho a una vivienda digna.

Este capítulo explica el modo de presencia de SEA en el proceso político local de El Agustino a lo largo de sus cuarenta años de existencia. El análisis se enfoca en las interacciones entre el centro y las diversas organizaciones sociales de base, que se habían formado a partir de los procesos de migración interna hacia Lima Metropolitana, y cuyos rostros y dinámicas han ido transformándose a lo largo de la historia local. Dicha labor de promoción social ha estado orientada por el horizonte de una evangelización involucrada en la formación de liderazgos laicales comprometidos con la transformación de la realidad. Desde un respeto por la autonomía del ámbito secular, SEA ha trabajado para desarrollar capacidades políticas y ciudadanas de los actores que conforman las organizaciones agustinianas.

El capítulo está organizado en seis secciones. Las dos primeras reconstruyen los orígenes de los asentamientos urbanos en El Agustino durante los procesos migratorios de fines de los años cuarenta en adelante y la politización de las

3 Francisco Chamberlain, “Parroquia y movimientos sociales. Una experiencia”, en *La Nueva Evangelización. Reflexiones, experiencias y testimonios desde el Perú* (Lima: Instituto Bartolomé de las Casas; Centro de Estudios y Publicaciones, 1992), 178.

organizaciones de pobladores en torno al proceso de “remodelación” durante el régimen militar. La segunda sección concluye con una explicación sobre el ingreso de los jesuitas al distrito, las formas de su involucramiento en el contexto local y las razones de la creación de SEA. En tercer lugar, se examina el replanteamiento de las líneas de acción del centro a partir de los cambios en las organizaciones populares de los años ochenta, ocurridos a causa de la crisis económica y la violencia política. La incorporación de la dimensión económico-productiva en el trabajo promocional en los tiempos del ajuste neoliberal es el tema del cuarto acápite. El siguiente describe las contribuciones de El Agustino a nivel de la reconstrucción del tejido social distrital y de la democracia participativa luego del conflicto armado interno y el régimen fujimorista, particularmente en el fortalecimiento de la relación entre gobiernos locales y asociaciones vecinales. Finalmente, se concluye con unas reflexiones sobre el modo de proceder de este centro social y sus perspectivas para el futuro.

La formación de El Agustino: primeros asentamientos y distritalización (1947-1965)⁴

Hasta la década de 1940, la composición demográfica del Perú era eminentemente rural. Desde entonces, las dinámicas de migración interna y los procesos de modernización transformaron al país en uno donde la población se concentraba en las ciudades. En palabras de Carlos Franco, los procesos migratorios y la formación de una nueva plebe urbana entre 1950 y 1975 fueron el acto fundador de la “otra modernidad” en el Perú, que fue una alternativa a los proyectos modernizadores de las élites de izquierda y derecha. Para este autor, fue el signo claro de la ruptura con la sociedad tradicional y el Estado oligárquico, en tanto configuró una subjetividad moderna popular.⁵

Por ser la capital de la república y el centro de la actividad económica, la ciudad de Lima fue la que más creció, razón por la cual concentra actualmente a la tercera parte de la población del país. Entre 1950 y 1975, la evolución demográfica fue abrupta. De 645 000 habitantes, la población limeña escaló a casi 1,8 millones

4 El texto de esta sección está basado en la sistematización de información para la exposición virtual “Ciudadanía democrática y política local en El Agustino (1947-2002): memoria histórica de sus organizaciones sociales”, elaborada por SEA, la Oficina de Archivo y Patrimonio de la Compañía de Jesús en el Perú y la Especialidad de Historia de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

5 Carlos Franco, “Exploraciones en ‘otra modernidad’: de la migración a la plebe urbana”, en *Imágenes de la sociedad peruana: la «otra» modernidad* (Lima: Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación, 1991), 79-109.

en 1961 y a 3,3 millones en 1972; posteriormente, alcanzó los 6,3 millones en 1993.⁶ El patrón de expansión urbana estuvo dominado por asentamientos urbanos formados a partir de la ocupación ilegal del territorio o el traspaso informal de terrenos. El Estado, ante su dificultad de proveer una política integral de vivienda que satisficiera las demandas propias de un incremento poblacional de esta magnitud, entró a regular el asunto, a partir de 1961, formalizando las denominadas invasiones o barriadas. De tal manera, la estrategia gubernamental ante este desafío fue promover la autoconstrucción y establecer relaciones de clientelaje político con las asociaciones de pobladores.⁷

En la década de los cuarenta, una de las prioridades de los migrantes llegados a la ciudad era conseguir vivienda. Para lograrlo, una de sus estrategias fue la organización masiva de ocupaciones violentas y abruptas de terrenos, caracterizadas por una dirección poco estructurada y por no estar suscritas a una línea política determinada. Entre 1946 y 1948, se formaron quince barriadas, un incremento notable en relación con los años anteriores. El sociólogo Julio Calderón Cockburn atribuye este aumento a las enormes expectativas sociales que despertó el gobierno de José Luis Bustamante y Rivero (1945-1948). Según el autor, este momento inauguró un movimiento urbano popular de reclamo al Estado por el derecho a la vivienda.⁸

El Agustino fue producto de este proceso de expansión urbana. Los primeros asentamientos del territorio surgieron como consecuencia de la creación, en 1945, del mercado mayorista conocido como La Parada en la zona del distrito de La Victoria.⁹ Este lugar marcaba el final de la carretera que conectaba Lima y la Sierra Central, por lo que era el punto de llegada de camiones con productos alimenticios. La actividad comercial asociada al mercado generó trabajo informal, el cual atrajo a migrantes, que, en muchas ocasiones, llegaban con el transporte de alimentos. Muchos de los que conseguían trabajo en actividades comerciales en La Parada buscaron establecerse cerca de ella. De tal manera, la zona este de Lima se convirtió en un polo de expansión de la ciudad. La aglomeración creciente produjo una demanda de vivienda que no pudo ser absorbida por la oferta existente.

6 Instituto Nacional de Estadística e Informática, *Perú: Migraciones internas 1993-2007*, 93.

7 David Collier, *Barriadas y élites: De Odría a Velasco* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1978); Julio Calderón Cockburn, *La ciudad ilegal. Lima en el siglo XX* (Lima: Punto Cardinal Editores, 2017).

8 Julio Calderón Cockburn, *El Agustino: 33 años de lucha* (Lima: Servicios Educativos El Agustino, 1980), 13-15.

9 *Ibid.*, 16.

Por lo dicho, El Agustino surgió de ocupaciones de terrenos en el entorno de La Parada. Los primeros asentamientos fueron aglomeraciones urbanas precarias, que se formaron en las dos partes geográficas de este territorio: la zona eriaza de los cerros y las tierras cultivables de los llanos. Los lugares ocupados le pertenecían a una hacienda, por lo cual cabe apuntar que, a diferencia de otras etapas de la creación de barriadas, el surgimiento del nuevo distrito correspondió a un momento en el cual primaron las invasiones de propiedad privada.¹⁰

Los cerros fueron el primer terreno en ser ocupado. A partir de 1947, los que formaban parte de la hacienda El Agustino, propiedad de los esposos Enrique de la Riva-Agüero e Isabel Panizo, se convirtieron en espacios de asentamiento urbano. Como repercusión de la formación en 1946 de una barriada en el cerro San Cosme (La Victoria), un grupo de pequeños comerciantes, obreros de construcción civil, cargadores, algunos asalariados agrícolas y subarrendatarios en busca de vivienda ocupó el cerro El Agustino formando el pueblo de San Pedro (15 de abril). A esta incursión siguió la formación de Santa Clara de Bellaluz (12 de agosto) y El Agustino (24 de setiembre). La expansión siguió en 1953 cuando un grupo de familias construyó sus viviendas en las faldas del cerro, al costado derecho de la barriada El Agustino, dando origen al pueblo Doña Isabel o Santa Isabel. Un año después, un grupo se separaría y formaría el pueblo El Independiente.¹¹

La urbanización de las zonas llanas, ubicadas a los pies de los cerros, tuvo una dinámica diferente. Por un lado, los propietarios de la hacienda El Agustino buscaron vender sus terrenos a empresas constructoras como una forma de beneficiarse de la demanda de vivienda en torno a La Parada. De esa manera, intentaron prevenir la pérdida de sus propiedades a causa de las ocupaciones ilegales. Durante el gobierno de Manuel Odría, Isabel Panizo arrendó 95 hectáreas a la Corporación Nacional de Vivienda para la edificación de una unidad vecinal en 1953. La llamada urbanización La Corporación y San Cayetano fueron los únicos pueblos formados a través de una acción planificada del Estado.¹²

La ocupación del resto de zonas llanas se dio a través de estrategias ilegales que no implicaron el uso de violencia.¹³ La hacienda había funcionado mediante el arrendamiento de chacras o tierras de cultivo a *yanaconas*, quienes se habían

10 Martín Monsalve, "Población y sociedad", en *Perú: mirando hacia dentro (1930-1960)*, ed. Marcos Cueto (Madrid: Fundación Mapfre, 2015), 237.

11 Julio Calderón Cockburn, *El Agustino: 33 años de lucha*, 19-21.

12 *Ibíd.*, 26.

13 *Ibíd.*, 22-26.

vuelto residentes permanentes. El proyecto urbanizador de los propietarios implicaba expulsarlos, por lo cual estos resistieron por medio de la estrategia de traspasar los terrenos a negociantes informales, quienes, a su vez, vendieron lotes para vivienda a trabajadores del mercado La Parada. En consecuencia, el modelo de una urbanización precaria marcó la ocupación de las faldas de los cerros. Si bien no se trató de invasiones violentas, fueron parte de las acciones al margen de la ley que, a corto plazo, generaron una situación de tugurización.

Estas ocupaciones informales requerían una mínima organización social para alcanzar su éxito. Por ello, se formaron asociaciones de pobladores, cuya principal tarea era la de defender la conquista del terreno frente a la Policía y los propietarios, y evitar el desalojo. Además de negociar la permanencia en el territorio, las asociaciones eran medios para actuar ante la precariedad de las condiciones de vida (el hacinamiento y la falta de servicios básicos) y los negociantes de terrenos. En varios de los barrios de El Agustino, se formaron “comités de trabajo” para atender demandas específicas a nivel de infraestructura y acceso a servicios.¹⁴ A través de la realización de faenas comunales, especialmente los sábados y domingos, se procuraba responder a las necesidades de la comunidad.

Con la Ley 13517 de Barrios Marginales, de 1961, muchos de estos asentamientos lograron su reconocimiento por el Estado y, por ende, aseguraron la posesión de los terrenos invadidos. De hecho, el 27 de abril de 1962, el Gobierno declaró de necesidad y utilidad pública la expropiación del fundo El Agustino. Por tanto, la Corporación Nacional de Vivienda, ente estatal dedicado a regular la formación de barriadas, reconoció la posesión de terrenos de los habitantes de las zonas planas de la exhacienda. De esa manera, los pobladores neutralizaron los intentos de la propietaria Isabel Panizo de desalojarlos para vender los terrenos ocupados por barriadas a empresas constructoras.¹⁵

Según el Censo Nacional de Vivienda de 1961, en los territorios del actual El Agustino, vivían 32 017 habitantes.¹⁶ El peso demográfico que iba ganando y el respaldo ambiguo del Estado a las barriadas hizo que los pobladores del territorio fueran tomando conciencia de que este contexto era una oportunidad para consolidar su derecho a la vivienda y abrir nuevas batallas, como la remodelación urbana y el acceso a servicios básicos. En estos años, las asociaciones de pobladores fueron fortaleciéndose en habilidades políticas, organización social y articulación institucional. La interacción con partidos de izquierda, como el APRA y Acción

14 Ibid., 40-41.

15 Ibid., 33-40.

16 Ibid., 36.

Popular, fue fundamental para ganar entrenamiento político y vehiculizar demandas al Estado.¹⁷

Como consecuencia de lo anterior, se articuló una agenda política centrada en la constitución de El Agustino como un distrito reconocido por el Estado. Con este objetivo se buscaba abrir la oportunidad de acceso a fondos presupuestales para financiar obras de infraestructura e impulsar el desarrollo urbano. La lucha alcanzó sus frutos el 6 de enero de 1965, cuando el Parlamento aprobó la Ley 15353, que creaba el distrito El Agustino integrando el pueblo del mismo nombre, Santa Clara de Bella Luz, Doña Isabel, La Menacho, El Independiente, Ancieta, Santoyo, Bravo Chico, Vicentelo y San Cayetano.¹⁸

La lucha por el derecho a la vivienda: el proceso de remodelación urbana y la política vecinal (1965-1979)

El reconocimiento como distrito les concedió a los asentamientos de El Agustino la posibilidad de integrarse al conjunto de la ciudad y vehiculizar sus demandas en un nivel más allá de lo local. El primer alcalde, Danny Lombardy, electo en 1966 por la Unión Nacional Odríista, trazó y pavimentó la Avenida Riva-Agüero, aquella arteria vial que interconectó las distintas zonas del distrito entre sí y con el Centro Histórico de Lima. Asimismo, estableció alianzas con los comités de las asociaciones de pobladores para financiar iniciativas comunales. La apertura de calles o el tapiado de acequias fueron ejecutados con una fórmula mixta entre materiales cubiertos por fondos municipales y mano de obra puesta por los vecinos.¹⁹

En 1963, se habían convocado las primeras elecciones a nivel nacional para elegir autoridades municipales. Si bien este proceso de democracia a nivel local fue frustrado por la dictadura militar de 1968, por esos años, los partidos políticos de diversas tendencias empezaron a hacer trabajo partidario en los nuevos distritos de la periferia limeña. El Agustino era uno de ellos y, por tanto, constituyó una jurisdicción electoral y un escenario de disputa política. La derecha representada por la alianza Unión Nacional Odríista y el APRA, el reformismo moderado de

17 Ibid., 43-50.

18 Congreso de la República del Perú, “Ley N° 15353, creando el distrito de El Agustino, en la provincia de Lima”, 6 de enero de 1965.

19 Elena Decheco, “Danny Lombardy Lombardy: Primer Alcalde de El Agustino (1966-1968)”, en *Hablan los dirigentes vecinales. Entrevistas a 27 dirigentes de El Agustino* (Lima: Servicios Educativos El Agustino, 1995), 41-53.

Acción Popular, y algunos partidos de izquierda marxista se aproximaron a las organizaciones de pobladores con la finalidad de ganar electores y formar bases partidarias.²⁰

Cuando las Fuerzas Armadas tomaron el poder en octubre de 1968, las asociaciones de pobladores en El Agustino atravesaban un proceso de politización. No obstante, más allá de los diferentes lineamientos políticos, el gran consenso entre los dirigentes y la población era la necesidad de una remodelación urbana que resolviese la tugurización de los asentamientos de las zonas en terrenos llanos de ambos lados de la Avenida Riva-Agüero.²¹ El pedido concreto era que el Gobierno central hiciera un censo que permitiese sanear la propiedad de los terrenos ocupados (evitando las mafias de traficantes de tierra), definir quiénes permanecerían y planear la reubicación de los excedentes de población. En tanto el Gobierno militar articuló un discurso político nacionalista, identificado con las reivindicaciones de los sectores populares, los líderes de El Agustino lograron el apoyo estatal para ejecutar la anhelada remodelación.

Luego de una intervención inicial de la Oficina Nacional de Pueblos Jóvenes, el Sistema Nacional de Movilización Social (SINAMOS) asumió la responsabilidad de sacar adelante el proyecto. Este era el órgano creado por el Gobierno para gestionar las relaciones políticas con sindicatos y asociaciones de los sectores populares. El proceso empezó en 1970 involucrando aproximadamente a unas 45 000 personas o unas 8 000 familias.²² Rápidamente, se desataron conflictos entre los miembros de los Comités de Promoción y Desarrollo (COPRODES), formados para representar a los pobladores ante las autoridades gubernamentales. La tarea de definir quién se quedaba y quién tenía que ser reubicado fue el núcleo duro de estas tensiones. Como bien lo describe Víctor Abregú, dirigente de la VI Zona, “el SINAMOS había determinado áreas fuera de la zona, pero dentro del mismo distrito para la reubicación de esas familias [excedentes]. Lo crítico era ver quiénes se iban y quiénes se quedaban”.²³ Además, el mercado informal de terrenos imperante antes de la remodelación había hecho que algunos acumularan lotes más extensos por el hecho de contar con más recursos económicos. Los sectores más pudientes pretendieron controlar las organizaciones vecinales a través del apoyo a caudillos que protegieran sus intereses.

20 Julio Calderón Cockburn, *El Agustino: 33 años de lucha*, 43-50.

21 Para un balance del proceso de remodelación en las distintas zonas de El Agustino y como conjunto distrital, ver Julio Calderón Cockburn, *El Agustino: 33 años de lucha*, 69-88.

22 Francisco Chamberlain, “Parroquia y movimientos sociales”, 179.

23 Rolando Iberico, “Entrevista a Víctor Abregú” (Lima, 6 de marzo de 2017).

En este escenario convulsionado, en febrero de 1968, llegaron los jesuitas a hacerse cargo de la parroquia Virgen de Nazaret en El Agustino. No obstante, la presencia de la Iglesia se había hecho efectiva desde antes a través del programa de la Misión de Lima. Esta iniciativa del arzobispado de la ciudad, iniciada en 1957 por el cardenal Juan Landázuri, articuló a diversos actores religiosos en la atención de los nichos de pobreza que surgieron como parte de la expansión urbana de Lima desde 1940. El programa implicaba la creación de parroquias y capillas como plataformas que, además de la atención sacramental, brindaban servicios de asistencia social, tales como centros comunitarios, consultorios jurídicos, postas de salud, y espacios para actividades recreativas y deportivas. Las congregaciones religiosas residían y gestionaban estos centros de misión, y contaban con el apoyo voluntario de laicas y laicos de clase media, la mayoría de ellos provenientes de la Acción Católica.²⁴

Particularmente, la zona de El Agustino estuvo bajo el cuidado pastoral de los carmelitas descalzos de la parroquia de Santiago Apóstol del Cercado hasta que los jesuitas la asumieron. Landázuri logró comprometer a la Compañía de Jesús a hacerse cargo de la nueva parroquia con el argumento de que esta orden aún no tenía trabajo pastoral en zonas populares de la arquidiócesis de Lima. En tanto los religiosos eran un factor clave en el buen funcionamiento de la Misión de Lima, Landázuri les había solicitado expresamente dar prioridad a este ministerio, responsabilizándose de al menos un territorio en las periferias pobres de la ciudad. El Gobierno de la Provincia Jesuita del Perú aceptó el pedido del cardenal porque el discernimiento de su misión en el momento posterior al Vaticano II apuntaba a un compromiso más directo entre los sectores desfavorecidos como servicio a la justicia.²⁵ De tal manera, fue monseñor Luis Bambarén, jesuita y obispo auxiliar de Lima, quien, en febrero de ese año, hizo efectiva la fundación de la parroquia con una misa.

Los primeros jesuitas en llegar al distrito fueron los padres españoles Jesús Cánovas y Jesús Valverde, el primero antes que el segundo. Cánovas, que era sacerdote en la parroquia de San Pedro en el Cercado de Lima, había tenido contacto previo con la zona, pues asistía a la Hermandad del Señor de los Milagros de la urbanización La Corporación. Llegaron después el peruano Manuel Peirano (en 1971) y el norteamericano Francisco Chamberlain (en 1972).

24 María Rosario Araóz Pinto, *La Misión de Lima* (Lima: Imprenta El Cóndor, 1967); Jeffrey Klaiber, *La Iglesia en el Perú: su historia social desde la Independencia*, 3.^a ed. (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1996), 363-364.

25 Para el discernimiento y replanteo de prioridades pastorales luego del Concilio Vaticano II en la Provincia Jesuita del Perú, ver el primer capítulo de este libro.

Valverde, Peirano y Chamberlain, así como los otros que fueron llegando, eran jesuitas en sus treinta años, tocados por el Concilio Vaticano II y su recepción en la Conferencia de Medellín. Por tanto, su ingreso al mundo de El Agustino los hizo interrogarse sobre la distancia entre sus presupuestos sociales y pastorales, y la realidad del pueblo agustiniano. Valverde decía: “[Comenzamos] sin saber casi lo que había que hacer y poco a poco fuimos descubriendo, y poco a poco fuimos armando un poco la cosa, pero muy despacio y con muchos tanteos”.²⁶ Las experiencias de otras parroquias populares en la perspectiva de una evangelización liberadora los ayudaron a comprender que esta misión los desafiaba a una renovación de sus estilos pastorales.²⁷ Fueron reconociendo que la realidad les pedía no quedarse solo en la administración de sacramentos, sino buscar estrategias para integrar la formación en la fe con la escucha y la solidaridad con las demandas de justicia de las asociaciones de pobladores. En palabras de Valverde, “no queríamos hacer una parroquia típica, sino queríamos algo nuevo, porque la situación de la gente era muy distinta de lo normal [...]; buscábamos nuevos horizontes con los pobres”.²⁸

A diferencia de lo que ocurrió en otras barriadas, donde la Iglesia estuvo presente desde su formación, en El Agustino, la parroquia se ubicaba en un distrito ya consolidado y en proceso de crecimiento urbano. El involucramiento de los jesuitas en la zona fue progresivo, pero adquirió su impulso y dirección con los inicios de la etapa de remodelación urbana. La asistencia de los jesuitas a las asambleas de los barrios, como representantes de la parroquia, mostraba una disposición de ayudar y acompañar al pueblo en este proceso, pero con una conciencia clara de que no se trataba de reemplazar el rol de los dirigentes. Francisco Chamberlain señala: “Intentamos ser Iglesia y desarrollar una acción evangelizadora al servicio de la gente, desde ellos, desde sus anhelos y luchas”.²⁹

De esta manera, los jesuitas en El Agustino iniciaron un trabajo de pastoral popular en la perspectiva de Medellín que, a diferencia del planteamiento que primó hasta 1967 (formar conciencias y orientar a los laicos en su compromiso social secular), apuntaba a una acción directa de la Compañía a favor del

26 Ilse de Ycaza, Sebastián Pastor y Elizabeth Alania, “Entrevista a Jesús Valverde, SJ” (Lima, junio de 2017).

27 Para una temprana sistematización de este modelo de evangelización, ver Jorge Álvarez Calderón, *Así comenzamos: una experiencia de evangelización liberadora* (Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1973).

28 Ilse de Ycaza, Sebastián Pastor y Elizabeth Alania, “Entrevista a Jesús Valverde, SJ”.

29 Francisco Chamberlain, “Parroquia y movimientos sociales”, 180.

empoderamiento político de los sectores marginados.³⁰ Es importante precisar que esta opción social de la evangelización no condujo a una negación de la dimensión religiosa. Al contrario: el tomar contacto con las organizaciones de los barrios y sus acciones en el proceso de remodelación les permitió reconocer que la “religiosidad era la expresión del tejido social del pueblo, la expresión de su unidad y anhelo de vida”.³¹ Esta interconexión entre fe y vida social existente en la mentalidad de la población agustiniana alentó con mayor razón a los jesuitas a promover una pastoral comprometida con la realidad local. Para Chamberlain, “asumir la dimensión social y política del mensaje evangélico, en el caso particular de El Agustino, de hecho, fue una manera de acercar a los agentes pastorales a la dimensión religiosa de la vida de este pueblo”.³²

La creación de capillas para atender un territorio inmenso, y la formación de comunidades cristianas centradas en una práctica litúrgica y una reflexión bíblica conectadas con las experiencias cotidianas de los pobladores fueron maneras en que la parroquia buscó tener una presencia más efectiva.³³ En estos espacios, se promovía una comprensión de la fe cristiana en sintonía con las aspiraciones de justicia y dignidad características del ambiente político-cultural de las organizaciones vecinales, que se encontraban viviendo la mencionada remodelación. De manera más tangible, la parroquia apoyaba y asesoraba grupos culturales y deportivos de jóvenes agustinianos, que asumieron tareas de alfabetización y educación popular, especialmente a partir de 1973 con el programa ALFIL.³⁴

La participación de los agentes pastorales durante la remodelación fue el escenario donde se cristalizó la opción por una evangelización involucrada con la vida social de El Agustino. Una de sus primeras acciones fue ayudar en la elaboración de criterios básicos para la calificación de familias con el fin de determinar cuáles serían reubicadas. En las zonas II, III y VI, la mediación de la parroquia fue importante en la gestión de los conflictos y el respaldo de dirigentes interesados en garantizar la equidad del proceso. Otra intervención clave fue la solidaridad con los damnificados del terremoto de 1974, particularmente en el

30 Ver el primer capítulo de este libro.

31 Francisco Chamberlain, “Parroquia y movimientos sociales”, 180-181.

32 *Ibid.*, 181.

33 Para un análisis del modelo pastoral de la parroquia y de la compleja dinámica religiosa de El Agustino, ver Manuel Marzal, *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima: el caso de El Agustino* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1988).

34 Ofelia Montes, *Una experiencia de educación popular*, 18.

barrio Cenicero de la VI Zona. Los equipos de la parroquia acompañaron la reubicación de estos pobladores, que dio forma al pueblo de Perales.³⁵

Aunado a lo anterior, Víctor Abregú —quien, como se mencionó anteriormente, era el dirigente de la VI Zona— recuerda que conoció a los jesuitas a través del Club Carmelitano, una organización juvenil que había sido creada por los padres carmelitas. Como varios de sus compañeros, por esos años, además de pertenecer al club, Abregú se involucró en política partidaria; en su caso, con el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR).

El Club Carmelitano desarrollaba actividades culturales con los jóvenes como un medio para vincularlos con la realidad social del barrio. Asimismo, por medio de él, los hijos de san Ignacio generaron un espacio para discutir “por qué vivíamos así”. Concretamente, el conocer a Ricardo Ibáñez, quien por entonces era estudiante jesuita, les quebró a los integrantes del club su prejuicio de que “la Iglesia era el opio del pueblo, en el sentido que buscaba que la gente se conformara con lo que tenía porque era una especie de designio”.³⁶ Más bien, en este lugar de convivencia, se elaboraban fundamentos para entender que su pobreza no era producto de la religión, sino “de un régimen en el que había una exclusión de las mayorías y debíamos cambiar la situación”.³⁷

Los jóvenes del Club Carmelitano encontraron motivos para articular su identidad religiosa con sus inquietudes políticas. En este proceso, fue clave el acompañamiento, primero, de Ricardo Ibáñez y, luego, de Manuel Peirano, SJ. De tal manera, en la VI Zona de El Agustino, esta parte de la población participó activamente en la remodelación, intentando instaurar un comité vecinal sostenido sobre una base democrática caracterizada por un estilo dialogante y un interés por el bien común. Asimismo, cuestionó lo que ocurría en las zonas II y III, donde la ejecución de la remodelación era controlada por caudillos del APRA o Acción Popular.³⁸ Como resalta Ofelia Montes, el caso de los integrantes del club fue clave para promover una cultura dirigencial que trascendiese las pugnas por controlar las organizaciones vecinales basadas en defender los intereses de los más pudientes.³⁹

35 Ibid.

36 Rolando Iberico, “Entrevista a Víctor Abregú”.

37 Ibid.

38 Ibid.

39 Ofelia Montes, *Una experiencia de educación popular*, 15.

En tanto la remodelación implicaba “destruir todo y volver a construir, se genera la necesidad de que se apoye la autoconstrucción”.⁴⁰ La parroquia, por iniciativa del jesuita Peirano, decidió crear una asociación civil que respondiera a esta demanda a través de talleres de capacitación técnica, por lo que, diez años después de su fundación, en 1978, nació Servicios Educativos El Agustino (SEA). Indudablemente, ambas instituciones estaban estrechamente ligadas, pues el nuevo centro social era un producto de la forma de trabajo pastoral de los jesuitas, que se caracterizaba por la inserción en la vida de los barrios y sus luchas por el derecho a la vivienda digna. Como señala Ofelia Montes, “SEA nace desde el caminar de la parroquia y no puede entenderse sin referencia al estilo de presencia de los agentes parroquiales en el distrito desde 1968”.⁴¹

En el fondo, el origen de SEA respondió a la necesidad de otorgar mayor autonomía al trabajo de promoción social y dotarlo de un equipo especializado que brindase una atención permanente de capacitación y asesoría a las organizaciones de pobladores.⁴² En ese sentido, sus primeros directores —el jesuita Manuel Peirano (que se mantuvo en el cargo hasta 1980) y luego el laico Ricardo Ibáñez— concibieron esta obra como una plataforma de educación popular que estaba estrechamente conectada a la parroquia, pero era institucionalmente distinta a ella. Su objetivo era integrar la capacitación técnica con una formación política para dirigentes y pobladores de base, que les permitiese comprender críticamente lo que acontecía en torno a la remodelación urbana del distrito.

Los primeros talleres de SEA fueron de carpintería, electrificación, gasfitería y albañilería. El enfoque consistió en proporcionar herramientas a los pobladores para la construcción de sus viviendas y para la búsqueda de empleo. Simultáneamente, estos cursos se combinaban con dinámicas de lectura crítica de la realidad desde el método de Paulo Freire, el cual consistía en alfabetizar y educar en grupos de estudio y debates partiendo de las experiencias de los participantes. La finalidad era que los estudiantes tomaran consciencia de que vivían en una realidad de opresión con causas concretas y que, al ser identificadas, podían ser transformadas a través de sus acciones. De esa manera, se aspiraba a la formación de una conciencia crítica y de un compromiso ciudadano activo ante los problemas locales, ideas que, en el lenguaje de la época, se denominaban liberación del oprimido y concientización política.

40 Rolando Iberico, “Entrevista a Víctor Abregú”.

41 Ofelia Montes, *Una experiencia de educación popular*, 19.

42 *Ibíd.*

En palabras de Ofelia Montes, “la remodelación fue el eje de la organización poblacional por más de diez años, una gigantesca escuela de participación y procesamiento de los conflictos internos y externos”.⁴³ Es decir, en medio de sus logros, limitaciones y contradicciones, fue una plataforma de formación de dirigentes políticos locales y una oportunidad para articular las organizaciones de El Agustino en una agenda común de desarrollo urbano.⁴⁴

En setiembre de 1969, apareció el Frente Unido de Defensa de El Agustino (FUDA), cuya iniciativa concreta fue la construcción del colegio distrital José Carlos Mariátegui. La convención que dio origen al FUDA sintetizó bien el espíritu que caracterizaría el trabajo dirigencial en los siguientes años: “Por primera vez, formaremos esta asociación para demostrar que solo uniendo nuestras fuerzas divididas podemos conseguir una verdadera educación popular, científica y democrática para nuestros hijos”.⁴⁵

A lo largo de la década de 1970, aparecieron ensayos de frentes gremiales de El Agustino que pretendieron integrar a las distintas asociaciones vecinales en acciones para concretar las demandas por el desarrollo urbano y la ampliación de servicios básicos. Esta dinámica política respondió al contexto amplio de la ciudad de Lima, donde la izquierda planteaba el establecimiento de federaciones distritales para canalizar con mayor eficacia los reclamos por los derechos fundamentales ciudadanos.

En 1974, apareció el Frente Único de los Cerros de El Agustino (FUCA) con el propósito de oponerse a la propuesta de ley que imponía un impuesto por propiedad de vivienda, es decir, un pago por los derechos de posesión de los terrenos que los pobladores habían adquirido como suyos. La protesta radicaba en que los pobladores consideraban no estar en condiciones de solventarlo y que era una injusticia porque el Estado no les garantizaba el acceso cabal a los servicios básicos de electricidad, agua y desagüe.

El apogeo de estas entidades sociales llegó en 1979. Primero, se formó la Coordinadora de la Atarjea, que representaba a los pueblos Nocheto, Huáscar, Perales, La Menacho, Virgen del Carmen y Señor de los Milagros. En diciembre de ese año, las organizaciones vecinales fueron más allá y lograron agruparse en la Federación de Pueblos Jóvenes, Urbanizaciones Populares y Cooperativas de Vivienda de El Agustino. La federación fue el mayor esfuerzo de centralización

43 Ibid., 14-15.

44 Julio Calderón Cockburn, *El Agustino: 33 años de lucha*, 88.

45 “Primera Convención de Patronatos Escolares y Asociaciones de Padres de Familia de El Agustino (1820 de julio de 1969)”, citado por Julio Calderón Cockburn, *El Agustino: 33 años de lucha*, 50.

de agrupaciones populares de la década y recibió el apoyo de la alianza política Izquierda Unida.⁴⁶ Durante el año 1980, sus integrantes realizaron movilizaciones reclamando la instalación de servicios básicos y, en tanto la Municipalidad no atendía plenamente sus necesidades, se expresaron en contra del cobro de arbitrios. Su instauración constituyó “el fin de la hegemonía de lo vecinal-territorial sobre otras formas de organización popular en el distrito”.⁴⁷ Un claro ejemplo de esta nueva dinámica fue la realización del Primer Encuentro de Mujeres Agustinianas, que representó un hito para entender el fortalecimiento y articulación de la presencia de las mujeres en la política local durante los años ochenta.

En resumen, la década de 1970 fue el escenario de la consolidación de un movimiento popular dinámico en El Agustino, cuya agenda política se concentró en la demanda por una vivienda digna. El dirigente Víctor Abregú sintetiza bien los alcances de esos años:

Si de logros hablamos en esta etapa, diría que el más importante fue el haber aportado en la construcción de una organización democrática con autoridad y legitimidad para los pobladores, una organización que promovió activamente la participación de la juventud y abrió espacios de participación importante a las mujeres del barrio.⁴⁸

El rol de los jesuitas fue fundamental en la generación de un paradigma de pastoral que repensó la praxis de la dimensión litúrgica, bíblica y catequética en clave de inculturarla con la compleja y conflictiva realidad agustiniana. Simultáneamente, este modelo fue haciéndose consciente de la necesidad de profesionalizar el trabajo de promoción social y de intervención en la mejora de las condiciones de vida de las personas. En ambos planos, el pastoral y el promocional, se crearon espacios de reflexión sobre la realidad local y se formó a jóvenes dirigentes que se comprometieron en el proceso de la remodelación desde su identidad de cristianos, su integridad ética y su estilo democrático. La federación de 1979 estuvo integrada por varios de estos dirigentes, que, durante los años previos, habían estado en interacción con la parroquia Virgen de Nazaret.

46 Julio Calderón Cockburn, *El Agustino: 33 años de lucha*, 106-110.

47 Ofelia Montes, *Una experiencia de educación popular*, 16.

48 Elena Deheco, “Víctor Abregú Gómez”, en *Hablan los dirigentes vecinales. Entrevistas a 27 dirigentes de El Agustino* (Lima: Servicios Educativos El Agustino, 1995), 253.

Como rememora Víctor Abregú, “en la lucha dirigencial cotidiana, fuimos encontrándolos [a los jesuitas], participando de las mismas preocupaciones, con la misma o mayor entrega que muchos de nosotros”.⁴⁹

“No matarás ni con hambre ni con balas”: resistir a la violencia desde el fortalecimiento de las organizaciones sociales (1979-1989)

Es conocido que la década de 1980 fue un momento crítico en la historia del Perú por la confluencia de la violencia política y el sostenido deterioro de la situación económica del país. Sin embargo, en varios contextos, la adversidad se convirtió en una oportunidad para el despliegue de redes de solidaridad y el fortalecimiento del tejido social. El caso de El Agustino es un buen ejemplo de la resistencia ciudadana ante el contexto dramático de los años ochenta. En este periodo, SEA, en estrecha articulación con la parroquia Virgen de Nazaret, expandió su margen de acción y afinó su proyección, constituyéndose en un actor relevante en el distrito.

El balance de las luchas por el derecho a la vivienda es complejo. Por un lado, se lograron avances. Según el censo de Lima Metropolitana de 1972, en El Agustino, habitaban 117 077 personas y, en 1981, el número había incrementado a 170 003. Si, en 1972, de un total de 19 882 viviendas, solo el 59 % contaba con alumbrado eléctrico, para 1981, este porcentaje había aumentado a 76,6 %. No obstante, el acceso a agua potable se estancó en 40 %.⁵⁰ Por otro lado, el proceso de remodelación no logró terminarse plenamente debido a que el empuje inicial del Gobierno retrocedió por los virajes políticos del régimen militar. Ancieta Alta y la III Zona, donde mil quinientas y ochocientas familias respectivamente esperaban ser beneficiadas, fueron el retrato de la frustración de un proyecto incompleto.⁵¹ Asimismo, nuevas invasiones continuaron levantando la necesidad de un trabajo coordinado entre los pueblos para alcanzar condiciones de vida digna. En esa línea, a mediados de los años ochenta, se formó la Unión de Pueblos

49 Ibid., 269.

50 Ofelia Montes, “El comedor popular: de la gestión individual a la participación colectiva”, en *Estrategias de vida en el sector urbano popular*, ed. Roelfien Haak y Javier Díaz Albertini (Lima: FOVIDA; DESCO, 1987), 77-78; Martín Tanaka, “La participación social y política de los pobladores populares urbanos: ¿Del movimientismo a una política de ciudadanos?: El caso de El Agustino”, en *El poder visto desde abajo. Democracia, educación y ciudadanía en espacios locales* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1999), 106.

51 José Enrique Larrea, *Poblaciones urbanas precarias. Al derecho y el revés (el caso Ancieta Alta)* (Lima: Servicios Educativos El Agustino, 1989).

de la Margen Izquierda del Río Rímac (UPMIRR), que estaba conformada por trece asentamientos y fue un foco de dinamismo dirigencial en ese tiempo.⁵²

Tras un corto periodo de notable dinamismo, la Federación de Pueblos Jóvenes de El Agustino se diluyó en 1983. En parte, esto se debió a discrepancias internas que dificultaron la constitución sostenida de una junta directiva. No obstante, para el dirigente Godofredo Rojas, la disolución estuvo influida por el triunfo de la Izquierda Unida en las elecciones municipales de 1980. Su candidato, Alberto Gamarra, ganó con el 41,41 % de los votos frente al 29,47 % obtenido por Acción Popular, el partido oficialista.⁵³ En 1983, Izquierda Unida volvería a hacerse con el sillón municipal con la candidatura de Jorge Quintanilla, quien fue reelegido en 1986 y 1989. Según Rojas, para varios de los dirigentes de la federación, el municipio y la militancia en Izquierda Unida se convirtieron en los medios para labrar los cambios anhelados.⁵⁴

La crisis económica desatada a fines de los años setenta no solamente debilitó al Gobierno militar forzándolo a iniciar una transición hacia la democracia; adicionalmente, colocó las necesidades de alimentación y de salud en el centro de la preocupación popular. Por tanto, entre los habitantes de El Agustino, el asegurar la subsistencia básica se convirtió en una urgencia que relativizó la centralidad de las reivindicaciones por la remodelación. Ante esta coyuntura, las prioridades de la parroquia y SEA tuvieron que dar un giro para estar a la altura de las circunstancias.

La necesidad abrió camino a la gestación de estrategias para superarla. Las mujeres empezaron a organizarse a través de los denominados comedores populares para, en conjunto, asegurar un menú económico para sus familias. En enero de 1979, se creó el primero de ellos. Fue llamado Forjemos la Alegría y estaba ubicado en la II Zona de El Agustino. Rápidamente, se convirtió en un modelo seguido por mujeres en Perales y la VI Zona.⁵⁵ La iniciativa apareció en las comunidades cristianas y fue respaldada con donaciones de alimentos por la parroquia, en colaboración con la Comisión Episcopal de Acción Social (CEAS). Hacia 1986, el número había aumentado a seis. El crecimiento continuaría y llegaron a haber quince comedores centralizados en 1987 y 39 en 1988.⁵⁶

52 Alfonso Cotera, *Diálogo social para el desarrollo local. Una experiencia realizada en el distrito de El Agustino* (Lima: Servicios Educativos El Agustino, 2000), 18.

53 Martín Tanaka, “La participación social y política de los pobladores populares urbanos”, 106.

54 Juan Miguel Espinoza, Comunicación personal con Godofredo Rojas (Lima, 28 de junio de 2019).

55 Ofelia Montes, *Una experiencia de educación popular*, 18.

56 Ofelia Montes, “El comedor popular”, 82.

Las nuevas dinámicas en el distrito condujeron a SEA a una adecuación de sus líneas de trabajo. La propuesta inicial era contribuir al desarrollo del espacio urbano distrital a través del fortalecimiento de los Comités de Promoción y Desarrollo (COPRODES) como eje articulador del movimiento popular local. Sin embargo, el equipo del centro social fue reconociendo que, desde fines de los años setenta y a lo largo de los ochenta, “esta capacidad representativa de la población empezaba a diversificarse”.⁵⁷ La emergencia de organizaciones femeninas y juveniles, con reivindicaciones específicas aunque complementarias a las del desarrollo territorial, llevó a reexaminar la centralidad que se le daba a las asociaciones vecinales.

En relación con lo anterior, entre 1983 y 1985, se reformuló el proyecto institucional con la finalidad de ofrecer una atención integral frente a una realidad cada vez más compleja. Este primer replanteamiento ejemplifica que la evolución de SEA no ha sido lineal, sino que ha sido permeable a las demandas de las organizaciones. A lo largo de su trayectoria, ha sido fundamental conceptualizar la metodología de trabajo para orientar la práctica educativa del equipo del centro. El jesuita norteamericano Daniel Hartnett fue el responsable de recoger las opciones y las dimensiones de la promoción social en lo que denominó Circuito Metodológico ACAS, que resaltaba cuatro tareas imprescindibles e interconectadas: acompañamiento, capacitación, asesoría y sistematización.⁵⁸ Por tanto, la labor de promotor social en El Agustino no podía entenderse como un proceso mecánico, sino como uno en el que las distintas acciones se retroalimentaban entre sí. No obstante, la pieza fundamental era el acompañamiento como modo de inserción, y de disposición permanente a escuchar y a aprender. Para Ofelia Montes, sin perder la profesionalidad de su aporte, “el ser promotor significa cercanía y no distancia, relación afectiva y humana y no mera función”.⁵⁹ Por ende, el estilo de trabajo de SEA debía distinguirse por participar de la vida cotidiana de los pobladores, *patinando* el barrio y construyendo relaciones horizontales que afirmasen un vínculo de confianza.

En la nueva estructuración de SEA, desaparecieron los cursos técnicos y, más bien, se acentuaron tres ejes de intervención: asociaciones vecinales, organizaciones de mujeres y trabajo con jóvenes.⁶⁰ El primero de estos consistió en mantener el vínculo con las organizaciones vecinales, especialmente en aquellas zonas donde

57 Ofelia Montes, *Una experiencia de educación popular*, 23.

58 *Ibid.*, 31-42.

59 *Ibid.*, 36.

60 *Ibid.*, 22-23.

la remodelación había quedado inconclusa. Para ello, se conformó un equipo de planificación urbana, que capacitaba a nivel de fortalecimiento organizacional, y brindaba asesoría en el plano jurídico y de elaboración de expedientes técnicos. Asimismo, se encargaba de la realización de diagnósticos y propuestas respecto a las problemáticas de El Agustino, y organizaba encuentros de dirigentes para pensar conjuntamente la realidad distrital. Adicionalmente, durante los años ochenta, se apoyó la creación de una oficina municipal, la Comisión de Saneamiento Físico Legal (COSFIL), para el saneamiento físico-legal de los pueblos jóvenes de la zona y la entrega de títulos.⁶¹

La asesoría a las organizaciones de mujeres fue uno de los terrenos donde SEA movilizó mayores esfuerzos. En sus inicios, la parroquia estuvo involucrada con los primeros clubes de madres, como el de la II Zona; el llamado Ayudémonos Amigas, del Cerro El Agustino; y el del barrio Perales.⁶² La expansión del modelo del comedor popular y, a partir de 1984, la aparición del programa Vaso de Leche de la Municipalidad Metropolitana de Lima dieron mayor visibilidad a las mujeres en el movimiento popular. Asimismo, cabe resaltar que, a lo largo de la década de 1980, las organizaciones de mujeres trascendieron su motivación inicial de ser estrategias de subsistencia. Fueron escuelas para el desarrollo de conciencia ciudadana y habilidades de liderazgo político.⁶³ Signo de ello fue que, como ocurrió con las asociaciones vecinales, las mujeres fueron articulándose para lograr el reconocimiento del Estado y, de esa manera, garantizar para sus familias el derecho a la alimentación.⁶⁴ Para 1987, en El Agustino, existían dos órganos centralizadores de los grupos femeninos. Por un lado, estaba la Coordinadora de Comedores Populares de El Agustino, que integraba la Comisión Nacional de Comedores desde 1986, y, por otro, estaba la Junta Directiva Distrital de Vaso de Leche.⁶⁵

61 Para un recuento del proceso de la centralización de los comedores populares en El Agustino, ver Ofelia Montes, *Una experiencia de educación popular*, 23; Ofelia Montes, “El comedor popular”, 80.

62 Ofelia Montes, *Una experiencia de educación popular*, 18.

63 Maruja Barrig y Amelia Fort, *La ciudad de las mujeres: pobladoras y servicios. El caso de El Agustino* (Lima: Centro-SUMBI, 1987); Cecilia Blondet y Carmen Montero, *Hoy: menú popular. Comedores en Lima* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1995); Jacqueline Minaya, “No matarás ni con hambre ni con balas’. Las mujeres de los comedores populares autogestionarios en El Agustino durante la violencia política”, *Anthropologica* 33, no. 34 (2015): 165-186; Katherine Sarmiento, “La disputa de las mujeres por el hábitat popular: la experiencia de los comedores populares autogestionarios de El Agustino, Lima”, *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines* 46, no. 3 (2017): 489-508.

64 Ofelia Montes, “El comedor popular”, 90-93.

65 Ofelia Montes, *Una experiencia de educación popular*, 24.

En este camino, SEA aportó en el fortalecimiento de estas organizaciones a través de capacitaciones y asesoramiento, así como con la generación de espacios para intercambiar experiencias e identificar necesidades de formación. Por ejemplo, se brindaron talleres de contabilidad para que las mujeres pudieran administrar los fondos de donaciones recibidos por la parroquia. Asimismo, el centro social facilitó el proceso de elaboración del “Manual de Organización y Funcionamiento de los Comedores Populares de El Agustino” en 1982. Además, se promovieron espacios para concebir estrategias que les permitieran sostener sus organizaciones en medio de los altos y bajos de los aportes de CARITAS o de la Municipalidad de Lima, haciendo un uso más eficaz de los recursos y planteando la cuestión de cómo generar ingresos.⁶⁶

Un tercer actor con el que SEA se acercó fueron las organizaciones juveniles conformadas por universitarios, varios de ellos simpatizantes o militantes de los partidos políticos de izquierda. En realidad, desde la década de los setenta, los jóvenes agustinianos participaron en la vida social con la creación de clubes deportivos, bibliotecas populares, grupos culturales y parroquiales, orientados a responder a sus necesidades de formación, recreación y participación. Uno de los espacios que más trascendió fue la Asociación Cultural Juan Gonzalo Rose, fundada en 1982, y que, además de promover bibliotecas populares, organizó los primeros Juegos Florales a nivel distrital. El propósito de este grupo juvenil era dotar al desarrollo local de una propuesta cultural que ayudase a forjar una identidad agustiniana.

La parroquia se hizo consciente de los intereses de los jóvenes desde los inicios de su labor en el distrito, por lo que buscaba proporcionarles una formación que vinculara sus inquietudes políticas y culturales con la fe cristiana. En los años ochenta, SEA captó que el dinamismo de estos grupos exigía una respuesta más amplia. A la ausencia de oportunidades educativas y laborales, se añadía la carencia de espacios donde pudieran imaginar su futuro y articular sus reivindicaciones.⁶⁷ Más aún, la urgencia de acompañarlos respondía a prevenir su radicalización en movimientos subversivos. En ese contexto, el centro social colaboró con las asociaciones juveniles para consolidar una red de bibliotecas populares. De la misma manera, impulsó encuentros a nivel distrital cuyo propósito era generar una reflexión sobre la realidad de El Agustino desde la perspectiva de los jóvenes y el planteo de metas de trabajo sobre cómo mejorar sus vidas.⁶⁸

66 Ofelia Montes, “El comedor popular”, 90-91.

67 *Ibid.*, 79.

68 *Ibid.*, 80.

Más allá de estas labores específicas, un eje transversal del trabajo de los promotores de SEA era que los pobladores cultivasen un sentido de pertenencia al distrito. Sin duda, no era posible involucrar a la ciudadanía en un proyecto de desarrollo distrital si es que la población de El Agustino no valoraba su espacio local. Por ello, entre sus primeras acciones, el centro social ejecutó un diagnóstico sobre la identificación de los pobladores con el distrito. El estudio arrojó que el 70 % de los habitantes tenía la intención de irse de ahí apenas tuviera la oportunidad.⁶⁹ En la medida en que SEA pretendía generar una conciencia y una activa participación de los pobladores en la transformación de estructuras de injusticia, era fundamental revertir esta situación. De lo contrario, se corría el riesgo de caer en un enfoque paternalista que solo resolviera necesidades sin hacer a los agustinianos protagonistas de su historia.

Con miras a aportar al desarrollo de una identidad agustiniana, SEA instauró un área de comunicación popular con su respectivo equipo de colaboradores. En primera instancia, este último aportaba capacitación a las organizaciones sociales en el uso de medios de comunicación eficaz y en la elaboración de materiales didácticos.⁷⁰ No obstante, sus alcances fueron más allá: entrenó a los promotores del centro social para documentar fotográficamente la vida de las organizaciones populares. Es decir, parte de sus tareas en la interacción con los pobladores era retratar los eventos en los que participaban.⁷¹ De tal manera, se constituyó un archivo visual que, en la actualidad, es una colección fundamental para conocer la historia de Lima Este.

El equipo de comunicación aprovechó el material fotográfico para elaborar productos culturales que evocaban la historia y cultura de El Agustino, y la vida de sus habitantes. Un ejemplo fue el boletín parroquial “La Esquina”, editado por Carmen Pérez y un equipo de jóvenes. A partir de 1984 hasta inicios del siglo XXI, cada año, se elaboraron almanaques que reflexionaban sobre una problemática de interés distrital. Estos productos eran ilustrados con fotografías seleccionadas y frases ingeniosas que invitaban a pensar con profundidad sobre la temática elegida. En otras palabras, se buscaba generar un símbolo estético que, nutriéndose de escenas de la realidad de El Agustino, visibilizase las acciones de las organizaciones populares y animase a los habitantes del distrito a profundizar en su compromiso ciudadano.

69 Juan Miguel Espinoza, Comunicación personal con Ofelia Montes (Lima, 9 de agosto de 2018).

70 Ofelia Montes, “El comedor popular”, 80.

71 Alfredo Escudero, “Entrevista a Raúl Méndez” (Lima, 23 de marzo de 2018).

El trabajo comunicacional de SEA fue fortalecido por los Talleres de Fotografía Social (TAFOS), dirigidos por los alemanes Thomas y Helga Müller, quienes, hacia 1986, eran colaboradores del CCAIJO, centro social jesuita ubicado en la provincia de Quispicanchi. Entre 1986 y 1998, esta pareja implementó en diferentes lugares su proyecto de fotodocumentalismo social, cuya finalidad era capacitar a dirigentes de organizaciones populares para que pudieran generar sus propios sistemas de comunicación.⁷² La metodología consistió en proporcionar cámaras fotográficas a pobladores, que no eran fotógrafos profesionales, para que registraran su realidad. De esa manera, se esperaba que desarrollasen la habilidad de autorepresentación social y que esta les sirviese a las organizaciones populares para comunicar más efectivamente sus agendas políticas y reflexionar acerca de sus acciones. Si bien, como anota Ángel Colunge, hay un vacío sobre dónde se realizó el primer taller (si en Ocongate, Cusco o El Agustino), es innegable que El Agustino fue uno de los escenarios donde TAFOS tuvo un mayor impacto.⁷³ Como facilitadores de estos talleres, colaboraron promotores de SEA, quienes perfeccionaron sus conocimientos y técnicas en el involucramiento con este espacio. Entre los participantes, varios tuvieron una destacada trayectoria como fotógrafos, como fue el caso de Raúl Méndez y Daniel Pajuelo.

La construcción de una narrativa sobre el proceso histórico de El Agustino fue otro de los aportes de SEA. Si se buscaba que los pobladores se hicieran sujetos de su destino, era esencial que conociesen su historia reciente como medio para diagnosticar sus problemas y actuar sobre ellos. En ese sentido, en 1980, el centro social publicó el estudio del sociólogo Julio Calderón Cockburn, que era un recuento del proceso de formación del distrito, en el cual se enfatizaba el rol de las asociaciones de pobladores en la lucha por el derecho a la vivienda.⁷⁴ Por otra parte, a inicios de los años noventa, bajo la dirección de Elena Decheco, se organizaron talleres para registrar la memoria colectiva. El producto fueron dos volúmenes con cerca de cincuenta historias de vida que narran las trayectorias de hombres y mujeres dirigentes y sus reflexiones sobre el futuro de El Agustino.⁷⁵

72 Ángel Colunge, "El taller piloto de fotografía social de El Agustino (1986 – 1988): un caso de sistematización" (tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2008), 62-96.

73 *Ibid.*, 64-65.

74 Julio Calderón Cockburn, *El Agustino: 33 años de lucha*.

75 Elena Decheco, ed., *Hablan los dirigentes vecinales. Entrevistas a 27 dirigentes de El Agustino* (Lima: Servicios Educativos El Agustino, 1995); Elena Decheco, *Hablan las mujeres dirigentes. Testimonios de 28 dirigentes de El Agustino* (Lima: Servicios Educativos El Agustino, 1996).

Las dinámicas sociales en El Agustino y el trabajo de promoción de SEA encontraron en la violencia política otro desafío desbordante. Durante la segunda parte de la década de 1980, Sendero Luminoso logró infiltrarse en los cerros del territorio y amedrentar a los dirigentes. De hecho, el asesinato selectivo de seis dirigentes sociales y la amenaza a muchos otros convirtió al distrito en una de las zonas más afectadas por el grupo terrorista en Lima Metropolitana. Según el Registro Único de Víctimas, veintiún agustinianos fueron asesinados y un total de 277 son considerados víctimas del conflicto armado interno.⁷⁶

Los jesuitas, desde la parroquia y SEA, buscaron fortalecer, animar y proteger los movimientos populares, tal y como lo habían hecho desde su llegada al distrito. Por ello, ante el contexto del terrorismo, en 1982, se creó el Comité de Derechos Humanos de El Agustino, que organizó acciones de protesta y sensibilización frente a una realidad de violencia que se tornaba cada vez más preocupante. Como promotora estuvo Pilar Coll, laica misionera española, quien, en 1987, sería designada como la primera secretaria ejecutiva de la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos.⁷⁷

Al ser el distrito una base de operaciones para la incubación de los ataques terroristas, se produjeron continuos operativos de las Fuerzas Armadas y la Policía en la zona, originando, en ocasiones, detenciones injustas. Una de las más recordadas fue en 1988 y se dio por parte de la Policía.⁷⁸ La participación de promotores de SEA en una invasión fue ocasión para que surgieran denuncias falsas sobre la supuesta vinculación de este acto con Sendero Luminoso. La consecuencia fue un violento desalojo y la detención injusta de cinco líderes ligados a la parroquia y una religiosa por ser acusados de senderistas. Raúl Méndez y Félix Guillén, promotores laicos del centro social jesuita, fueron conducidos a la carceleta del Palacio de Justicia y después a la DIRCOTE, mientras que tres mujeres fueron retenidas en la comisaría de El Agustino. La intervención de Francisco Chamberlain, SJ, y de monseñor Augusto Beuzeville, obispo auxiliar de Lima, fue decisiva para lograr la libertad de estas personas.⁷⁹

76 Emilio Martínez, *Los jesuitas en tiempos de violencia (1980-1992)* (Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2018), 66; Comisión de la Verdad y Reconciliación, “La región Lima Metropolitana”, en *Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*, vol. 4 (Lima, 2003), 400-468.

77 Pilar Coll, *Pequeños retazos de mi vida* (Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 2012), 65-67.

78 Emilio Martínez, *Los jesuitas en tiempos de violencia (1980-1992)*, 71-72.

79 Francisco Chamberlain, “He venido para ver si hay algo que hacer: Semblanza de Monseñor Augusto Beuzeville”, *Páginas*, no. 106 (1990): 110-112.

Un punto de quiebre en el despliegue de la violencia en El Agustino fue el asesinato de María Elías de Huapaya, candidata a teniente alcalde en la lista distrital del APRA, ocurrido el 10 de octubre de 1989. Era la primera vez que un dirigente popular era eliminado por Sendero Luminoso en el distrito. Al día siguiente de este crimen, la parroquia, junto con otras instituciones y organizaciones, convocó una reunión en el municipio para determinar cómo responder a este acto y expresar el repudio ciudadano. El principal acuerdo de la reunión fue convocar una marcha por la paz el domingo 15 en la tarde. Un segundo acuerdo al que se llegó fue que la Iglesia presidiera la marcha porque era la entidad que más unía a los diferentes grupos, pero también porque el resto de los organismos temía sufrir represalias de Sendero Luminoso.⁸⁰

La marcha logró reunir a unas mil quinientas personas. Participaron todos los partidos políticos y movimientos sociales sin consignas de grupo. El lema común fue: “No matarás ni con hambre ni con balas”. Fue presidida por una banderola grande con dicho lema y, detrás de ella, marchó Monseñor Augusto Beuzeville acompañado por varios sacerdotes jesuitas. Es interesante anotar que dicho lema fue tomado para una marcha similar a nivel de Lima Metropolitana impulsada por Henry Pease, dirigente de Izquierda Unida y exteniente alcalde de Alfonso Barrantes Lingán.

El éxito de la Marcha por la Paz no hizo desaparecer la presencia de Sendero Luminoso. Las organizaciones sociales en El Agustino tuvieron que desarrollar estrategias para resistir desde la cotidianidad a su avance, al mismo tiempo que sus integrantes eran confrontados por las fuerzas del orden, que los acusaban de *terrucos*. La tensión provocada por la violencia política fue bastante visible en el ámbito de acción de los comedores populares. En tanto Sendero encontró difícil fragmentar estas asociaciones, apelaron a estrategias de desprestigio de las dirigentes, difundiendo acusaciones de corrupción. Dichos rumores “fueron bombas anímicas que llegaron a herir la organización comunal de mujeres”, pues mellaron los vínculos de confianza entre las asociadas.⁸¹ Otra estrategia fueron las amenazas de muerte a las dirigentes.

El acompañamiento de SEA fue particularmente difícil ante estas dificultades y, por momentos, puso en peligro la vida de los propios promotores. Los trabajadores del centro social tuvieron que aplicar protocolos de seguridad, tales como comunicar salidas, hacerlas siempre en parejas y contar con espacios

80 Francisco Chamberlain, “Parroquia y movimientos sociales”, 185-186; Martínez, *Los jesuitas en tiempos de violencia (1980-1992)*, 72-73.

81 Jacqueline Minaya, “No matarás ni con hambre ni con balas”, 185.

para compartir las tensiones que experimentaban.⁸² En este proceso, el acompañamiento de los jesuitas fue clave para encontrar motivos de esperanza en medio de las grandes adversidades. Los promotores Ofelia Montes y Félix Guillén recuerdan el liderazgo de Francisco Chamberlain, SJ, quien, a la par que llamaba a resistir, actuaba con prudencia al retirar del distrito a aquellos dirigentes que corrían riesgo de muerte. El religioso los fortalecía con palabras como: “No se desesperen, vamos a ver la luz, hay que seguir”.⁸³

Emprendimiento popular solidario: las organizaciones sociales como actores del desarrollo económico (1987-1998)

La violencia política y la crisis económica afectaron las dinámicas de las organizaciones sociales, redirigiendo el foco de sus reivindicaciones del plano del desarrollo urbano al de la generación de estrategias de subsistencia. Como se pudo apreciar en el apartado anterior, los ejemplos más contundentes de este giro en la dinámica política distrital fueron los comedores populares y los comités del Vaso de Leche. Hacia fines de la década de 1980, estas organizaciones de mujeres se habían convertido en actores políticos locales e interlocutores del Estado. Considerando las exigencias del nuevo contexto, las ONG presentes en El Agustino y la Municipalidad fueron repensando sus líneas de trabajo y proyectos de intervención con la finalidad de fortalecer lo que, por esos años, empezó a llamarse autogestión popular.

En 1987, la Municipalidad de El Agustino, administrada por la Izquierda Unida entre 1981 y 1992, lanzó el programa Micro Áreas de Desarrollo (MIADES). Este proyecto era parte de un horizonte más amplio compartido por el frente de las izquierdas en las diversas municipalidades distritales y provinciales, que conquistó electoralmente en los años ochenta. Se aspiraba a construir nuevas formas de relación entre Estado y sociedad que afirmasen la autonomía de los sectores populares organizados y superasen los esquemas de vínculos clientelistas. En el caso de El Agustino, para el alcalde Jorge Quintanilla (1983-1992), las MIADES eran un proyecto político de “autogobierno popular”, en la medida en que buscaban involucrar a las organizaciones de base en el diseño y la gestión de un modelo de desarrollo urbano.

82 Emilio Martínez, *Los jesuitas en tiempos de violencia (1980-1992)*, 70-71.

83 *Ibid.*, 76.

Quintanilla implementó las MIADES en su segundo periodo, pues, en el primero, comprendió la necesidad de “reflotar” la organización vecinal para que articulase sus diversas demandas en un plano que fuera más allá de lo inmediato, lo concreto y lo local.⁸⁴ La victoria electoral del APRA en Lima Metropolitana y el consecuente retroceso en las políticas del gobierno de Alfonso Barrantes (1983-1986) hicieron ver a los cuadros izquierdistas de El Agustino que no podían depender de la Municipalidad provincial para ejecutar sus planes, sino que necesitaban construir una base de poder popular local. La centralización dentro del distrito era el camino para atender integral y eficazmente las necesidades, y mitigar las grandes desigualdades entre zonas, ya que algunas contaban con todos los servicios básicos y otras carecían de todo.

El objetivo de las MIADES era construir una nueva institucionalidad que llevase a “democratizar el gobierno municipal” haciendo partícipe a la población en la gestión distrital y desconcentrando las funciones del Municipio.⁸⁵ Con el proyecto, se formaron ocho espacios territoriales que compartían características y problemáticas. La responsabilidad de la Municipalidad era crear las condiciones para “la unión de pueblos” de dichos espacios. El ideal era que, a través de encuentros de dirigentes facilitados por técnicos, se concertara sobre cuáles eran las demandas prioritarias y se elaborase un plan de desarrollo integral. Cada microárea era administrada por una junta de gobierno, cuyas tareas eran ejecutar dicho plan, y dar soluciones a los problemas desde una perspectiva integral y no meramente inmediatista. Para apoyar esos fines, el Municipio creó el Fondo de Desarrollo Comunal (FODECO), con el cual aportaba recursos (tanto económicos como técnicos) a las juntas de las MIADES.⁸⁶

En palabras de Ofelia Montes, las MIADES representaban el impulso de “un estilo de trabajo que, partiendo de la experiencia cotidiana de los pobladores produjera un nuevo espacio para la decisión y acción colectiva de la población”.⁸⁷ Se trataba de generar un diálogo entre el Gobierno local, y las expectativas y conocimientos de los habitantes. De tal forma, la aspiración era promover una práctica de participación ciudadana, que se definía como “embrión de un gobierno del pueblo”. Con el tiempo, este estilo de relación Municipio-pobladores

84 Fernando Romero, *Municipalidad y pobladores. El caso de las MIADES en El Agustino* (Lima: Servicios Educativos El Agustino, 1993), 19.

85 *Ibid.*, 30-31.

86 “Proyecto político de autogobierno: Micro Áreas de Desarrollo”, *Boletín Municipal de El Agustino*, año 8, no. 35 (febrero de 1991): 2-3.

87 Ofelia Montes, *Una experiencia de educación popular*, 25.

maduraría en un “autogobierno popular” que sería responsable de administrar integralmente el territorio abarcando problemas de medio ambiente, empleo, producción y seguridad.⁸⁸

Las ONG, entre ellas SEA, tomaron posición ante el proyecto de las MIADES. Por ejemplo, Francisco Chamberlain, SJ, director del centro social jesuita por esos años, calificó el programa como “una de las más importantes experiencias de ordenamiento social y acción municipal durante la última década en el Perú”.⁸⁹ No obstante, cuestionaron que se sobrevalorase el rol de las asociaciones vecinales sin reconocer plenamente a las organizaciones funcionales como los comedores. En la práctica, este segundo tipo de entidades participó en algunas MIADES, donde levantó sus propias reivindicaciones. Fue en ese contexto en el que SEA apoyó la constitución de instancias de centralización zonal de comedores (en marzo de 1988) y de los comités del Vaso de Leche (en 1989). Así, se contribuyó a su visibilización en la dinámica política distrital y como interlocutores del Municipio. Este aporte de los organismos no gubernamentales fue clave para que el Gobierno local entendiera, hacia mediados de 1988, la necesidad de “girar el timón” para integrar a otros actores más allá de las organizaciones vecinales.⁹⁰ Adicionalmente, las ONG constituyeron, en julio de 1988, la Comisión Técnica Intercentros (CTIC). Su propósito era asesorar la elaboración del Plan de Desarrollo Distrital, así como impulsar simultáneamente las experiencias de planificación de base.

Hubo una sintonía entre entidades como SEA y el Gobierno local respecto al empoderamiento de las organizaciones populares en la toma de decisiones, y al desarrollo de una cultura política centrada en la autogestión y el autogobierno a largo plazo.⁹¹ Sin embargo, aparecieron discrepancias causadas por lo que se denominó corporativismo municipal. A pesar de sus buenas intenciones, las autoridades municipales concentraron excesivo poder y tuvieron un protagonismo que se prestó a reproducir el “juego clientelista” y el “burocratismo” ineficiente.⁹²

El proyecto de las MIADES no logró concretar sus objetivos debido a que implicaba expectativas desmedidas y capacidades políticas que suponían tanto procesos de largo plazo como mayores recursos económicos. Además, la fragmentación del Frente de Izquierda Unida a fines de 1988 y la propia

88 “Proyecto político de autogobierno: Micro Áreas de Desarrollo”, 3.

89 Francisco Chamberlain, “Presentación”, en Romero, *Municipalidad y pobladores*, 7.

90 Fernando Romero, *Municipalidad y pobladores*, 39.

91 *Ibíd.*, 41-42.

92 *Ibíd.*, 85.

debilidad de las organizaciones vecinales limitaron el avance.⁹³ No obstante, fue un terreno en el que SEA fortaleció su acción en el distrito, constituyéndose en un interlocutor no solo de las bases, sino también del Gobierno local. Asimismo, pudo repensar sus estrategias de promoción social a partir de recoger nuevas demandas.

La lógica política del proyecto de las MIADES fue confrontada por el ajuste neoliberal de agosto de 1990, que, además de inaugurar una nueva forma de relación Estado-sociedad, significó una mayor precarización de la situación socioeconómica de los sectores populares. La parroquia y SEA tuvieron que expandir sus acciones para atender la emergencia humanitaria que desencadenó el Fujishock. De 39 comedores en 1988, el número aumentó a 145 luego de agosto de 1990.⁹⁴ Definitivamente, el contar con una red consolidada de comedores y una experiencia de acompañamiento de estas organizaciones de subsistencia facilitó la articulación de una respuesta ante una problemática desbordante.

Como una manera de paliar el recrudecimiento de la pobreza luego del Fujishock, el Gobierno promulgó la Ley 25307, la cual dispuso la creación de un programa de apoyo alimentario que sería administrado conjuntamente por organizaciones sociales de base y representantes del Estado a través de comités de gestión. En El Agustino, amparado en dicha ley, se formó el primer comité de toda Lima Metropolitana en setiembre de 1990. Estuvo conformado por la Municipalidad, y entidades sociales e institucionales, entre las cuales se encontraban la parroquia y SEA. Su objetivo fue coordinar las acciones para atender la emergencia social en materia de salud, alimentación y empleo.

A pesar de que el Municipio se retiró por no aceptar que la dirección recayera en los representantes de la sociedad civil y porque el Gobierno incumplió con la transferencia de fondos, el comité cuajó como un espacio de encuentro de las organizaciones e instituciones del distrito para acordar acciones ante los apremiantes problemas.⁹⁵ Por ejemplo, desempeñó un rol protagónico durante la epidemia de cólera de 1991 a través de campañas de clorificación de agua y construcción de letrinas. Por otro lado, contribuyó a la creación de la Cooperativa de Ahorro y Crédito El Desarrollo de El Agustino (COODESA), para el otorgamiento de créditos a las pequeñas empresas.⁹⁶ El comité de gestión se mantuvo operativo hasta 1992.

93 Ibid., 81-85.

94 Francisco Chamberlain, "Parroquia y movimientos sociales", 183.

95 Ibid., 186-187.

96 Alfonso Coterá, *Diálogo social para el desarrollo local*, 28-29.

Como parte de su respuesta ante el proyecto de las MIADES y el ajuste neoliberal, SEA abrió, a inicios de 1991, una línea de trabajo promocional especializada en la dimensión económico-productiva. En su lectura del contexto local, el centro social concluyó que, para garantizar el logro de un modelo participativo de desarrollo urbano era indispensable fortalecer la base productiva en El Agustino. En tal sentido, la meta era “reforzar el posicionamiento de los sectores populares dentro de la economía con su apropiación creciente no solo del Estado, sino del mercado”.⁹⁷

La necesidad de la intervención en este plano respondía, como lo señaló el promotor Humberto Ortiz, a una desintegración de los circuitos económicos de la producción, la comercialización y el consumo del mercado local. De hecho, para 1989, operaban dieciséis grandes empresas en El Agustino, pero no estaban articuladas a la economía distrital ni siquiera a nivel tributario. Adicionalmente, las microempresas locales apenas lograban subsistir en el mercado, debido al contexto de recesión económica y a las limitaciones para acceder a crédito por parte de la banca comercial.⁹⁸

Pese a su debilidad, eran las organizaciones económicas populares —como SEA optó por denominar las microunidades empresariales— los actores económicos principales del proceso de desarrollo distrital.⁹⁹ A inicios de los años noventa, el panorama financiero estaba golpeado por la reducción de la inversión de las grandes empresas privadas y el recorte de los fondos estatales de prestación de servicios. En consecuencia, el centro social jesuita, al igual que otras tantas ONG en el contexto de crisis económica y ajuste neoliberal, redirigió sus esfuerzos a potenciar formas de emprendimiento económico entre los sectores populares. De acuerdo con su diagnóstico, el 80 % de la población económicamente activa del distrito estaba empleada por la “economía popular”.¹⁰⁰ Por ello, acompañó la formación de asociaciones de productores locales, como la Federación Distrital de Trabajadores Ambulantes de El Agustino (FEDITA), la Asociación de Empresarios Industriales en Desarrollo de El Agustino (AEIDESA), la Asociación de Micro Empresarios de Túpac Amaru (AMETA) y la Asociación de Micro Empresarios de Cerros Carretera Central de El Agustino (AMECCCEA).¹⁰¹

97 Nedda Angulo, *Organización social y empresa. Experiencias de las Centrales de Comedores Populares de El Agustino y Santa Anita* (Lima: Servicios Educativos El Agustino, 1999), 28.

98 Humberto Ortiz, *Las organizaciones económicas populares. Semillas pequeñas para grandes cambios* (Lima: Servicios Educativos El Agustino, 1991).

99 Nedda Angulo, *Organización social y empresa*, 29-31.

100 Humberto Ortiz, *Las organizaciones económicas populares*, 17.

101 Alfonso Cotera, *Diálogo social para el desarrollo local*, 22.

De manera concreta, el trabajo de SEA se focalizó en la creación de la Cooperativa de Ahorro y Crédito para el Desarrollo de El Agustino (COODESA), en 1991. La finalidad de este organismo, como se refirió anteriormente, era ser un instrumento para la democratización del acceso a créditos y, por ende, de la provisión de recursos financieros para el crecimiento de las actividades económicas. Por otro lado, en 1993, se formó el Centro Educativo Ocupacional San Pedro como un medio para responder a la necesidad de un centro tecnológico que proveyese capacitación técnica especializada y aplicase tecnología para atender las necesidades productivas de las pequeñas empresas.¹⁰² Asimismo, en 1994, se respaldó la creación de la Cámara de Comercio, Producción y Servicios de El Agustino como una entidad orgánica que representase a los empresarios locales.¹⁰³

Más allá de los gremios de empresarios del distrito, el eje económico-productivo fue incorporado al trabajo de acompañamiento de las organizaciones de subsistencia. Al deterioro organizacional ocasionado por la violencia política y la crisis económica, se sumó la precarización de las condiciones de vida tras el Fujishock. El alza de precios y del desempleo desalentaba la participación, pues el garantizar el sustento individual se hacía cada vez más difícil. Por ello, desde antes del *shock* económico, las mujeres de los comedores se plantearon la necesidad de generar ingresos para la organización y para poder proporcionarles empleo a las socias.

Considerando esa perspectiva, SEA asesoró a las centrales de comedores populares de El Agustino y Santa Anita en la formación de empresas que cumpliesen con dicha meta. En los años anteriores, estas organizaciones habían acumulado experiencia de autogestión, que, ante la agudización de la crisis económica, podía volcarse en el campo de la comercialización y producción de bienes y servicios. De hecho, los comedores ya eran unidades económicas de servicios de preparación y expendio, que respondían a una lógica de consumo. Con la asesoría adecuada, podían poner en marcha unidades complementarias regidas por una lógica empresarial y encaminadas a abastecer su mercado cautivo, con lo cual podrían cubrir costos reales y generar ganancias.¹⁰⁴ La primera experiencia fue la panadería Virgen de Nazaret, que inició sus operaciones en junio de 1989.

102 Nedda Angulo, *Organización social y empresa*, 30.

103 Alfonso Cotera, *Diálogo social para el desarrollo local*, 22.

104 Nedda Angulo, *Organización social y empresa*, 23-42.

Bajo la administración de mujeres dirigentes de la Central de Comedores de El Agustino, este negocio empezó abasteciendo al mercado de los comedores populares para, más adelante, atender las demandas de programas estatales del Ministerio de Educación y del Programa Nacional de Asistencia Alimentaria (PRONAA).¹⁰⁵

El equipo de SEA fue insistente en que su incursión en el rubro económico-productivo no era una ruptura con su trabajo de formación de liderazgos populares, caracterizados por habilidades de gestión y manejo de lo concreto, una práctica democrática, voluntad dialogante y propositiva, y coherencia ética.¹⁰⁶ Al contrario, era un medio nuevo para concretar esta opción política del centro social. El equipo productivo perseguía el objetivo de transferir capacidades gerenciales, empresariales y financieras a los sujetos populares, pero no solo con una finalidad económica. El propósito era desarrollar una nueva herramienta para que los líderes pudieran participar de la esfera pública con su experiencia de gestión, así como plantear sus demandas y propuestas. En el fondo, como decía Francisco Chamberlain, SJ, “la justa y necesaria búsqueda de la eficacia y eficiencia en los proyectos económicos no invalida, más bien exige, el esfuerzo de abordar lo económico como un terreno donde se puede y se debe construir democracia y solidaridad”.¹⁰⁷

Más aun, SEA comprendió que el trabajo económico implicaba apostar por una lógica cultural alternativa a la del neoliberalismo, que propugnaba la supremacía del individuo y su capacidad de realizarse sin apoyos sociales ni restricciones éticas. Por tanto, esta organización pretendió insistir en que una cultura política asociativa y prácticas de autogestión popular eran el medio más apropiado para forjar un desarrollo integral en El Agustino. La apuesta institucional fue insistir en que las organizaciones populares poseían una capacidad de decisión y gestión de sus recursos para la solución de necesidades colectivas. En otras palabras, “las empresas de los sectores populares, a la par que, a la eficiencia y la competitividad, debían responder a la solidaridad”.¹⁰⁸

De tal manera, en el escenario neoliberal, el trabajo de SEA debió concentrarse en el acompañamiento de los procesos de las organizaciones, y en la generación de mecanismos educativos orientados a desarrollar capacidades individuales y colectivas para la transformación distrital desde el paradigma de una “economía

105 Ibid., 43-67.

106 Ofelia Montes, *Una experiencia de educación popular*, 47-48.

107 Francisco Chamberlain, “Presentación”, en Ortiz, *Las organizaciones económicas populares*, 8.

108 Nedda Angulo, *Organización social y empresa*, 34.

solidaria”.¹⁰⁹ Si bien esta concepción del emprendimiento económico popular y los proyectos que se derivaron presentaron muchas limitaciones en su puesta en práctica, es innegable que el sustento de fondo era el imaginar un sistema económico más justo y equitativo. El giro hacia la dimensión empresarial en SEA no fue una rendición ante una realidad inevitable, sino consecuencia de un discernimiento, y una apropiación crítica de las demandas del contexto local y del horizonte del desarrollo urbano integral.

Los desafíos del siglo XXI: reparar el tejido social distrital

Los años noventa fueron un momento de transformación radical de las formas políticas en el Perú. La consolidación del gobierno nacional bajo el paradigma neoliberal difundió nuevas lógicas culturales y formas de relación con la ciudadanía. Su signo más visible en El Agustino fue la desarticulación del “movimientismo” como tipo de acción colectiva de los actores populares, caracterizada por un discurso reivindicativo ante el Estado que demandaba bienes públicos.¹¹⁰

Cabe recordar que, durante los setenta y ochenta, la hegemonía del modelo de Estado distribucionista e interventor había alentado la acción colectiva a través de los órganos centralizadores que representaban a las organizaciones de base. Como argumenta Martín Tanaka, en ese contexto, era eficaz y racional que los pobladores urbano-populares apelaran a una ideología radical, así como a la politización de las demandas y a la exacerbación de conflictos para lograr una mejor posición en la pugna distributiva. Adicionalmente, la intervención de actores externos, como los partidos políticos y las ONG, acentuó esta racionalidad política.¹¹¹

En contraste con lo anterior, el Estado que emergió del gobierno de Alberto Fujimori, si bien conservó la provisión de recursos y atención de necesidades sociales como un mecanismo de captación de capital político, estableció una lógica político-cultural centrada en el logro de bienes privados abandonando el sentido de lo público que había primado en las décadas previas. A esto se añadió que, para el cambio de siglo, en El Agustino, como en varios otros distritos urbanos-populares, el logro de servicios básicos y la consolidación del espacio urbano alteraron las prioridades de los pobladores.¹¹² Una vez conseguidos los accesos a agua potable y luz, que fueron planteados como luchas colectivas, la

109 Humberto Ortiz, *Las organizaciones económicas populares*.

110 Martín Tanaka, “La participación social y política de los pobladores populares urbanos”, 112.

111 *Ibid.*, 115-117.

112 *Ibid.*, 117-119.

implementación del servicio se convertía en un bien privado por las conexiones domiciliarias y debido a la transferencia de la gestión de estos servicios a empresas sin vínculo con el Estado. A estos factores se pueden agregar la desconfianza y el escepticismo de la población ante la actividad política, los cuales surgieron como secuelas de dos factores: la violencia política, y el autoritarismo fujimorista con su acentuación de prácticas clientelistas y el recorte de la intervención estatal en la planificación del desarrollo.¹¹³

A primera impresión, la consecuencia de esta reestructuración de las relaciones Estado-sociedad ha sido el declive de la participación política y de las organizaciones sociales. Sin embargo, Martín Tanaka sostiene que, en El Agustino, lo que ocurrió durante los fines de la década de 1990 fue la transición de una política movimientista —que ya no se presentaba como racional ni viable en el nuevo contexto neoliberal— hacia la posibilidad de una “política de ciudadanos” que configurase nuevos mecanismos de participación.¹¹⁴ De esa manera, la lucha política y los discursos radicales serían reemplazados por la incidencia ciudadana a través de los procesos electorales, los instrumentos de rendición de cuentas y la expresión a través de grupos de interés. Evidentemente, hacer realidad esta “política de ciudadanos” depende de procesos de democratización que no necesariamente se han logrado en las primeras décadas del siglo XXI, pero que constituyen el marco de reflexión para pensar la democracia y la ciudadanía en el Perú del tercer milenio.¹¹⁵

Ante este nuevo escenario, SEA concentró sus esfuerzos en promover un diálogo social para el fortalecimiento ciudadano y el desarrollo participativo. El objetivo era, a partir de recoger la experiencia organizativa y de participación social de los pobladores de El Agustino, generar espacios para que los nuevos actores sociales y políticos retomaran el tema del desarrollo local a largo plazo, identificaran los principales problemas del distrito, determinaran alternativas de solución y formularan una visión de futuro con la que se sintieran comprometidos a un trabajo conjunto. Desde la perspectiva de los promotores de SEA, este trabajo era una contribución para fortalecer el tejido social debilitado por la violencia política y el régimen neoliberal.¹¹⁶

113 Alfonso Cotera, *Diálogo social para el desarrollo local*, 14.

114 Martín Tanaka, “La participación social y política de los pobladores populares urbanos”, 129-130.

115 Para un análisis reciente sobre las dinámicas de participación ciudadana en El Agustino de las primeras dos décadas del siglo XXI, ver Raúl Sota, “Los pactos de gobernabilidad en el distrito de El Agustino. Una experiencia de democracia participativa” (tesis de maestría, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2017).

116 Alfonso Cotera, *Diálogo social para el desarrollo local*, 13-16.

Un primer esfuerzo en esta perspectiva fue que SEA llevó a El Agustino la experiencia del Movimiento Acción Ciudadana contra la Pobreza y por el Desarrollo Humano, que había surgido en 1994. En enero de 1995, el centro social promovió la formación de un grupo local ligado a dicha iniciativa, que organizó un encuentro distrital al que acudieron ciento veinticinco personas. El producto fue la “Carta social”, la cual recogió propuestas en los planos de empleo, alimentación, salud, vivienda, educación y gobierno municipal.¹¹⁷ A partir de esta experiencia, se vio que era necesario profundizar en esta línea de trabajo de participación ciudadana, por lo que, desde 1998, varias acciones estuvieron dirigidas a este fin.¹¹⁸

En julio de 1998, se realizó el Encuentro Distrital Hagamos de El Agustino un Lugar para Vivir Mejor. En él, se avanzó en la definición de una proyección del distrito hacia el año 2006 sobre la base de un diagnóstico participativo de problemas prioritarios y propuestas de solución. Otro ejemplo fue la Campaña Distrital Jubileo 2000: La Vida Antes que la Deuda, realizada entre febrero y mayo de 1999, en la cual confluyeron diversos sectores de la sociedad civil para reflexionar sobre las repercusiones de la deuda externa y las prioridades de la inversión gubernamental en la localidad. Asimismo, como parte de una iniciativa de la Iglesia católica, a través de la parroquia Virgen de Nazaret, se recogieron más de 18 000 firmas para solicitar la reducción o condonación de la deuda externa a los países pobres. Por otra parte, en agosto de 1999, se realizó el Foro Distrital Diálogo Social para el Desarrollo Local, organizado con el Municipio. Este espacio vinculó actores sociales y políticos de El Agustino en la formulación de propuestas concertadas de desarrollo local, que fueron transmitidas a funcionarios del Gobierno central, particularmente de programas sociales ejecutados en el distrito. Finalmente, en octubre de 1999, se organizó el Encuentro Jóvenes de El Agustino Rumbo al Tercer Milenio, que fue ocasión para congregarse a la población juvenil y plantear sus problemas como sector poblacional.

La caída del régimen fujimorista y la transición democrática fueron un escenario de revaloración de la práctica ciudadana como mecanismo de lucha contra la corrupción y de desarrollo equitativo. Si bien los gobiernos de los primeros quince años del siglo XXI conservaron el neoliberalismo como modelo económico, implementaron políticas de inclusión social y mitigación de la pobreza para paliar las desigualdades socioeconómicas. Asimismo, se llevó a cabo un proceso de

117 *Ibid.*, 30-31.

118 Se puede encontrar una sistematización de las iniciativas mencionadas en Alfonso Cotera, *Diálogo social para el desarrollo local*.

descentralización, cuyo objetivo era el fortalecimiento institucional de los gobiernos locales y la delegación a ellos de responsabilidades tradicionalmente concentradas por la administración pública en la capital de la república.

Dicho contexto condujo a SEA a profundizar su colaboración con gobiernos locales, expandiendo su marco de acción más allá de un distrito. Este proceso empezó en 1990 con la creación del distrito Santa Anita, cuyo territorio se desmembró de El Agustino. Las políticas de descentralización y la mayor relevancia de las municipalidades le confirmaron a este centro social la necesidad de que su intervención abarcara la zona de Lima Este, es decir, los distritos El Agustino, Santa Anita y Ate Vitarte.

El trabajo de SEA con municipios ha consistido en tender puentes entre estas dependencias estatales y las demandas de la población. Entre 2001 y 2002, el centro social jesuita promovió dos encuentros distritales que, bajo el lema “En qué distrito queremos vivir”, lograron madurar consensos que se recogieron en el Primer Pacto de Gobernabilidad para el Desarrollo de El Agustino. En 2004, se constituyó un comité de vigilancia para dar seguimiento a los acuerdos con el Gobierno municipal electo. Esta experiencia se ha replicado en los siguientes procesos electorales a través de asambleas públicas, definición de consensos y compromisos de los candidatos a la alcaldía distrital.¹¹⁹ Por otro lado, el equipo de SEA ha colaborado en procesos de formulación de planes de desarrollo concertado y de talleres de presupuesto participativo en los distritos de Lima Este. Su aporte ha estado en facilitar la articulación de las demandas de las comunidades en torno a temas de seguridad ciudadana, contaminación ambiental, riesgos de desastres y atención de salud.

Con la finalidad de que la ciudadanía se apropie de las herramientas políticas existentes y exija a sus autoridades el cumplimiento de sus demandas, SEA busca que su intervención fortalezca las capacidades organizacionales y de gestión de las propias entidades de base. De manera particular, desde el terremoto de 2007, el centro social ha colocado la gestión de riesgos en comunidades ubicadas en cerros como una de sus líneas de trabajo. El fin es colaborar en generar estrategias desde las propias organizaciones vecinales para la reducción de las condiciones de vulnerabilidad de estos asentamientos urbanos precarios, y la construcción de espacios saludables y seguros.¹²⁰

119 Raúl Sota, “Los pactos de gobernabilidad en el distrito de El Agustino”. Esta tesis de Raúl Sota tiene como tema los pactos de gobernabilidad que siguieron al de 2002.

120 Carmen Escobedo, “La participación de las organizaciones vecinales en las estrategias de reducción de condiciones de vulnerabilidad en las comunidades locales de Lima Este (2013-2014)”, en *Aportes al desarrollo local. Sistematización de experiencias*, ed. Alfredo Gamio (Lima: Compañía de Jesús en el Perú; Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2019), 197-229.

El acompañamiento de las organizaciones de mujeres y jóvenes ha continuado en un esfuerzo integral por fortalecer sus liderazgos y sus capacidades para superar sus condiciones de vulnerabilidad. En cuanto a la promoción de las mujeres, la red de bancos comunales y microcréditos ha contribuido a su acceso a recursos financieros para la realización de emprendimientos económicos y proyectos de mejora de condiciones de vida. A la par, se han formado redes de prevención y atención de la violencia de género, así como campañas de sensibilización sobre el tema en los barrios de El Agustino. Con los jóvenes, se han promovido programas de formación laboral e incubación de emprendimientos, así como escuelas de liderazgo a nivel de Lima Este.

El desafío organizacional más reciente de SEA ha sido la adecuación de su misión institucional y sus objetivos estratégicos al Plan Apostólico de la Provincia del Perú 2014-2021. Este documento se trazó la meta de consolidar las redes apostólicas en el fortalecimiento de la identidad ignaciana de las obras, en la diversificación de medios de formación para la colaboración y en la renovación de la opción preferencial por los excluidos. Bajo esa perspectiva, en su Plan Estratégico 2017-2021, SEA define sus objetivos institucionales a partir de tres áreas de acción.¹²¹ La primera es el desarrollo integral barrial, que busca desarrollar liderazgos éticos y democráticos que contribuyan al proceso de mejora de las condiciones de vida en la comunidad. El segundo está enfocado en gobernabilidad democrática y participación política, con el cual SEA busca contribuir a la formación de espacios de diálogo y concertación para la vigilancia ciudadana y la incidencia en las políticas públicas distritales. Finalmente, la tercera consiste en una gestión social eficiente y eficaz orientada a la sostenibilidad con un equipo humano comprometido con la misión institucional.

Cabe añadir que, al implementar el Plan Estratégico 2017-2021, sobre todo durante el año 2019, SEA elaboró una propuesta denominada Estrategia AGUSTIBARRIO, validada por dirigentes sociales de la zona de laderas y asumida por el actual Gobierno Municipal de El Agustino. Se trata de un conjunto de acciones comunitarias que tiene como propósito el mejoramiento progresivo de las condiciones de vida y el fortalecimiento de las capacidades humanas de la población. El trabajo se realiza en alianza con las instituciones públicas y privadas que actúan en el territorio. Tiene como ejes movilizados la recuperación del espacio público y el desarrollo humano, y aspira a edificar un entorno ordenado, saludable, emprendedor, seguro y ecológico. La iniciativa se ha ejecutado en los

121 Servicios Educativos El Agustino, "Plan Estratégico Institucional 2017-2021" (Lima, 2016), 21.

barrios Independiente y Santa Isabel, de la zona de cerros. En ellos, habitan aproximadamente 8 000 personas, quienes actualmente padecen condiciones de alta vulnerabilidad física, social, económica y ambiental.

Por otro lado, ante la situación de la violencia contra la mujer, SEA, en conjunto con INTELTA Radio Cutivalú de Piura, ha ejecutado el proyecto “Concertación de estado y sociedad civil en prevención y vigilancia de la violencia contra las mujeres y niñas, en las regiones de Piura y Lima”. Con este, se está logrando incidir en las instituciones involucradas en la implementación de la Ley 30364, “Ley para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra las mujeres y los integrantes del grupo familiar”. En cuanto a dependencias del Estado, se está trabajando con la Policía Nacional del Perú, el Centro de Emergencia Mujer, la Fiscalía de la Familia, entre otras. Asimismo, otro nivel de sensibilización está en las comunidades educativas formadas por docentes, estudiantes y padres de familia, así como por organizaciones de mujeres y comunicadores sociales. El propósito principal de estas iniciativas es contribuir en la construcción de una sociedad con igualdad de derechos entre hombres y mujeres, libre de todo tipo de violencia hacia la mujer.

El mencionado plan apostólico estableció la organización de la misión jesuita en el país a través de las Plataformas Apostólicas Regionales (PAR) y el trabajo en red con las otras obras con las que se comparte el contexto de trabajo. Bajo esa perspectiva, SEA ha buscado afianzar los vínculos de cooperación con las obras jesuitas en El Agustino. Con la parroquia, por ejemplo, tiene una relación fluida aunque sus respectivos campos de acción hayan ido especificándose. Asimismo, el centro social comparte la misión en El Agustino con la Asociación Encuentros – Servicio Jesuita para la Solidaridad, que gestiona programas con niños, adolescentes y jóvenes en situación de vulnerabilidad.

El modo de proceder de SEA

Entre 1983 y 1985, el equipo de SEA gestó un proceso de discernimiento para repensar su misión ante un contexto nacional y local cambiante, que condujo a definir su modo de proceder como institución ligada a la Compañía de Jesús. El fruto fue la diversificación de sus programas de capacitaciones y proyectos con el objetivo de responder a la aparición de nuevos actores sociales y problemáticas. De una acción concentrada en las asociaciones vecinales y la remodelación urbana, se amplió el ámbito de trabajo hacia las organizaciones de subsistencia dirigidas por mujeres y al campo de los jóvenes como protagonistas del presente

de El Agustino. Desde entonces, la flexibilidad y el replanteamiento de la labor institucional ante el “desborde de la realidad” han sido un sello distintivo de su estilo de concebir la promoción del desarrollo local.¹²²

Las alteraciones en el escenario político-social de El Agustino han transformado las formas de acción de los actores locales y sus prioridades. Estas últimas fueron cambiando entre la planificación del espacio urbano desde una perspectiva integral, la incorporación de la dimensión económico-productiva, la generación de espacios de concertación entre el Gobierno local y las organizaciones sociales de base, y las políticas de descentralización político-administrativa del Estado. SEA ha sabido acoger estos vaivenes para responder mejor a su misión y sus objetivos institucionales. De esta manera, se fueron abriendo nuevas líneas de trabajo que han ido afinando o profundizando las anteriores en respuesta a los cambios. Este modo de ir escuchando y generando respuestas ante las demandas del contexto local sobre la base de la práctica de acompañamiento de las organizaciones populares puede conceptualizarse como un discernimiento de los “signos de los tiempos” en la clave de la espiritualidad ignaciana.

Si bien ha habido muchos cambios en la trayectoria de SEA, también ha habido continuidad. Desde sus orígenes, este centro social se ha distinguido por una apuesta permanente de promover un liderazgo popular individual y colectivo con capacidad de propuesta, organización y acción que permita el ejercicio pleno de derechos ciudadanos. De tal manera, se intenta aportar a la lucha contra la pobreza, la discriminación y la desigualdad social. En sus cuatro décadas de trayectoria institucional, los distintos ejes estratégicos han buscado incidir en el fortalecimiento de la participación ciudadana en favor de la democracia participativa. Esta misión encarna la opción de la Compañía de Jesús por promover la justicia como tarea que se desprende de la fe cristiana, y lo hace desde una dimensión integral centrada en la promoción de la persona humana y la opción preferencial por los pobres.

El trabajo de SEA no puede entenderse plenamente sin su estrecho vínculo con la acción evangelizadora de la parroquia Virgen de Nazaret. Su estilo de promoción social y acompañamiento de los sectores populares nació de la acción de los agentes pastorales en los años setenta. Además, para numerosos promotores del centro social y dirigentes vecinales, la fe cristiana le dio un sentido a su compromiso político-ciudadano desde la práctica del amor que se hace servicio concreto en favor del bien común y que busca sanar el sufrimiento. La experiencia

122 Ofelia Montes, *Una experiencia de educación popular*, 44.

de varios de los protagonistas de la historia de SEA y de El Agustino ha estado entrecruzada con su vivencia de la fe en las comunidades cristianas y los múltiples apostolados de la parroquia. Por tanto, encontramos en los testimonios de quienes participaron de la labor de promoción social en SEA una comprensión de la justicia como componente intrínseco de la misión evangelizadora de los jesuitas en El Agustino.

No obstante, no estamos ante una reducción de la evangelización a lo social, sino ante la integración de un componente ineludible: una religión encarnada en la complejidad de la historia de un pueblo. Es decir, se ha trabajado por reconciliar la lucha por la justicia y la promoción de la organización popular con la vivencia de una espiritualidad cristiana. En el caminar institucional de SEA y de los jesuitas en El Agustino, el trabajo social ha adquirido su fundamento e inspiración en la práctica de una fe encarnada. Como reflexionaba Francisco Chamberlain, SJ,

No se trata de una opción por construir un cristianismo anónimo o secularizado, sino justamente lo contrario: el anhelo de levantar un signo visible de Iglesia en un contexto de pobreza, de lucha y de conflicto, una Iglesia no encerrada en sí, sino abierta a la vida del pueblo.¹²³

Si bien se ha comprendido el componente de fe dentro de la labor de promoción social de SEA, esta ha sido concebida desde una aceptación de la autonomía de lo histórico-secular y de la diversidad de opciones de vida sobre la base de la colaboración en una sociedad más humana.¹²⁴ Por tanto, se ha cultivado un respeto por la autonomía de las organizaciones de base, y por la pluralidad de procesos personales y colectivos de los beneficiarios de sus programas. No se ha buscado capitalizar a las organizaciones para los fines de la pastoral, sino, al contrario, promover la identidad propia de estas, aunque sin negar los potenciales vínculos con la comunidad de cristianos.

El compromiso con la transformación de la realidad se entiende como una espiritualidad, pero que no construye barreras por motivo de pertenencia religiosa, sino que, en una forma de recepción de la teología del Vaticano II y de las líneas orientadoras de la misión de la Compañía de Jesús, tiende puentes de diálogo y colaboración con todos quienes están comprometidos con la realización del proyecto de humanizar la realidad. Esto no anula la existencia de conflictos con

123 Francisco Chamberlain, "Parroquia y movimientos sociales", 182.

124 *Ibid.*, 188.

otros actores sociales y políticos locales, con quienes la barrera está en valores y prácticas políticas, económicas y sociales contrarias a este ideal de reivindicación de los intereses de la población y afirmación de la ciudadanía popular.

La vinculación de SEA con la institucionalidad de la Iglesia ha sido un elemento que ha potenciado su labor en su contexto local. Esta presencia institucional, en la cual los jesuitas son el rostro más visible, ha permitido acceder a recursos materiales, financieros y simbólicos. Pero, principalmente, ha otorgado visibilidad social a sus esfuerzos, y ha permitido la sostenibilidad de los procesos de formación de liderazgos y fortalecimiento de organizaciones sociales. Estas tareas se han entendido, en gran medida, como una labor de acompañamiento; sin embargo, debe reconocerse que el centro ha sido también una plataforma e instrumento de acción social en el distrito. Las distintas obras de la Compañía tienen un protagonismo propio como actores de la sociedad civil local. En síntesis, el peso social de la Iglesia ha facilitado los esfuerzos de SEA, pero también es cierto que la forma de relacionarse que tiene el centro con la población ha sido un factor para recrear, fortalecer y actualizar la legitimidad de la institucionalidad católica sobre las bases sociales.

El Agustino no es el mismo de los inicios del trabajo de SEA o el de sus años de expansión. La consolidación urbana del distrito avanza en medio de la permanencia de grandes desigualdades y debilidad institucional en el gobierno municipal. Por otra parte, emergen nuevas nociones de ciudadanía distanciadas de la acción política y focalizadas en el bienestar individual. En este contexto, al centro social le toca entrar en un nuevo proceso de discernimiento sobre cuál debe ser su modo de presencia y el de la plataforma apostólica, lo cual constituye el desafío actual de esta obra jesuita.

Bibliografía

- Angulo, Nedda. *Organización social y empresa. Experiencias de las Centrales de Comedores Populares de El Agustino y Santa Anita*. Lima: Servicios Educativos El Agustino, 1999.
- Araóz Pinto, María Rosario. *La Misión de Lima*. Lima: Imprenta El Cóndor, 1967.
- Barrig, Maruja, y Amelia Fort. *La ciudad de las mujeres: pobladoras y servicios. El caso de El Agustino*. Lima: Centro-SUMBI, 1987.
- Blondet, Cecilia, y Carmen Montero. *Hoy: menú popular. Comedores en Lima*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1995.
- Calderón Cockburn, Julio. *El Agustino: 33 años de lucha*. Lima: Servicios Educativos El Agustino, 1980.
- Calderón Cockburn, Julio. *La ciudad ilegal. Lima en el siglo XX*. Lima: Punto Cardinal Editores, 2017.
- Chamberlain, Francisco. “He venido para ver si hay algo que hacer: Semblanza de Monseñor Augusto Beuzeville”. *Páginas*, no. 106 (1990): 110-112.
- Chamberlain, Francisco. “Parroquia y movimientos sociales. Una experiencia”. En *La Nueva Evangelización. Reflexiones, experiencias y testimonios desde el Perú*, 177-196. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas; Centro de Estudios y Publicaciones, 1992.
- Coll, Pilar. *Pequeños retazos de mi vida*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 2012.
- Collier, David. *Barriadas y élites: De Odría a Velasco*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1978.
- Colunge, Ángel. “El taller piloto de fotografía social de El Agustino (1986 – 1988): un caso de sistematización”. Tesis de licenciatura. Pontificia Universidad Católica del Perú, 2008.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación. “La región Lima Metropolitana”. En *Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*, vol. 4: 400-468. Lima, 2003.

- Congreso de la República del Perú. “Ley N° 15353, creando el distrito de El Agustino, en la provincia de Lima”, 6 de enero de 1965.
- Cotera, Alfonso. *Diálogo social para el desarrollo local. Una experiencia realizada en el distrito de El Agustino*. Lima: Servicios Educativos El Agustino, 2000.
- Decheco, Elena. “Danny Lombardy Lombardy: Primer Alcalde de El Agustino (1966-1968)”. En *Hablan los dirigentes vecinales. Entrevistas a 27 dirigentes de El Agustino*, 41-53. Lima: Servicios Educativos El Agustino, 1995.
- Decheco, Elena, ed. *Hablan los dirigentes vecinales. Entrevistas a 27 dirigentes de El Agustino*. Lima: Servicios Educativos El Agustino, 1995.
- Decheco, Elena. “Víctor Abregú Gómez”. En *Hablan los dirigentes vecinales. Entrevistas a 27 dirigentes de El Agustino*, 249-269. Lima: Servicios Educativos El Agustino, 1995.
- Decheco, Elena. *Hablan las mujeres dirigentes. Testimonios de 28 dirigentes de El Agustino*. Lima: Servicios Educativos El Agustino, 1996.
- Escobedo, Carmen. “La participación de las organizaciones vecinales en las estrategias de reducción de condiciones de vulnerabilidad en las comunidades locales de Lima Este (2013-2014)”. En *Aportes al desarrollo local. Sistematización de experiencias*, editado por Alfredo Gamio, 197-229. Lima: Compañía de Jesús en el Perú; Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2019.
- Franco, Carlos. “Exploraciones en ‘otra modernidad’: de la migración a la plebe urbana”. En *Imágenes de la sociedad peruana: la «otra» modernidad*, 79-109. Lima: Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación, 1991.
- Instituto Nacional de Estadística e Informática. *Perú: Migraciones internas 1993-2007*. Lima: INEI, 2009.
- Klaiber, Jeffrey. *La Iglesia en el Perú: su historia social desde la Independencia*. 3.^a ed. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1996.
- Larrea, José Enrique. *Poblaciones urbanas precarias. Al derecho y el revés (el caso Ancieta Alta)*. Lima: Servicios Educativos El Agustino, 1989.
- Martínez, Emilio. *Los jesuitas en tiempos de violencia (1980-1992)*. Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2018.

- Minaya, Jacqueline. “No matarás ni con hambre ni con balas’. Las mujeres de los comedores populares autogestionarios en El Agustino durante la violencia política”. *Anthropologica* 33, no. 34 (2015): 165-186.
- Monsalve, Martín. “Población y sociedad”. En *Perú: mirando hacia dentro (1930-1960)*, editado por Marcos Cueto, 189-245. Madrid: Fundación Mapfre, 2015.
- Montes, Ofelia. “El comedor popular: de la gestión individual a la participación colectiva”. En *Estrategias de vida en el sector urbano popular*, editado por Roelfien Haak y Javier Díaz Albertini, 75-94. Lima: FOVIDA y DESCO, 1987.
- Montes, Ofelia. *Una experiencia de educación popular. La gestión del circuito metodológico en SEA*. Lima: Servicios Educativos El Agustino, 1993.
- Ortiz, Humberto. *Las organizaciones económicas populares. Semillas pequeñas para grandes cambios*. Lima: Servicios Educativos El Agustino, 1991.
- “Proyecto político de autogobierno: Micro Áreas de Desarrollo”. *Boletín Municipal de El Agustino*, año 8, no. 35 (febrero de 1991): 2-3.
- Romero, Fernando. *Municipalidad y pobladores. El caso de las MIADES en El Agustino*. Lima: Servicios Educativos El Agustino, 1993.
- Sarmiento, Katherine. “La disputa de las mujeres por el hábitat popular: la experiencia de los comedores populares autogestionarios de El Agustino, Lima”. *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines* 46, no. 3 (2017): 489-508.
- Servicios Educativos El Agustino. “Plan Estratégico Institucional 2017-2021”. Lima, 2016.
- Sota, Raúl. “Los pactos de gobernabilidad en el distrito de El Agustino. Una experiencia de democracia participativa”. Tesis de maestría. Pontificia Universidad Católica del Perú, 2017.
- Tanaka, Martín. “La participación social y política de los pobladores populares urbanos: ¿Del movimientismo a una política de ciudadanos?: El caso de El Agustino”. En *El poder visto desde abajo. Democracia, educación y ciudadanía en espacios locales*, 103-153. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1999.

CAPÍTULO 5

“ECHANDO RAÍCES DE VIDA Y ESPERANZA”:¹ CENTRO DE EDUCACIÓN, ORGANIZACIÓN Y PROMOCIÓN DEL DESARROLLO (CEOP-ILO)

En la historia del apostolado social jesuita en el Perú, la experiencia en el puerto de Ilo es una de las menos conocidas. Sin embargo, es una de las que produjeron más impactos a nivel social, político y eclesial en su ámbito territorial, al punto de que no se puede conocer la historia reciente de ese territorio sin considerar a la Compañía de Jesús como un actor social local.

A dicha ciudad industrial, ubicada en el extremo sur de la costa del Perú, los jesuitas norteamericanos Francisco Chamberlain y Roberto Dolan llegaron en 1975 para abrir un nuevo espacio de misión en el mundo popular. Los acompañaba la perspectiva abierta en las germinales obras de apostolado social en El Agustino (Lima), los valles de Piura y Quispicanchi (Cusco). Llegaron para atender pastoralmente las barriadas que se formaban en torno al casco histórico de Ilo; sin embargo, fueron confrontados de forma inmediata con la apremiante necesidad de impartir educación técnica para adultos. Los migrantes de la sierra sur llegaban en grandes cantidades para buscar trabajo en las industrias metalúrgica y pesquera, pero sin ninguna credencial que les sirviera de aval para ser contratados. Por ello, en 1976, fundaron el CENECAPE Ilo,² en el que ofrecían capacitación laboral.

En paralelo a lo anterior, continuaron su labor apostólica en las barriadas, tejiendo un vínculo estrecho entre promoción popular y pastoral. Para fortalecer la dimensión evangelizadora de este trabajo, en 1980, Dolan y el jesuita argentino

1 Esta frase es un lema institucional que ha acompañado al CEOP a lo largo de su historia.

2 Como se vio en capítulos anteriores, las siglas CENECAPE se refieren a un Centro No Estatal de Capacitación para el Empleo. Se trata de una figura creada por el Gobierno militar en la Ley General de Educación de 1972 para promover la educación técnica.

Juan Luis Moyano crearon el Centro Pastoral San Pedro Pescador. Esta institución animó espiritualmente a las comunidades cristianas en los pueblos jóvenes y promovió la organización de otros actores sociales que fueron emergiendo. La colaboración estrecha entre ambas obras contribuyó a forjar una propuesta de apostolado social que integraba fecundamente fe y justicia, tal como invitaba la 32.^a Congregación General de la Compañía de Jesús.

Este capítulo narra la historia de estas obras jesuitas en seis secciones. La primera abarca la historia de la provincia de Ilo. La segunda explica los inicios de la presencia de la Compañía de Jesús y sus obras en el territorio a fines de los años setenta. Se verá que, tempranamente, dicha misión adquirió formas institucionales a través del CENECAPE y del Centro Pastoral San Pedro Pescador, cuyas acciones y proyectos conectaron con la movilización popular por acceso al agua, control de la contaminación ambiental y mejora de la infraestructura urbana. Fue particularmente relevante el soporte a los sindicatos de trabajadores y los vecinos de los pueblos jóvenes en sus luchas contra la Southern Copper Corporation, debidas a las prácticas contaminantes del medio ambiente y otros abusos laborales y socioeconómicos por parte de la empresa. En tal sentido, el apostolado social jesuita en Ilo fue pionero en responder a los desafíos de justicia socioambiental, entendiendo el cuidado del medio ambiente y la lucha contra la pobreza como parte de una misma causa. Así, fueron precursores de un enfoque que, en el siglo XXI, es central en la promoción de los derechos humanos y el desarrollo humano integral a nivel nacional, latinoamericano y global, y que permea la doctrina social de la Iglesia, como demuestra la carta encíclica *Laudato Si'* del Papa Francisco. Valga decir que, en 2019, la Compañía de Jesús estableció que el cuidado de la casa común es una de sus preferencias apostólicas universales.

Dichos vínculos con las causas sociales permitieron que, a partir de 1981, las obras jesuitas desempeñarán un rol como actores del desarrollo urbano y provincial, lo cual es materia del tercer acápite. Bajo la dirección del alcalde Julio Díaz Palacios, la Municipalidad Provincial de Ilo se convirtió en una plataforma para atender las reivindicaciones populares y articularlas en procesos de planificación de la ciudad y de concertación política. Tanto el CENECAPE como el centro pastoral respaldaron la política municipal a través de asesoría técnica y programas de fortalecimiento de las organizaciones de base. De manera particular, su contribución fue central en construir una identidad que integrase a los habitantes de una ciudad que era producto de la migración, el desarraigo y el caos urbano. A través de distintas iniciativas, animaron a los pobladores a echar raíces en un territorio que no era percibido como un lugar para habitar,

sino simplemente como un emporio industrial. Así, estas instituciones jesuitas aportaron en cultivar entre los habitantes de Ilo un sentido de pertenencia y un compromiso por hacer de su localidad un lugar donde floreciera vida.

La cuarta sección examina el periodo de los años noventa, en el que ambos centros replantearon sus objetivos ante las nuevas circunstancias históricas de Ilo. Atravesaron cambios organizacionales debido a que su dirección recayó en manos de los laicos, pues los jesuitas se retiraron de la ciudad en 1996. Así, el CENECAPE se convirtió en el Centro de Educación, Organización y Promoción del Desarrollo de Ilo (CEOP-Ilo) y el Centro Loyola Ilo reemplazó al Centro Pastoral San Pedro Pescador. El capítulo se concentra en el proceso de transformación del CEOP-Ilo y su protagonismo en la vida político-institucional de la ciudad.

Habiendo consolidado su rol como interlocutor del Municipio provincial y de las organizaciones de base de Ilo, el CEOP expandió su radio de acción hacia otras provincias de la región Moquegua como parte del proceso de regionalización de los primeros años del siglo XXI. Este es el tema del quinto acápite, en el cual se revisan las tres líneas de trabajo del centro en el presente, que son educación y ciudadanía, gobernabilidad regional y local, y desarrollo económico inclusivo. Se pone énfasis en el hecho de que sus proyectos y acciones se realizan en colaboración con el Gobierno regional, los municipios y la sociedad civil. Finalmente, se hace un balance del modo de proceder del CEOP-Ilo y del apostolado social jesuita en el territorio en cuestión, recogiendo sus rasgos distintivos y sus desafíos de cara al futuro.

De caleta de pescadores a ciudad industrial: una breve historia de Ilo

La historia de Ilo está marcada por la industria, la migración y la movilización política. A lo largo del siglo XX, este pueblo de origen colonial se transformó de una caleta de pescadores a una ciudad intermedia. El comienzo de este proceso puede ubicarse en el gobierno de José Balta (1868-1872), quien implementó un plan para rehabilitar dicho territorio tras su destrucción a raíz de un maremoto desencadenado por la erupción del volcán Ubinas. Entonces, se construyeron el muelle fiscal, el ferrocarril Ilo-Moquegua y la iglesia de San Gerónimo. La visión de Balta era habilitar Ilo como un puerto intermedio que permitiese el transporte de mercancías (ganado, algodón, frutas, hortalizas y legumbres) de los valles de Moquegua y de las zonas circundantes. Sin embargo, la guerra del Pacífico estancó este desarrollo.³

3 Julio Díaz Palacios, *Ilo: la ciudad que quiero ser* (Ilo: CIED, 1983), 23.

La proyección comercial e industrial de Ilo fue retomada en 1925 con la instalación de la fábrica Lever Pacocha, dedicada a producir jabones, aceites y conservas. Asimismo, contribuyó a la recuperación del desarrollo de la ciudad la apertura de agencias marítimas, que era eco del *boom* exportador de lanas en Arequipa y el sur andino. No obstante, fue recién en la década de 1940 cuando se produjo una expansión económica con los inicios de la industria pesquera. La fábrica San Pedro S. A. fue pionera en este rubro comercial al utilizar el innovador método de salazón, que consiste en la deshidratación del pescado con sal. En 1945, la Empresa Pesquera Ilo S. A. (EPISA) inició su producción con tecnología aun más moderna y llegó a emplear a cerca de dos mil obreros, entre los cuales había un número alto de mujeres.⁴ Posteriormente, el estallido de la Guerra de Corea (1950-1953) aumentó la demanda internacional de la producción pesquera y, en consecuencia, el número de empresas de esta industria creció notablemente.

El descubrimiento de yacimientos de cobre en Toquepala (Tacna) representó otro factor de crecimiento económico para la sierra sur del Perú. En 1954, el presidente Manuel A. Odría firmó un contrato con el que le autorizó a la empresa norteamericana Southern Peruvian Copper Corporation (SPCC) la explotación de dichas reservas cupríferas. El documento estipulaba que el muelle de exportación y la fundición para tratar el mineral estarían ubicados en Ilo. Entre 1955 y 1959, se construyeron dichas instalaciones.⁵

La industria pesquera y la empresa Southern convirtieron a Ilo en una ciudad emergente. El dinamismo económico se tradujo en la edificación de infraestructura para albergar instituciones y servicios. En los años cincuenta, se construyeron el local municipal, una agencia de transporte terrestre, un destacamento del Ejército y el Colegio Secundario Mariscal Domingo Nieto.

En la siguiente década, Ilo incorporó a su creciente infraestructura un hospital y una radioemisora.⁶ El cambio más notorio, no obstante, fue el explosivo crecimiento demográfico. El establecimiento de industrias minero-metalúrgicas, y de harina y aceite de pescado atrajeron a migrantes de la sierra sur del Perú. De los 1 043 habitantes de Ilo registrados por el censo de 1940, la cifra se había disparado a 10 477 en 1961. En dicho periodo, la tasa anual de crecimiento poblacional fue del 11,4 %. En los siguientes años, el aumento demográfico continuó, dando el resultado de 25 187 habitantes en 1972 y 38 627

4 Ibid.

5 Carlos Vargas León, *Desarrollo político y participación política en Ilo: nuevas formas de articulación y representación social y política* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1998), 10.

6 Díaz Palacios, *Ilo: la ciudad que quiero ser*, 24.

en 1981, aunque con tasas anuales de crecimiento menores (8,5 % en el periodo 1961-1972, y 4,5 % entre 1972 y 1981).⁷

Al igual que otras ciudades, como Chimbote, que experimentaron un *boom* demográfico asociado al desarrollo industrial, Ilo no estaba preparada para una alta demanda de vivienda. Por tanto, la presión de los recién llegados por tener un lugar para habitar fue resuelta a través de la ocupación de las zonas altas circundantes al casco urbano y el puerto. Así, se formaron los barrios de Nylon, Chalaca y Arenal, los cuales articularon la Urbanización Popular de Interés Social de Alto Ilo en mayo de 1962, acogiendo la Ley de Barrios de 1961, que facilitaba la legalización de estas ocupaciones de terrenos. Más adelante, se formaron los pueblos jóvenes John F. Kennedy (1966) y Miramar (1968).⁸ En paralelo, el gobierno de Fernando Belaúnde (1963-1968) implementó programas de vivienda formal en las zonas de terrenos llanos. De allí nacieron las urbanizaciones Ilo, Magisterial, Huáscar, Marítimos, Aduaneros, Municipal y Garibaldi, y, más adelante, César Vallejo, Villa del Mar y Costa Azul, entre otras.⁹

La llegada al poder de la Fuerza Armada con su discurso de reivindicación de los sectores populares dinamizó la organización de los trabajadores minero-metalúrgicos, pesqueros y agricultores. En 1968, se convocó la primera huelga general, que fue una acción impulsada por el dirigente Alfredo Castillo Zapata.¹⁰ Dicha protesta fue una forma de presionar al Gobierno para que proveyese servicios básicos en las zonas de pueblos jóvenes donde habitaban los obreros. Cabe recordar que las condiciones de vida eran bastante precarias en el nuevo complejo industrial: con la excepción de los campamentos de la SPCC y las instalaciones de las empresas pesqueras, no se tenía acceso a las infraestructuras necesarias para tener una vida saludable. Las huelgas generales fueron las plataformas usadas para manifestar la inconformidad de los trabajadores a lo largo de los años setenta y, hacia finales de esa década, se focalizaron en el acceso a agua potable.

El Gobierno militar (1968-1980), como parte de su política de incrementar la participación del Estado en actividades económicas estratégicas, vio el potencial del desarrollo industrial de Ilo y construyó una refinería de cobre y un campamento minero para la empresa estatal Minero Perú a fines de los sesenta.¹¹ Asimismo, la infraestructura portuaria fue mejorada al ser puesta bajo la administración de

7 Ibid., 28; Vargas León, *Desarrollo político y participación política en Ilo*, 10.

8 Díaz Palacios, *Ilo: la ciudad que quiero ser*, 27.

9 Ibid., 24.

10 Ibid., 27.

11 Vargas León, *Desarrollo político y participación política en Ilo*, 10.

la naciente Empresa Nacional de Puertos (ENAPU). Por su parte, entre 1970 y 1972, la Corporación de Desarrollo de Moquegua construyó el Mercado Pacocha, principal centro de abastecimiento de alimentos.¹² La expansión de Ilo desembocó en su reconocimiento como provincia el 26 de mayo de 1980 a través del Decreto Ley N° 18298.

Los inicios de la presencia jesuita en Ilo (1976-1980)

Durante la posguerra, los jesuitas estadounidenses, al igual que numerosas congregaciones religiosas y diócesis de Norteamérica y Europa, vieron en América Latina un territorio de misión. Aunado a lo anterior, los papas Pío XII y Juan XXIII hicieron un llamado para enviar sacerdotes y religiosas a los países del tercer mundo. Esto tuvo como consecuencia un incremento notable del número de misioneros en el subcontinente. Solo en el Perú, entre 1940 y 1970, llegaron 42 congregaciones religiosas, de las cuales veinticinco lo hicieron a partir de 1960.¹³ La mirada de varios de estos extranjeros estaba permeada por los impactos de la Segunda Guerra Mundial y el paradigma desarrollista, por lo que comprendían la necesidad de conectar evangelización y desarrollo comunitario.¹⁴

En 1898, veintisiete años después de su retorno al Perú, la Compañía de Jesús comenzó a estar presente en el sur del país. En ese año, fundó el Colegio San José en Arequipa, la ciudad más importante de la región. Posteriormente, en el dinamismo misionero de los años de la posguerra, la Provincia Jesuita de Chicago acordó con la Viceprovincia del Perú abrir una misión independiente en esa macrorregión. El experimento empezó en 1959 con la llegada del primer contingente de jesuitas norteamericanos a Arequipa. Ese mismo año, Fred Green, SJ, de la Provincia de California, expandió la misión hacia Tacna, donde creó el Colegio Cristo Rey en 1961. En 1967, cuando el Perú se convirtió en una provincia autónoma, los norteamericanos fueron incorporados a la nueva estructura al quedar a cargo de las obras de Arequipa, Tacna y Juliaca.¹⁵

12 Díaz Palacios, *Ilo: la ciudad que quiero ser*, 27

13 Jeffrey Klaiber, *La Iglesia en el Perú: su historia social desde la Independencia*, 3.ª ed. (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1996), 376.

14 Gerald M. Costello, *Mission to Latin America* (Nueva York: Orbis Books, 1979); Susan Fitzpatrick-Behrens, *The Maryknoll Catholic Mission in Peru, 1943-1989: Transnational faith and transformation* (Indiana: University of Notre Dame Press, 2012).

15 Jeffrey Klaiber, *The Jesuits in Latin America, 1549-2000: 450 Years of Inculturation, Defense of Human Rights, and Prophetic Witness* (St. Louis, MO: The Institute of Jesuit Sources, 2009), 318.

Fue en 1975 cuando se aprobó una misión en el puerto de Ilo, la cual fue encargada a los jesuitas norteamericanos Francisco Chamberlain (1937-2018) y Roberto Dolan (1944-2015). Chamberlain había hecho su tercera probación en 1972, junto a un grupo de religiosos de la Compañía inquietos por la cuestión social. El director de esta parte de su formación fue Miguel Elizondo, SJ, quien había animado a sus discípulos a discernir su vocación jesuita considerando el contexto de cambios políticos durante el gobierno militar. Tras un breve servicio como párroco en Juliaca, Chamberlain fue asignado en 1972 a la parroquia Virgen de Nazaret, ubicada en El Agustino, donde se empapó del dinamismo pastoral de las barriadas de Lima, que estaba en la línea de una evangelización liberadora. Por su parte, Ilo fue el primer destino apostólico de Dolan, quien tenía siete años menos que su compañero de misión y quien, en 1975, había cumplido apenas dos años de ordenación sacerdotal. Ambos eran cercanos a los círculos eclesiales de teología de la liberación, por lo que las ideas de esta doctrina permearon su pastoral en Ilo.

La apertura de una comunidad jesuita en Ilo era eco del giro de la misión tras la conferencia de Medellín, en la que el apostolado social y el cuidado pastoral de zonas marginales se habían convertido en las prioridades entre los religiosos más jóvenes. Por tanto, Chamberlain y Dolan llegaron a la ciudad con una experiencia previa que los orientaba: la de sus compañeros jesuitas y otros actores de la Iglesia peruana comprometidos con el gestante proceso de liberación en América Latina. Para 1975, existía un camino recorrido, donde el trabajo pastoral era entendido como una colaboración directa en la afirmación de la conciencia política de los sectores populares, así como en la transformación de las estructuras de injusticia. Estos modos de acción eran signos de un compromiso evangelizador auténtico y acorde a los cambios históricos que atravesaba el Perú durante el gobierno militar.

A partir de 1976, Chamberlain y Dolan se hicieron cargo de la atención pastoral de los barrios Alto Ilo, Miramar y John F. Kennedy. Los pueblos jóvenes, como se empezó a llamar a las barriadas a partir de los setenta, fueron el terreno donde estos misioneros se situaron para conocer el tejido social de Ilo. Cabe mencionar que el territorio de la ciudad estaba distribuido en tres parroquias, dos de las cuales estaban a cargo de sacerdotes franciscanos estadounidenses. Los jesuitas no asumieron una parroquia nueva; colaboraron con las ya existentes aunque con bastante autonomía en su trabajo.

Al igual que en experiencias anteriores, los jesuitas priorizaron la inserción en el nuevo medio a través de la construcción de vínculos horizontales con los pobladores y la participación en sus experiencias cotidianas. Por ello, instalaron

su residencia en el pueblo joven Alto Ilo, en una vivienda precaria, con lo cual vivieron en carne propia las limitaciones en el acceso a servicios básicos. Los comités para la construcción de capillas y la celebración de misas al aire libre fueron los primeros espacios para el mutuo conocimiento. A partir de este tipo de experiencias y siguiendo el modelo de una evangelización liberadora, se formaron comunidades cristianas en cada uno de los barrios, así como grupos culturales juveniles. En ellos, se cultivaba una religiosidad conectada con la fraternidad y solidaridad entre la población, y con la aspiración por una vida digna y justa.

En cada comunidad, el protagonismo estaba en los pobladores, quienes reflexionaban sobre sus experiencias cotidianas a la luz de la fe en un Dios comprometido con los pobres. Cada núcleo contaba con un guía, que, inicialmente, era un jesuita, pero posteriormente se incorporó a líderes laicos para desempeñar el rol. Una de las plataformas más eficaces de este trabajo pastoral fue la catequesis familiar, que, en tanto involucraba a toda la familia, permitía alcanzar a personas de diferentes edades y fortalecer la cohesión social en el barrio.

Con prontitud, Chamberlain y Dolan comprendieron que el mundo barrial estaba interconectado con el mundo obrero de Ilo. El camino para una evangelización liberadora implicaba reconocer esta particularidad del contexto. Los pobladores de los pueblos jóvenes eran inmigrantes que habían llegado a la ciudad para buscar empleo en la refinería de la Southern y las empresas pesqueras. Por tanto, reconocieron que la provisión de una educación técnica para el trabajo era urgente, ya que, en la provincia, apenas se lograba ofrecer una educación primaria y secundaria. En 1976, en acuerdo con el Ministerio de Educación, crearon un Centro No Estatal de Capacitación para el Empleo (CENECAPE).

El CENECAPE Ilo, entonces, surgió con el objetivo de ofrecer capacitación técnica a los adultos que llegaban a la ciudad sin ninguna credencial que les permitiese aplicar para un empleo en la industria local. Los talleres ofrecidos eran metalmecánica, electricidad, confecciones y refrigeración, entre otros. Esta educación para el trabajo era acompañada de una formación en ciencias sociales, para la cual se utilizaba el método de Paulo Freire. El objetivo de lo último era concientizar políticamente a los participantes sobre su posición desigual en la estructura social y económica, y sobre su capacidad de ser agentes de su propio destino. En síntesis, el CENECAPE Ilo era una obra de apostolado social jesuita que aspiraba a fortalecer las habilidades laborales, políticas y sociales de los obreros.

De igual forma, el CENECAPE era un espacio para sintonizar con las demandas de los sindicatos de trabajadores y de los pueblos jóvenes. Uno de los

vasos comunicantes entre el mundo obrero y el barrial era el hecho de que los dirigentes en uno y otro solían ser los mismos. La acción política de los partidos de izquierda en las organizaciones sociales de Ilo había motivado la formación del Frente de Defensa de los Intereses de Ilo (FEDIP), cuyas exigencias se concentraban en la provisión de servicios públicos y una solución a la carestía de agua potable y de riego. Los jesuitas respaldaron a la población en estas luchas. Concretamente, incorporaron estos temas en las clases del centro de capacitación sobre análisis de la realidad social, y fueron recopilando información para fundamentar los reclamos.

El discurso político de varios gremios de Ilo estaba influenciado por la retórica ideológica del clasismo, que propugnaba la unidad de la clase obrera y la confrontación contra el empresariado y el Estado. Bajo la inspiración del marxismo-leninismo, se rechazaba la negociación como mecanismo de obtención de reivindicaciones y, más bien, se promovían estrategias más radicales de protesta, como huelgas y sabotajes. El objetivo era implantar el socialismo y la dictadura del proletariado como modelo político.¹⁶ En el contexto de Ilo, el enemigo común era la Southern, que era vista como el adversario que obstruía el logro de las demandas del FEDIP. Era esta empresa la que monopolizaba las reservas de agua y cuyas emisiones de humo producían contaminación ambiental.

En agosto de 1979, el movimiento social estalló con el primer paro laboral de la provincia de Ilo, el cual fue convocado por el FEDIP en solidaridad con los maestros del Sindicato Único de Trabajadores de la Educación del Perú (SUTEP) y en rechazo hacia la dictadura de las Fuerzas Armadas.¹⁷ El Gobierno militar respondió con represión: cerca de cien personas fueron detenidas y transportadas a Lima. Entre ellas, había maestros, mineros, pescadores y dirigentes de pueblos jóvenes.¹⁸ Los hijos de san Ignacio desempeñaron un rol destacado en ejercer presión para que fuesen liberados. Fue Francisco Chamberlain quien fungió como mediador entre el FEDIP y la Policía.¹⁹ Esta acción contribuyó significativamente a que la dirigencia del frente reconociera a los jesuitas como aliados y soportes del movimiento.

16 Carlos Contreras y Marcos Cueto, *Historia del Perú contemporáneo*, 5.^a ed. (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2013), 359.

17 Díaz Palacios, *Ilo: la ciudad que quiero ser*, 27.

18 Wilian López Prieto, *Moquegua: agua y desarrollo* (Ilo: CENECAPE Ilo, 1982), 28.

19 De los Ríos, Carmen, “Reseña biográfica. Francisco Chamberlain Hayes S.J.”, en *Francisco Chamberlain, testigo del Evangelio. Selección de textos* (Lima: Centro de Estudios y Publicaciones; Instituto Bartolomé de las Casas; Centro Loyola Ayacucho, 2019), 16.

Mientras el CENECAPE se conectaba con los trabajadores y sus luchas, los jesuitas continuaron encargándose de la pastoral en los pueblos jóvenes. Para fortalecer esta dimensión, Roberto Dolan y el jesuita argentino Juan Luis Moyano crearon el Centro Pastoral San Pedro Pescador en 1980. Su propósito era “promover a los pobres a través de las organizaciones como actores sociales, tanto en el ámbito social como eclesial”.²⁰ Al comienzo, se concentraron en el fortalecimiento organizacional de las comunidades cristianas de los barrios y, más adelante, de otros actores sociales que fueron emergiendo.

Para Juan Luis Moyano, al igual que el CENECAPE, el Centro Pastoral San Pedro Pescador era más que una ONG. Ante todo, trabajar en él implicaba elegir una opción de vida que se extendía más allá de desempeñarse como personal de la institución. Los colaboradores jesuitas y laicos debían estar insertos en la cotidianidad de los pueblos jóvenes y ser parte de las comunidades cristianas populares. A la par, debían hacerse conscientes de que el protagonismo debía estar en los pobladores, y asegurarse de que no se generaran vínculos paternalistas o dinámicas de militancia político-partidarias ajenas a lo pastoral. Para ello, además de participar en reuniones de formación y reflexión cada viernes —junto al equipo del CENECAPE—, formaron comunidades para vivir la fe.

A nivel de la organización del trabajo pastoral, el nuevo centro consideraba los pueblos jóvenes como comunidades cristianas. Por ello, cada barrio contaba con un consejo pastoral, integrado por gente responsable que representaba los distintos grupos de la comunidad. El trabajo del sacerdote y de la religiosa era la animación de los grupos, es decir, promover la participación y el liderazgo de los miembros de las comunidades. Asimismo, los integrantes del equipo de los dos centros jesuitas apoyaban activamente esta labor por ser vecinos de los barrios.²¹

Por otro lado, para el Centro Pastoral San Pedro Pescador, era fundamental fomentar entre los pobladores de Ilo conexiones con las organizaciones barriales, en las que varios de los creyentes se desenvolvían en busca de soluciones a sus problemas. De acuerdo con Moyano, este tipo de asociaciones tenía semejanzas con las comunidades cristianas. Él señalaba: “La comunidad cristiana comparte con las otras formas de organización popular esos aspectos de unidad para la acción, de lugar de encuentro y participación democrática; pero además es un

20 Óscar Ramos Toala, “Ilo: Desafío y tareas de los laicos ignacianos”, en *Jesuitas del Perú 2007* (Lima: Compañía de Jesús, Provincia del Perú, 2008), 24.

21 Juan Luis Moyano, “Una cultura plural en construcción: reflexiones desde una experiencia pastoral”, en *Nueva Evangelización. Reflexiones, experiencias y testimonios desde el Perú* (Lima: Instituto Bartolomé de las Casas; Centro de Estudios y Publicaciones, 1992), 232.

lugar de compartir la vida”.²² Es decir, la particularidad de la comunidad cristiana era el ser un lugar de identidad y sentido, un espacio para la gratuidad²³ y la celebración, pero volcado a encarnar la fe en servicio del entorno social. La meta de los jesuitas en Ilo era educar sujetos con una opción de fe madura y comprometida con humanizar las relaciones personales a través de un método caracterizado por la comunicación de vivencias, diálogo y reflexión en un ambiente de confianza y apertura.

El centro pastoral contribuyó, adicionalmente, a que los jesuitas reflexionasen sobre sus prácticas de evangelización a la luz del contexto ileño. Comprendieron que, en los pueblos jóvenes de esta provincia, se articulaba una sociedad de inmigrantes que se enfrentaba a los cambios de la modernización urbana y, aunque estos cambios implicaban una reformulación de su cultura, en ella, se conservaba el “sustrato religioso de la conciencia popular”.²⁴ Para la acción pastoral, era imprescindible considerar dicho “proceso social en su conjunto”, pues “sirve de base y da solidez a la transformación de la mentalidad y el rol de lo religioso”.²⁵ Asimismo, considerando que uno de los objetivos de los jesuitas era acompañar la consolidación de la comunidad de Ilo y de su identidad, debían concebir la labor evangelizadora como un “proceso de unificación de la práctica social y la vida de fe”.²⁶ La comunidad, por su parte, debía producir una reflexión teológica colectiva que la condujera a descartar la idea de que se tenía que hacer una separación entre la fe y la vida secular.

Las reuniones de reflexión —aquellas en las que participaban los pobladores de Ilo bajo la guía de un jesuita o laico— debían ayudar a unir la práctica social con las vivencias culturales y religiosas sin que estas últimas perdieran su identidad popular original. En este aspecto, los colaboradores del centro pastoral no podían desconocer el valor de las fiestas religiosas, devociones y procesiones como expresión significativa de la fe de los migrantes. Entre las más destacadas, estaban la de Cruz de Mayo, la del Señor de los Milagros y la del Señor de Locumba. Juan Luis Moyano admitía que la religiosidad popular les planteaba a él y a sus compañeros jesuitas una tensión entre aporte y respeto, entre un

22 Ibid., 246.

23 En este contexto, la palabra *gratuidad* indica que este modelo de pastoral no tiene la finalidad de ganar algo o conseguir algo, sino que se ejecuta solo por el deseo de compartir con los demás. Su fin exclusivo no es el activismo, sino la fraternidad y la reflexión de la vida desde la fe.

24 Ibid., 229-30.

25 Ibid., 231.

26 Ibid., 245.

“seguidismo acrítico y una imposición de criterios y valores que expresan otra visión cultural”.²⁷ Es decir, se cuestionaban cómo entrar a la experiencia religiosa tradicional del pueblo respetando sus raíces, pero, simultáneamente, animando a que fuese un vehículo para una fe encarnada y liberadora. El jesuita argentino pensaba:

No se trata solo de que la Iglesia y la comunidad cristiana sepa respetar y adaptarse a la tradición cultural y religiosa local, como sería el caso en el mundo andino, sino de recrear formas que correspondan a la nueva realidad que va naciendo.²⁸

En gran medida, apelaba al hecho de que la experiencia del mundo campesino, en donde tenía origen esta forma de religiosidad, requería ser reconfigurada en el mundo urbano industrial. En la propuesta del centro pastoral, era la fe aquel factor aglutinante que podía mediar en la formación de un nuevo sentido de pertenencia al barrio y a la ciudad de Ilo.²⁹ Sin embargo, esto debía darse sabiendo acoger las herencias del pasado con ojos nuevos. Como afirmaba Moyano, lo que se buscaba era “construir una etapa distinta del camino, pero en continuidad con las raíces. No se empieza de cero”.³⁰

Otra de las cuestiones que debían enfrentar los colaboradores del centro pastoral era la tensión entre ser una comunidad de fe y una comunidad de servicio. Se preguntaban cómo alcanzar un equilibrio entre las acciones dirigidas a la consolidación de la comunidad a partir de momentos explícitamente religiosos o formativos, y las acciones encaminadas a la resolución de los problemas sociales del barrio.³¹ No era posible conformar una comunidad cristiana sin que sus integrantes se sintieran parte de la vida barrial, pero tampoco se podía lograr sin espacios para alimentar la espiritualidad personal y colectiva fundados en la fe. En un contexto en el que la impotencia y el drama de la realidad social se desbordaban, el discernimiento y diálogo del conjunto de la comunidad eran necesarios.

La opción evangélica por los pobres era otra de las claves orientadoras del trabajo pastoral. Esto implicaba que el protagonismo popular era el sentido del centro pastoral, al igual que lo era del CENECAPE. En palabras de Moyano,

27 *Ibíd.*, 233.

28 *Ibíd.*, 235.

29 *Ibíd.*, 243.

30 *Ibíd.*, 247.

31 *Ibíd.*, 238.

“los pobres como personas y como pueblo son los destinatarios privilegiados, pero son también el sujeto evangelizador por excelencia”.³² No eran ayudantes o clientes, sino protagonistas. En las comunidades, por tanto, se debían promover la participación y la organización de los pobladores. Esto se lograba a través de los métodos pastorales que recogían su experiencia cotidiana y que les daban herramientas para apropiarse del Evangelio y de la Biblia.

La mayoría de los miembros de las comunidades cristianas eran personas con un trabajo estable como obreros, mineros, pescadores o comerciantes. Moyano afirmaba: “En Ilo, a diferencia de los Pueblos Jóvenes de Lima, casi dos tercios de nuestras familias se encuentran en esa situación, aunque con diferencias notables entre sus ingresos”.³³ El hecho de que tuvieran un empleo no significaba que vivieran sin carencias económicas, por lo que Moyano expresaba que una opción por los pobres en tal contexto exigía valorar la “búsqueda de superación y salida de esa pobreza”.³⁴ Aunada a la miseria material, se debía superar la pobreza espiritual de los hombres y mujeres de los barrios de Ilo, materia de una pastoral integral y eficaz.

Una última tensión que debía atender el centro pastoral era la que había entre compromiso eclesial y praxis política. Como mencionaba Moyano, “no siempre se llega a distinguir con claridad lo que es propio del proyecto eclesial al interior de ese camino de gestación de un proyecto popular”.³⁵ Era una exigencia, en ese sentido, disponer de elementos para analizar la realidad y apuntar a su transformación desde las causas de fondo, y no solo reparar sus efectos. Para interpretar el contexto histórico, los jesuitas debían preguntarse cuál era la responsabilidad específica de la Iglesia en medio de él.

En el camino de la Compañía de Jesús y sus obras en Ilo, se mantuvo permanente la necesidad de distinguir entre el respaldar propuestas sociales y el identificarse con algún partido o frente político. Por cercano que este se encontrara de los principios de la Iglesia o de sus aspiraciones de justicia, no debía producirse tal identificación. Salvaguardar el carácter pluralista y abierto de la comunidad cristiana era la garantía de la fecundidad de la misión eclesial.

Como se vio a lo largo de este apartado, si bien el CENECAPE y el Centro Pastoral San Pedro Pescador eran conscientes de atender objetivos específicos y distintos, sus colaboradores jesuitas y laicos compartieron espacios de sociabilidad

32 Ibid., 244.

33 Ibid., 236.

34 Ibid., 237.

35 Ibid., 245.

y formación. Asimismo, confluyeron en los mismos escenarios de acción e, incluso, en la ejecución de proyectos comunes. Se hizo tradición conjunta dedicar los viernes a reuniones largas de análisis de la realidad local y nacional, las cuales, para muchos de los colaboradores de ambas obras, eran sumamente formativas.

Varios de los trabajadores de las dos instituciones estaban allí por un compromiso militante fundado en sus creencias religiosas y/o políticas. La búsqueda de espacios para vivir dicho compromiso había hecho que jóvenes profesionales de Lima, Arequipa o Tacna se enrolaran en los centros fundados por la Compañía para ponerse del lado de los pobres. Adicionalmente, el contacto de jóvenes clasemedios residentes de Ilo con la pastoral ignaciana animó a varios de ellos a cuestionar sus posiciones de privilegio y a mudarse a las barriadas para ser coherentes con un proyecto de vida comprometido con los excluidos. Algunos participaban en las comunidades cristianas de los barrios como guías, integrando su apostolado social con una experiencia espiritual comunitaria. Es decir, tempranamente, en torno a los jesuitas, se formó una red humana amplia que ponía sus conocimientos y sensibilidad al servicio de convertir Ilo en una ciudad habitable.

Desde sus orígenes, las obras ignacianas de Ilo se comprendieron como instancias en las que el apostolado social y la pastoral popular convergían para formar parte de una sola misión. Esta comprensión de la evangelización como indisociable de la realidad histórica y las problemáticas de los sectores marginados hizo que el CENECAPE y el Centro Pastoral San Pedro Pescador se involucraran en temas conflictivos y que fueran acusados injustamente de politizar la Iglesia. Por ello, los jesuitas insistieron en colocar la relación pastoral con la población barrial en el centro de la misión. Como religiosos, entendieron que el elemento diferencial de la Iglesia respecto a cualquier otro actor social era el ejercicio de su sacerdocio ministerial y la celebración de los sacramentos. Desde las capillas en los pueblos jóvenes, se vinculaban con los pobladores y aprendían a contextualizar la misión.

En consonancia con lo anterior, los jesuitas insistieron en que los colaboradores laicos de las obras estuvieran involucrados con las comunidades cristianas de los barrios. De esa manera, esperaban que aprendieran a distinguir que la militancia partidaria, el activismo social, y el trabajo en el CENECAPE o el centro pastoral eran ámbitos de acción distintos. El que estas instituciones fundadas por la Compañía estuvieran abiertas a la realidad no era un motivo para que perdieran su naturaleza como entidades ligadas a la Iglesia católica; más bien, era una oportunidad para enriquecer y expandir su misión al engancharse con la vida del pueblo al que servían y pensar respuestas pastorales integrales.

Las obras jesuitas en Ilo como actores del desarrollo urbano local (1981-1989)

Antes de 1980, el modelo de expansión urbana de Ilo estaba basado en un patrón de migración temporal, predominantemente de hombres en edad económicamente activa.³⁶ Ilo era percibida como una ciudad fábrica, ciudad campamento o ciudad dormitorio, a donde los varones iban a buscar trabajo, pero no consideraban instalarse con sus familias. Sus salarios, por tanto, eran invertidos fuera de ella, lo cual impedía dinamizar la producción y la economía local. En otras palabras, “Ilo exportaba [...] no solo los excedentes del proceso de producción, sino también parte de los salarios de los trabajadores”.³⁷ No obstante, a inicios de los ochenta, comenzó a consolidarse y a tener más fuerza el movimiento social conformado por los pueblos jóvenes y los gremios obreros, cuyas primeras protestas se remontaban a décadas anteriores. Continuaban exigiendo un mejoramiento de las condiciones de vida en una ciudad en rápida expansión, pero demostraban un mayor reconocimiento de pertenencia a ella y el deseo de forjar una vida ahí.

Para hacer de Ilo una ciudad habitable, era imprescindible una acción colectiva con proyección política y visión de desarrollo urbano. Los partidos de izquierda y las obras jesuitas, cada uno desde su propio ámbito de acción, fueron alimentando esta perspectiva. El triunfo de la alianza Izquierda Unida en las elecciones municipales del 23 de noviembre de 1980 representó la institucionalización de esta nueva mirada. Durante la campaña electoral, el lema pronunciado era: “Hagamos de Ilo una ciudad en la que todos puedan y quieran vivir”. Este, en gran medida, recogía el sentir de la emergente movilización social de los años anteriores.

Al asumir la alcaldía provincial, el médico Julio Díaz Palacios colocó como prioridad la elaboración de un proyecto de ciudad que atendiese las demandas de los sectores populares. En sus palabras, “por primera vez, el pueblo llegaba al poder municipal”, pues, hasta entonces, el Gobierno había estado subordinado a los intereses de la Southern.³⁸ La visión de la nueva autoridad era, según el investigador Carlos Vargas León, “una efectiva democratización del espacio

36 Hacia 1981, la población entre 15 y 34 años era un 66 % masculina, y la que estaba entre los 35 y 54 años lo era en un 80 %. Ramiro Navas, *Procesos de desarrollo humano en Ilo. Urbanización, participación e identidad* (Ilo: CEOP-Ilo, 1993).

37 Vargas León, *Desarrollo político y participación política en Ilo*, 10.

38 Díaz Palacios, *Ilo: la ciudad que quiero ser*, 27.

público [...], donde los distintos actores tengan acceso igualitario y participación real en los procesos de toma de decisiones sobre la gestión, producción y reproducción de la ciudad”.³⁹

El nuevo Gobierno local era consciente de que el éxito de su gestión dependía de construir una base popular que respaldase el proyecto. Por ello, abrió canales de consulta para escuchar las voces de las organizaciones sociales más importantes de Ilo. El 1 de febrero de 1981, por ejemplo, se realizó el primer cabildo abierto, convocado por el Consejo Provincial, que, según el alcalde, inició la “participación de masas en la vida municipal”.⁴⁰ Este espacio fue una plataforma para recoger las demandas, capturar las urgencias y plantear objetivos que orientasen las acciones del movimiento popular. En él, se articuló una agenda que contribuyó a fortalecer la protesta social. En consecuencia, los días 6 y 7 de abril de 1982, el FEDIP convocó un paro general. Una marcha multitudinaria exigió al Gobierno nacional el reinicio de las obras de construcción de la planta potabilizadora Ite-Norte, que debía proveer a Ilo un suministro de agua potable. La presión popular y las gestiones del Municipio lograron que el 18 de diciembre de dicho año se inaugurase la planta.⁴¹

La cultura de protesta ciudadana fue comprendida como un recurso político para presionar al Gobierno y las empresas con el fin de que cedieran ante las reivindicaciones de los sectores trabajadores. Si bien ya se habían realizado acciones de presión colectiva desde fines de los setenta, ahora se contaba con el Gobierno local como aliado de las organizaciones en torno al FEDIP. Bajo esta perspectiva, las movilizaciones aumentaron.

Otro movimiento social de gran relevancia fue el paro provincial anunciado para el 10 de marzo de 1982, el cual acataba la convocatoria nacional de los frentes sindicales del Perú. En esta oportunidad, se exigía al Gobierno respeto hacia las libertades democráticas y sindicales, y atención a la plataforma de reivindicaciones locales. Al año siguiente, el 6 de abril, se realizó otro paro provincial. Este era de solidaridad con los pescadores y empleados pesqueros, víctimas de la llamada crisis de la pesquería, que afectaba a todo el país, así como de la rigidez e insensibilidad por parte del Gobierno central y de Pesca Perú ante su situación.⁴²

Como otros líderes de Izquierda Unida, Díaz Palacios no se caracterizaba por una conciencia política dogmática y un liderazgo vertical, sino, más bien, por

39 Vargas León, *Desarrollo político y participación política en Ilo*, 6-7.

40 Díaz Palacios, *Ilo: la ciudad que quiero ser*, 28.

41 *Ibid.*

42 *Ibid.*

una visión pragmática y una habilidad para la negociación y la propuesta. Para él era claro que Ilo necesitaba construir una visión compartida, trazar un proyecto de largo plazo y comprometer a los actores locales. Como un aporte hacia estas metas, publicó el libro *Ilo: la ciudad que queremos ser* durante su primera gestión municipal. El argumento del texto se construía sobre la metáfora de una “ciudad enferma” cuya historia “ha sido consecuencia más de la espontaneidad de las gentes que de la aplicación de una correcta planificación urbana”.⁴³

El libro planteaba un diagnóstico de los problemas de la ciudad. Ante todo, el alcalde alertaba de la caótica organización distrital como consecuencia de la “ausencia de una estrategia urbanística”.⁴⁴ El crecimiento de Ilo había sido “anárquico” y carente tanto de un plan de desarrollo local como de prioridades claras a nivel de infraestructura y servicios.⁴⁵ Consecuentemente, el primer punto de la agenda de Díaz Palacios era revertir esta situación. Ilo necesitaba un proyecto de desarrollo del espacio urbano que atendiese integralmente las necesidades básicas de sus habitantes, entre ellas, el derecho a la recreación y al esparcimiento.

Otro de los aspectos abordados en el texto era la necesidad de cultivar una identidad ileña, pues, como se mencionó, los habitantes de la provincia recién comenzaban a interesarse en construir una vida en ella. Díaz Palacios escribió que, durante décadas, los trabajadores mineros y pesqueros actuaron como “aves de paso”: consideraban Ilo un asentamiento transitorio que no era habitable ni propio. Era “una ciudad casi sin personalidad propia, con historia poco conocida, sin mayor belleza, sin folklore”.⁴⁶ Un plan de desarrollo para Ilo necesitaba abordar esta dimensión cultural.

El alcalde escribió también sobre dos demandas concretas de las organizaciones sociales. La primera era el problema del agua potable. Aunque la lucha popular había logrado la conclusión del proyecto Ite-Norte, el servicio aún no estaba consolidado y la distribución era bastante irregular.⁴⁷ La segunda era el tema de la contaminación ambiental producida por los desechos industriales de las empresas. El caso más delicado era el de la Southern. Las cuatro chimeneas de su fundición arrojaban 1 912 toneladas métricas de azufre por día y un promedio de 600 000 al año. Díaz Palacios denunciaba la negligencia de la empresa norteamericana

43 Ibid., 33.

44 Ibid., 34.

45 Ibid., 50.

46 Ibid.

47 Ibid., 34.

por utilizar tecnología inadecuada, y la complicidad tanto del Gobierno central como de las autoridades locales anteriores, manifestada en no aplicar una política de preservación del medio ambiente y de la salud de los pobladores. Al entrar en contacto con el viento, el azufre se enfriaba y caía en forma de partículas finas sobre el mar, provocando un desequilibrio de la flora marina. Asimismo, la acumulación de este elemento químico en el aire afectaba a la gente con enfermedades de tipo respiratorio.⁴⁸

Otra de las críticas de Díaz Palacios hacia la “poderosa” Southern era que encarnaba el modelo de “enclave económico, con los ojos siempre puestos en los EE.UU.”. Es decir, explotaba recursos locales sin hacer “ningún esfuerzo por integrarse o aportar al desarrollo local regional”.⁴⁹ Según el nuevo alcalde, de cada cinco dólares ganados, la empresa norteamericana solo invertía uno en el Perú. A ello se añadía el hecho de que evadía impuestos a las utilidades, contaminaba el medio ambiente y había agotado las reservas de agua subterráneas en los años sesenta.⁵⁰ Asimismo, practicaba una “tradicional política anti-laboral”, que generaba una situación de inestabilidad y permanentes enfrentamientos con los trabajadores nacionales. No solo se les negaba una remuneración justa, sino que se les trataba como “mano de obra barata”, pues los sueldos del personal norteamericano eran entre cuatro y diez veces mayores que los del personal peruano.⁵¹

Para Díaz Palacios, los problemas mencionados eran simplemente los síntomas de las enfermedades que dañaban Ilo. Por tanto, esbozaba las causas estructurales como punto de partida para plantear acciones transformadoras de la realidad. Como pasaba con los políticos de izquierda de la época, su interpretación estaba influenciada por la teoría de la dependencia y el clasismo. Según él, el estancamiento de la ciudad era un “producto inevitable de la forma como está organizado el Estado peruano y de la manera en que es administrado”, así como el “resultado de la lucha y correlación de las clases sociales”.⁵² Apelaba, por ende, a un esquema interpretativo basado en explotadores y oprimidos. La burguesía intermediaria, y los grandes capitalistas nacionales y extranjeros estaban enfrentados a los obreros, campesinos asalariados y otros entes de las capas populares de los pueblos jóvenes. Por su parte, el Estado era un instrumento

48 Ibid., 41-42.

49 Ibid., 58.

50 Ibid., 57.

51 Ibid., 57-58.

52 Ibid., 53.

de dominación de las clases explotadoras. En sus palabras, “los gobiernos, básicamente, han representado y reproducido los intereses de los opresores” y perpetuado un centralismo económico-administrativo que regateaba recursos para la provincia de Ilo.⁵³

De manera particular, el libro resaltaba la urgencia de que las dos grandes empresas locales —Minero Perú y la Southern— fuesen puestas al servicio del desarrollo local y las organizaciones populares. Díaz Palacios imaginaba la administración de estas compañías conducida por una acción concertada entre obreros, profesionales, técnicos y empleados. En su lógica, los funcionarios de las empresas públicas debían ser elegidos democráticamente por los niveles de trabajadores y no ser nombrados “a dedo”. La Southern, entonces, debía ser dirigida por hombres peruanos, opinión con la que el alcalde insinuaba el imperativo de su nacionalización.⁵⁴ Era claramente un proyecto de izquierda, en el que la acción colectiva, nacionalista y popular con el respaldo del Gobierno municipal era concebida como la salida para las enfermedades de Ilo. En el fondo, se participaba de la utopía de forjar “una nueva cultura de hombres nuevos, la cultura y hombres socialistas, inmensamente superiores al hombre y cultura burguesas”.⁵⁵

Díaz Palacios no se quedaba solo en la crítica, sino que ofrecía una visión de lo que Ilo podía aspirar a ser. En este sentido, anhelaba que la provincia tuviera un protagonismo en “la vida multifacética del Perú” y que fuera “organizada”, es decir, que respondiese a “una planificación adecuada y no a la explosión demográfica o la anarquía social”. Adicionalmente, debía ser una ciudad “funcional”, donde todas las actividades se realizaran de manera ágil, eficiente y al menor costo posible.⁵⁶ En pocas palabras, se trataba de superar la concepción de Ilo como una “ciudad-fábrica” o “ciudad-dormitorio” para transformarla en una “ciudad integral”. Ello presuponía recuperar “su larga, tortuosa y heroica historia, para que nadie se sienta en el vacío, en una ciudad sin raíces, despersonalizada, sin nombre ni apellidos, sin horizontes ni aliento de vida”.⁵⁷

Para lograr los cambios buscados, el Gobierno municipal fue consciente de que necesitaba afianzar la participación democrática de la población organizada

53 *Ibíd.*, 54.

54 *Ibíd.*, 66.

55 *Ibíd.*, 68.

56 *Ibíd.*, 61.

57 *Ibíd.*, 66.

y el liderazgo de las instituciones.⁵⁸ En este sentido, auspició las iniciativas de las organizaciones populares. Entre aquellas que fueron ganando fuerza durante este periodo estuvieron el Frente de Defensa de los Intereses del Pueblo de Ilo (FEDIP), y la Federación de Pueblos Jóvenes y Asentamientos Humanos de Ilo (FEDPJAHI). Adicionalmente, desde la alcaldía, surgieron los comités de gestión de obras, que fueron planteados como un medio para canalizar demandas de barrios particulares a través del establecimiento de la cooperación entre la organización local de pobladores y el soporte municipal.

En forma complementaria, el Municipio elaboró sistemas de información, comunicación y consulta directa con la población, lo cual le permitió construir mecanismos de participación en la toma de decisiones. Representantes de las organizaciones sociales tenían asiento en los comités de gestión provincial, que regulaban los temas de transporte, abastecimiento y comercialización, limpieza pública y medio ambiente, y tarifas municipales. Por otro lado, la organización de cabildos abiertos y las asambleas populares, y la realización de los directorios municipales con participación de asociaciones de base manifestaron, como señala Carlos Vargas León, “la preocupación de la gestión local por construir sujetos sociales con capacidad de interlocución, lo que potenciaría las propias capacidades municipales para enfrentarse a retos y desafíos mayores”.⁵⁹

Gracias a las acciones referidas, Julio Díaz Palacios logró reelegirse en el gobierno municipal hasta 1989. Si bien sostuvo un discurso crítico propio del planteamiento de Izquierda Unida, tuvo una gran disposición para la concertación, y cierto margen de flexibilidad para negociar tanto con las organizaciones sociales como con las instituciones públicas y privadas en torno a una agenda común de desarrollo para Ilo.⁶⁰

Uno de los méritos de la gestión de este alcalde fue, entonces, canalizar la protesta social a través de espacios de concertación política y diseño de propuestas institucionales. En su haber, estuvo el Plan Director Urbano, presentado y validado en diversas asambleas populares en 1984. Su propósito era normar el uso

58 Para una discusión de la gestión de Izquierda Unida en Ilo, y el rol del Municipio como actor institucional y promotor del tejido social de base, ver Julio Díaz Palacios, *Municipio: democracia y desarrollo* (Ilo: Labor; CIDAP; IPADEL; TAREA, 1990); Julio Díaz Palacios y Liliana Miranda, “Concertación (Reaching agreement) and planning for sustainable development in Ilo, Peru”, en *Reducing Poverty and Sustaining the Environment: the Political of Local Engagement*, ed. Steve Bass et al. (Londres: Earthscan, 2005), 255-279.

59 Vargas León, *Desarrollo político y participación política en Ilo*, 16.

60 *Ibid.*, 14.

del territorio de la provincia.⁶¹ A su vez, la lucha contra la contaminación de la Southern dio forma al Plan de Recuperación Ambiental de la Provincia de Ilo, el cual fue suscrito en 1989 y sirvió como base para el Plan Integral de Soluciones a la Contaminación Ambiental. Este último se tradujo en la formación de la Comisión Multisectorial Permanente del Medio Ambiente (1989-1992), cuya responsabilidad fue dar seguimiento y formular propuestas técnicas y normativas que mejorasen el plan original.⁶²

Aunado a lo anterior, otro factor que contribuyó a que Díaz Palacios, a través de Izquierda Unida, se mantuviera varios años en el gobierno de Ilo fue que, en sus planchas electorales, logró representar al amplio espectro de partidos izquierdistas (Unidad Democrática Popular, Partido Unificado Mariateguista, Partido Revolucionario de los Trabajadores y Unión de Izquierda Revolucionaria). Tal unidad fue lograda, según Carlos Vargas León, porque la población era relativamente homogénea. La base militante de izquierda en la ciudad era predominantemente obrera y estaba poco interesada en las grandes polémicas ideológicas. Asimismo, “había poca presencia de grupos que formaban opiniones divergentes como estudiantes, maestros o profesionales”.⁶³

En medio del proceso político reseñado, si bien los rostros de la comunidad ignaciana cambiaron, la apuesta por una evangelización liberadora y una promoción social de los pobres se mantuvo como prioridad. Al iniciar la década de los ochenta, Chamberlain y Dolan fueron destinados a El Agustino y Tacna, respectivamente. A las obras de Ilo, por su parte, los jesuitas que se unieron fueron el argentino Juan Luis Moyano, el español Jesús Valverde y el peruano Santiago Vallebuona. Asimismo, en 1985, se sumaron a la pastoral tres religiosas de las Hermanas del Servicio Social de la Inmaculada.

Los jesuitas comprendieron el proceso gestado por el Municipio como una oportunidad para responder a las reivindicaciones de los sectores de trabajadores organizados y para conseguir una mejora sustancial de las condiciones de vida en los pueblos jóvenes. En tal escenario, el CENECAPE pasó de ser un centro de capacitación técnica para adultos a un lugar donde se desarrollaban proyectos que impulsaban el desarrollo urbano de Ilo. Por ello, los hijos de san Ignacio se colocaron como interlocutores y aliados de la gestión de Díaz Palacios brindándole asesoría técnica y política. Por su parte, el Centro Pastoral San Pedro Pescador expandió su marco de acción más allá de las comunidades cristianas barriales

61 Ibid., 23-24.

62 Ibid., 24.

63 Vargas León, *Desarrollo político y participación política en Ilo*, 14.

para elaborar iniciativas que fortaleciesen las capacidades de las organizaciones sociales emergentes, concretamente de las de mujeres y jóvenes. Como se verá más adelante, el objetivo era que estas estuviesen en condiciones de participar en la dinámica política alentada por la alcaldía.

En tal sentido, durante los años ochenta, los centros de la Compañía de Jesús en Ilo se configuraron como actores del proceso político local. En el caso del CENECAPE, la publicación del libro *Moquegua: Agua y Desarrollo* —de Wilian López Prieto— ejemplificó este nuevo rol. El autor era un colaborador laico del centro, que había llegado a Ilo para desempeñarse como profesor de Ciencias Sociales en él. El jesuita Chamberlain le planteó la necesidad de respaldar la reivindicación por el agua potable con una investigación y decidió asumir la labor. El resultado fue el texto mencionado, en el cual se presentaba un estudio técnico y legal sobre el déficit de agua potable para satisfacer las necesidades de la población y de la industria de Ilo, así como de agua de regadío para la agricultura de los valles del departamento de Moquegua.

En su libro, López recuperó los distintos proyectos planteados en las tres décadas anteriores y puso de manifiesto la magnitud del problema. En Ilo, hacia 1982, la provisión de agua potable estaba por debajo de las exigencias mínimas de una ciudad. Mientras que las necesidades humanas e industriales eran de ciento veinte litros por segundo, la planta Ite-Norte solo ofrecía cuarenta litros por segundo. En consecuencia, la industria se estancaba, pues un deficiente abastecimiento de agua elevaba los costos de producción y obstaculizaba la generación de nuevas fuentes de trabajo. Lo más grave era que, si bien las grandes empresas (Southern, Minero Perú y Pesca Perú) conseguían con dificultad su provisión de este recurso, en ellas se concentraba la mayor parte del consumo.⁶⁴

Una lectura atenta del libro de López lleva a reparar en la sintonía con la interpretación de Julio Díaz Palacios sobre Ilo y sus problemas. De acuerdo con el autor, Moquegua era una región estancada en su desarrollo económico y social por “la estructura centralista del Estado” y las trampas de la burocracia estatal.⁶⁵ Remontaba el problema a las concesiones hechas en 1954 por el gobierno de Odría a la Southern, que incluían el control de varias fuentes de agua. Estas no consideraban las necesidades básicas de la población ni tampoco “se realizó ninguna evaluación que cautelara los derechos de agua para la agricultura del valle de Moquegua; por el contrario, se la puso al borde del exterminio”.⁶⁶

64 López Prieto, *Moquegua: Agua y Desarrollo*, 9.

65 *Ibid.*, 11.

66 *Ibid.*, 20.

Citando a un dirigente aprista local, López hacía eco de que “la Southern llegó a ser dueña virtual de toda el agua del valle de Moquegua”.⁶⁷ En 1966, el Estado había encargado la realización del estudio McCreary-Koretsky para intentar responder a la problemática. Sin embargo, insistió en desconocer las demandas ciudadanas y priorizar el abastecimiento de dicho recurso para el uso industrial. En síntesis, Estado y empresa eran los responsables de que el grueso de habitantes de Moquegua e Ilo no contasen con un derecho básico para la vida.

Bajo esa perspectiva, López resaltaba que el movimiento popular emergente en Ilo había logrado poner el problema del agua en la agenda pública: “El pueblo moqueguano se ha cansado de esperar y ha tomado conciencia de que la única forma de ser escuchados, después de agotar los medios regulares, es la protesta y presión colectiva”.⁶⁸ Como Díaz Palacios, destacaba la edificación del proyecto Ite-Norte como un logro de las huelgas de julio y agosto de 1979.⁶⁹ Sin embargo, explicaba que el funcionamiento de la planta era una “solución a medias” por ser muy costosa —el tratamiento de agua implicaba altos costos por la concentración de arsénico— y no integral.

Según López, en Moquegua, se estaban sentando las bases para “el desarrollo de un movimiento popular regional, anticentralista y democrático, que reivindica el desarrollo y bienestar económico-social del Departamento”.⁷⁰ Este movimiento, además, entraba en un nuevo momento de conciencia política, ya que iba “comprendiendo cada vez más que no solo se trata de protestar y exigir, sino también asume como una de sus tareas la de levantar y defender las alternativas técnicas más adecuadas a sus intereses”.⁷¹

En consonancia con lo anterior, el trabajo de investigación de López era un aporte para esclarecer al pueblo moqueguano cuál era el estado del problema del agua en ese momento y la ruta técnica a seguir para llegar a una resolución. El análisis incorporaba informes técnicos, legislación y opiniones de líderes del departamento. La propuesta era complementar el proyecto de infraestructura Ite-Ilo (también conocido como Ite-Norte) con el Proyecto Propósitos Múltiples Pasto Grande-Vizcachas. Este último era la solución planteada por los gobiernos locales de las provincias Mariscal Nieto e Ilo —dirigidos por los alcaldes Cristala

67 Alfonso Pinto La Rosa citado en López Prieto, *Moquegua: Agua y Desarrollo*, 19.

68 López Prieto, *Moquegua: Agua y Desarrollo*, 11.

69 De acuerdo con Díaz Palacios, se trataba de un logro que se debía a la sumatoria de las huelgas de 1979 y el paro general de 1982.

70 *Ibíd.*, 12.

71 *Ibíd.*, 11.

Constantinides y Julio Díaz Palacios, respectivamente—, y respaldada por el Frente Cívico de Ilo y el Frente de Defensa de los Intereses de Moquegua. A través de cabildos y movilizaciones, tanto en Ilo como en Moquegua, se reivindicaban los recursos hídricos de Pasto Grande para el departamento ante el intento de la Corporación Departamental del Desarrollo de Tacna de aprovechar esa agua para afianzar la Laguna de Aricota.⁷² En palabras de López Prieto, “nuestro trabajo quiere ser una herramienta de la gesta cívica en la que está empeñada esta tierra”.⁷³

Nos hemos detenido en reseñar el libro *Moquegua: Agua y Desarrollo* porque, como se mencionó, puso de manifiesto la manera en la cual el CENECAPE Ilo comprendió su nuevo rol como aliado estratégico del movimiento popular y del Gobierno local. La institución fue fortaleciendo su capacidad de asesoría técnica y su trabajo como convocadora de diferentes actores para contribuir al desarrollo urbano. Por su parte, el Centro Pastoral San Pedro Pescador consolidó su propuesta de formación y promoción humana, que articulaba lo social, lo político y la fe cristiana desde los barrios y las capillas. Ambas obras desempeñaron un papel en la plataforma social configurado en torno a los dos reclamos fundamentales de la población de Ilo: una distribución eficiente de agua potable y la regulación de la contaminación ambiental.

Desde su acompañamiento de las organizaciones sociales de base, los jesuitas y laicos colaboradores promovieron la concientización sobre estos problemas y animaron acciones colectivas de protesta. Fue particularmente memorable para los miembros de las comunidades cristianas el cómo se hablaba de estos temas en las liturgias dominicales y las reuniones de reflexión. Como signo de solidaridad y defensa de la salud, las comunidades en torno a las capillas participaron en las marchas convocadas por el FEDIP para exigir que la refinería de la Southern redujese sus emisiones de humo e implementase tecnologías más eficientes para el cuidado del medio ambiente. Las comunidades cristianas se reconocían como parte del tejido social ileño y estaban comprometidas con la lucha por mejores condiciones de vida para ellas y todos los habitantes de la ciudad.

Las organizaciones de mujeres fueron uno de los actores sociales emergentes durante los años ochenta. El CENECAPE y el centro pastoral estuvieron comprometidos en su desarrollo y consolidación. Desde su fundación, las mujeres fueron destinatarias de su trabajo educativo promocional. En el diagnóstico

72 Ibid., 28-29.

73 Ibid., 15.

del mundo barrial de Ilo hecho por estas instituciones, se reconoció que ellas desempeñaban un rol protagónico en la sociedad. Por ende, era fundamental ofrecerles oportunidades para cultivar sus habilidades sociales y técnicas. Así, serían capaces de organizarse colectivamente para incidir en el proceso político abierto por el gobierno de Julio Díaz Palacios.

Bajo esa perspectiva, entre los cursos de capacitación técnica del CENECAPE, se ofreció el de Modistería, dirigido a mujeres de los pueblos jóvenes y esposas de los trabajadores mineros. Asimismo, se empezó un trabajo de promoción con clubes de madres, que existían en los barrios desde la década de 1960. El objetivo era, a través del acompañamiento y la asesoría del centro, fortalecer estas organizaciones, posibilitar que funcionasen como instrumentos para acceder a servicios como el de salud⁷⁴ y facilitar que sus integrantes hicieran una reflexión sobre la realidad local desde su mirada femenina.

Por su parte, el centro pastoral se enfocó en promover una mayor valoración del rol social de las mujeres en los barrios ileños. Ellas eran protagonistas del desarrollo de la ciudad a través de los mencionados clubes de madres, los comedores populares, y las organizaciones de salud y de apoyo a la educación de sus hijos, entidades que fueron apareciendo y creciendo a lo largo de la década de 1980.

Principalmente a través de las comunidades cristianas, el centro pastoral generó espacios de acompañamiento y reflexión para aquellas mujeres que estaban comprometidas con organizaciones de base. De este modo, tenían la oportunidad de intercambiar experiencias con otras mujeres igualmente involucradas en acciones colectivas que tenían como objetivo exigir sus derechos. Estos encuentros les resultaban provechosos para reflexionar sobre el cambio de percepción y valoración de sí mismas que ocurría cuando asumían una conciencia de ser sujetos de derechos y de liderazgos públicos. Con ello, podían construir una imagen propia que, sin renegar de sus identidades tradicionales como esposas, madres y trabajadoras, las lanzaba a mirar más allá de estas.

Los círculos de mujeres, además, eran espacios para compartir los conflictos del interior de las familias, muchas veces detonados por el hecho de que la presencia activa de la mujer en la vida barrial y organizativa chocaba con la tradición machista de sus esposos o familiares. La comunidad cristiana, por tanto, era un grupo de referencia y amistad para procesar esas tensiones y darles un horizonte de interpretación desde la convicción de que la palabra de Dios

74 CEOP-Ilo, "CEOP-Ilo: 41 años promoviendo el desarrollo y empoderamiento de las mujeres", *Noticias Jesuitas del Perú*, 8 de marzo de 2019.

afirmaba la dignidad e igualdad de todos como hijos del mismo Padre.⁷⁵ De esa manera, la fe era una mediación para el crecimiento humano, social y político de las mujeres de los pueblos jóvenes.

Las políticas asistencialistas de los años ochenta facilitaron el aumento de asociaciones de mujeres y su articulación en torno a la Coordinadora de Centros Femeninos, la Coordinadora Provincial del Vaso de Leche y la Federación para la Promoción de la Mujer Ileña (FEPRODEMI).⁷⁶ Los liderazgos femeninos formados en los programas del CENECAPE o las comunidades cristianas de los pueblos jóvenes fueron claves para dinamizar las organizaciones centralizadoras. Desde esas plataformas, la participación política femenina en Ilo se incrementó, trascendiendo el nivel de las reivindicaciones por los derechos de la mujer.

De la mano de la FEPRODEMI y Vaso de Leche, las mujeres fueron involucrándose en el movimiento popular de base ancha en Ilo por el tema del agua y la defensa del medio ambiente. Hacia fines de los años ochenta, fueron ocupando espacios dirigenciales en el Frente de Defensa de los Intereses del Pueblo de Ilo y la Federación de Pueblos Jóvenes y Asentamientos Humanos. Por ejemplo, en ese periodo, once de los veintiocho dirigentes de dicha federación eran mujeres.⁷⁷ Asimismo, participaron en los espacios de concertación promovidos por la Municipalidad provincial para planificar el desarrollo urbano y establecer prioridades de inversión pública.

Otro ámbito de acción de las obras jesuitas fue el profesorado local, que, en su mayoría, estaba afiliado al SUTEP y articulado con las organizaciones sindicales de Ilo. De hecho, el paro provincial de agosto de 1979 —que, como se recordará, había sido convocado por el FEDIP en solidaridad con las reivindicaciones de los maestros a nivel nacional— se proyectó como una plataforma de protesta local que integró el reclamo por una solución al tema del agua. Algunos de estos maestros participaban en las comunidades cristianas o en el movimiento laical Equipos Docentes del Perú (EDOP). En esos espacios, conocieron a los jesuitas y la espiritualidad liberadora, y entablaron conexiones entre la fe cristiana, la lucha sindical y la opción por servir a los pobres, haciendo de estos valores la brújula orientadora de sus proyectos de vida. Algunos, incluso, decidieron instalar sus viviendas en los pueblos jóvenes como signo de cercanía con los oprimidos de Ilo. Cabe mencionar que la creación de una Comisión de Actualización Magisterial para concertar propuestas de mejora de la educación en la provincia contó con la participación del CENECAPE.

75 Moyano, “Una cultura plural en construcción”, 247.

76 Vargas León, *Desarrollo político y participación política en Ilo*, 30.

77 *Ibid.*

Aun cuando la violencia política de los ochenta pasó casi desapercibida en Ilo, el grupo de trabajo de las instituciones jesuitas consideró de vital importancia trabajar en la perspectiva de la educación en derechos humanos. Por ello, se coordinaron proyectos con el Instituto Peruano de Educación en Derechos Humanos y la Paz (IPEDEHP), los cuales implicaron una sensibilización sobre las implicaciones de la violencia a nivel nacional y, de manera particular, sobre las formas en las que este problema afectaba a la ciudad. Para los eventos organizados sobre el tema, en los que intervinieron expertos de Lima, se convocó a un público amplio. Estos fueron despertando una conciencia de defensa de las garantías individuales que implicaba ver más allá de los crímenes que ocurrían en el país. La realidad local, más bien, apelaba a reconocer como eje de esta lucha la búsqueda de una mejor calidad de vida urbana. Por tanto, los problemas de la contaminación y el acceso a servicios públicos fueron incorporados en la reflexión. Con estos antecedentes, años más tarde, se formaría el Comité de Derechos Humanos de Ilo.

La falta de medios de información veraces y comprometidos con las luchas populares era una limitación en la búsqueda de una concientización de la población con respecto al proyecto de desarrollo urbano de Ilo. Esto llevó a las obras jesuitas a generar un equipo de comunicación. El primer producto que elaboraron fue el boletín *El Barrio*, cuyo público objetivo eran las comunidades de los pueblos jóvenes de Ilo. Más adelante, incursionaron con el programa radial *Echando raíces*. En ambos casos, eran iniciativas para adaptar el enfoque de la educación popular a un formato de comunicación masiva. Se quería alcanzar con ellos a una audiencia más amplia que aquella que participaba en sus proyectos de promoción social o en las comunidades cristianas. El contenido estaba conectado con las reivindicaciones del movimiento social, por lo que tanto el boletín como el programa radial eran plataformas para respaldar los planes de mejora de la ciudad y alzar la voz de las organizaciones de base en dicho proceso. Asimismo, había contenido de corte religioso, que replicaba el modelo pastoral de las capillas: una evangelización conectada con la vida de los pobladores.

Debido a sus acciones de promoción social y formación de dirigentes, los hijos de san Ignacio fueron criticados por los sectores acomodados del centro urbano de Ilo y la Southern. En la prensa local, aparecieron artículos que los llamaban curas rojos, una etiqueta ampliamente utilizada por grupos de poder contra los activistas católicos en América Latina. Sería inadecuado decir que los jesuitas fueron portavoces de una alternativa marxista. Como se mencionó en el apartado anterior, se preocupaban por mantener la naturaleza de sus obras como entidades ligadas a la Iglesia católica. Asimismo, explicitaron cómo su trabajo

social y pastoral estaba fundamentado en las enseñanzas cristianas. Esta forma de presencia, comprometida con el movimiento popular pero independiente de disputas partidarias, les permitió entrar en relación con diversos actores y tender puentes para alcanzar propósitos comunes.

Como se mencionó anteriormente, si bien las militancias o simpatías con partidos de izquierda eran frecuentes entre laicos colaboradores del CENECAPE, los jesuitas los alentaron a diferenciar esferas y ser críticos sobre su rol político. En ese sentido, la invitación a reflexionar sobre la realidad y el acompañamiento brindados por los religiosos enfatizaban los límites éticos y políticos de la acción social de los dos centros. Por otra parte, las pasantías para conocer otras obras de la Compañía y proyectos sociales en otros escenarios los ayudaban a no encerrarse dogmáticamente en lo que hacían. Particularmente, se tejió una relación con el trabajo de educación popular en El Agustino (Lima) debido a las similitudes con el contexto de Ilo y sus pueblos jóvenes.

Por lo anterior, se puede afirmar que existía un cuidado de la formación integral del personal, que se reflejaba en colaboradores comprometidos con la obra no solo como un centro laboral, sino como fidelidad a una vocación y un proyecto de vida. Incluso aquellos más politizados encontraron en el CENECAPE una experiencia de aprendizaje que los invitó a ir más allá del discurso ideológico y pensar en cómo dar soluciones concretas a los problemas populares. En relación con ello, Juan Luis Moyano afirmaba que “el pueblo pobre ha estado evangelizando realmente a la Iglesia a través de las nuevas prácticas sociales”.⁷⁸ Era el encuentro con los pobres el fundamento de su acción social y pastoral, y no una consigna ideológica. A través de él, miraban la realidad y se sentían convocados a servir ante necesidades tan apremiantes.

A modo de balance, el CENECAPE y el centro pastoral promovieron proyectos para la formación de liderazgos políticos y el fortalecimiento de las organizaciones populares. Esta fue una contribución importante para el proyecto del Municipio provincial, cuya visión para el desarrollo urbano de Ilo suponía la consolidación de la sociedad local.

Desde las aulas del CENECAPE, las comunidades cristianas y otros espacios asociativos, tanto los jesuitas como los promotores laicos contribuyeron a la visibilización de las problemáticas que generaban un consenso general entre la población de Ilo. Asimismo, apoyaron el fortalecimiento de un tejido social involucrado en acciones colectivas para presionar y plantear soluciones.

78 Moyano, “Una cultura plural en construcción”, 246.

De CENECAPE a CEOP-Ilo: cambios institucionales y nuevos desafíos locales (1989-2001)

Como se mencionó en el apartado anterior, Julio Díaz Palacios permaneció en la alcaldía provincial de Ilo hasta 1989, lo cual le permitió cimentar las bases para un proyecto de desarrollo urbano sostenido en la participación popular y la concertación con los actores institucionales locales. Sin embargo, a fines de los años ochenta, el Partido Unificado Mariateguista se separó de la Izquierda Unida, acto que mermó aun más el respaldo de los obreros (anteriormente, un grueso de dirigentes de este sector se había opuesto a la gestión de dicho alcalde). Por tanto, en las elecciones de 1989, se formó una nueva coalición de izquierda en torno a Ernesto Herrera, líder sindical de Minero Perú y regidor municipal. Bajo el nombre Fuerza Ilo, la recién creada alianza ganó el poder.⁷⁹ Por su parte, Díaz Palacios fue elegido diputado por Moquegua en 1990, puesto desde el cual continuó siendo un interlocutor y aliado.

Al nuevo alcalde le tocó implementar el proceso de regionalización anunciado por el presidente Alan García, en el cual se dictaminó que Moquegua, Puno y Tacna pasarían a constituir la nueva región José Carlos Mariátegui.⁸⁰ Durante este periodo, el Municipio apoyaba que la compañía Pesca Perú le perteneciera a la región, mientras que los dirigentes sindicales defendían que continuase como una empresa nacional.⁸¹ Aunque esto representa un ejemplo de que las tensiones con los sindicatos se mantuvieron, se puede afirmar que no generaron un caos que hiciera insostenible la gestión municipal. A la larga, la crisis de la organización gremial durante los años noventa debilitó su participación en la política local y, por tanto, la presión sobre el Gobierno disminuyó.

Debido al nuevo escenario político, la gestión de Herrera presentó cambios en relación con la de Díaz Palacios. Como afirma Vargas León, a inicios de la década de 1990, el debilitamiento de los partidos políticos por la crisis de representación y articulación social obligó “a la adopción de nuevas estrategias de vinculación y relación del gobierno local con la población y con los nuevos actores emergentes”.⁸² Este contexto posibilitó una mayor cooperación entre partidos. Herrera logró reclutar líderes vecinales de otras afiliaciones partidarias en su

79 Vargas León, *Desarrollo político y participación política en Ilo*, 15.

80 David Slater, “Regionalización en una época de crisis social: Perú, 1985-1990”, *Eure* 17, no. 51 (1991): 33-41.

81 Vargas León, *Desarrollo político y participación política en Ilo*, 15-16.

82 *Ibid.*, 17.

equipo de trabajo y crear acuerdos con los regidores del APRA y Acción Popular para sacar adelante proyectos de desarrollo local.⁸³

Otra de las diferencias con respecto al gobierno de Díaz Palacios fue que el nuevo alcalde asumió una postura de concertación y diálogo hacia la empresa privada. Su gestión se dio en un contexto en el que los discursos ideológicos de izquierda se diluían por el fin de la Guerra Fría y el hecho de que solo quedaba un fantasma de Sendero Luminoso. Esto hizo posible matizar las lecturas clasistas que veían a la Southern como el enemigo del pueblo y que exigían su nacionalización.

Para Herrera, era fundamental complementar los reclamos que se le hacían a dicha empresa con estrategias de negociación directa que llevaran a acuerdos tangibles entre ambas partes. El cambio de actitud de la Southern facilitó el proceso. A diferencia de las décadas anteriores, en la de los noventa, la corporación se mostró mucho más abierta a participar en los espacios de concertación organizados por el Municipio y a reconocer sus responsabilidades con el desarrollo local por medio del financiamiento de proyectos. No obstante, cabe reconocer que esta nueva relación entre la compañía y la ciudad de Ilo fue consecuencia de la presión ejercida durante el gobierno de Díaz Palacios, la cual integró tres frentes: el internacional, con una demanda en el Tribunal del Agua de La Haya; el nacional, con una denuncia en el Congreso de la República; y el local, con la movilización organizada de la población.⁸⁴

Como ocurrió durante el mandato de Díaz Palacios, en el de Herrera, las ONG fueron concebidas como aliadas estratégicas del Municipio. Sin embargo, con el nuevo alcalde, estas tuvieron una participación más directa en los procesos de concertación política y diseño de proyectos de gestión local. La asesoría técnica y legal que brindaban permitía fundamentar las acciones del Gobierno. Concretamente, fue decisiva para el diseño y aprobación del Plan Integral de Desarrollo de Ilo (PIDI), y para la negociación con la empresa Southern en torno a la regulación de sus emisiones de humos.⁸⁵

La formulación del PIDI implicó un proceso de consultas con las organizaciones de base y los actores institucionales, que duró de 1992 a 1994. La noción del desarrollo integral orientó la elaboración del plan, y equivalía a integrar las dimensiones económica, social, institucional y ambiental. Asimismo, el proyecto proponía un progreso local planificado, concertado, y articulado a

83 Ibid., 16.

84 Ibid., 33.

85 Ibid., 17-18.

nivel regional y macrorregional. En tal sentido, marcó un hito en la trayectoria de búsqueda de un programa de desarrollo urbano que representara un consenso entre la ciudadanía, las organizaciones y las instituciones de Ilo. Aun cuando la metodología empleada para su creación fue la tradicional, sentó las bases para siguientes procesos que incorporaron el método de planificación estratégica. Durante su concepción, el liderazgo fue compartido entre la Municipalidad provincial, Labor Ilo y el CEOP-Ilo, que era el nuevo nombre otorgado al CENECAPE. Si bien el trabajo no estuvo carente de diferencias y conflictos, al final, primaron los acercamientos y coincidencias.

El PIDI representó la articulación de una visión de ciudad que recogía las causas de la lucha popular de los ochenta y, simultáneamente, un instrumento de gestión para concretar esos objetivos a través de la acción concertada del Gobierno local, la empresa privada y las organizaciones sociales de Ilo. El documento incorporaba, por ejemplo, la variable ambiental en el desarrollo urbano, lo cual le permitió articular una propuesta integral que atendía la gran preocupación ciudadana sobre el problema de la contaminación.⁸⁶

Para concretar algunas de las metas propuestas en el PIDI, el Gobierno local elaboró planes específicos. En unos, se trataba la expansión urbana de Ilo hacia la Pampa Inalámbrica; en otros, se promovían los Programas Municipales de Vivienda (PROMUVI); y, en algunos más, se articulaban propuestas de gestión ambiental y forestación.⁸⁷ En parte, por esta razón, el proyecto constituyó un hito fundamental para comprender la evolución de Ilo, pues constituyó un proceso participativo que definió las prioridades que debían orientar el desarrollo urbano. Sus alcances siguen siendo las bases sobre las cuales se piensa el futuro de la ciudad en el siglo XXI.

Ante un nuevo contexto, las obras jesuitas comprendieron que era momento de evaluar su trayectoria institucional y replantear sus acciones. Se alinearon con la visión y estrategia de desarrollo plasmadas en el PIDI, lo que implicó incorporar la herramienta de planificación en la intervención institucional, y diseñar y ejecutar proyectos en las líneas priorizadas en dicho plan. Adicionalmente, en 1988, el CENECAPE había pasado a denominarse Centro de Educación Ocupacional Particular Ilo (CEOP-Ilo) atendiendo a requerimientos normativos del Ministerio de Educación. Por otro lado, se concibió la necesidad de hacer cambios en su organización interna. Por ejemplo, en 1991, cuando se cumplían

86 Asociación Labor, *La gestión ambiental en Ilo-Moquegua: Primer informe de avance* (Ilo: Labor; Municipalidad de Ilo; SEDA-ILO, 1994).

87 Vargas León, *Desarrollo político y participación política en Ilo*, 25.

quince años de la fundación del CENECAPE y once del Centro Pastoral San Pedro Pescador, ambos pasaron a ser dirigidos por laicos.

El fortalecimiento del liderazgo laical en los centros cobró gran relevancia cuando, durante el provincialato de Carlos Cardó Franco, SJ, se decidió cerrar la comunidad ignaciana de Ilo. Aun si no hubiera religiosos de la Compañía residiendo permanentemente en dicha ciudad, las instituciones continuarían su trabajo bajo la conducción de laicos y el acompañamiento de los hijos de san Ignacio. El Centro Pastoral San Pedro Pescador estaría supervisado por los jesuitas de Tacna, aunque con miras a ser integrado a la diócesis de Tacna y Moquegua. Por su parte, el CEOP-Ilo continuaría su trabajo de promoción social como parte del Sector de Educación Popular (SEPSI) y con la asesoría mediante visitas periódicas de Francisco Chamberlain.⁸⁸ Quienes facilitaron estas transiciones fueron Jesús Valverde y Santiago Vallebuona, los últimos jesuitas residentes en Ilo. La decisión se hizo definitiva en diciembre de 1996, aunque Vallebuona, quien fue transferido a Tacna, continuó realizando visitas recurrentes de carácter pastoral durante un par de años más.

Después de la partida de los jesuitas, el CEOP-Ilo decidió adoptar la forma institucional de una asociación sin fines de lucro promovida por la Compañía de Jesús. Así, puso fin a su naturaleza como centro de educación ocupacional y al convenio con el Ministerio de Educación que le permitía ofrecer formación técnica certificada para adultos. Esta decisión respondía a la necesidad de una nueva estructura que fortaleciese el rol de esta obra jesuita como un actor comprometido con el desarrollo local.

Con relación a lo anterior, en 1997, la institución asumió su nombre actual: Centro de Educación, Organización y Promoción del Desarrollo de Ilo, con el cual conservó sus siglas anteriores (CEOP-Ilo). La razón era que a nivel local, regional y nacional ya era reconocida a través de esa denominación. Por otro lado, considerando que la expansión urbana se proyectaba hacia la Pampa Inalámbrica, decidió mudar su local del centro de la ciudad hacia esa nueva periferia. Para los años noventa, los pueblos jóvenes Alto Ilo, Miramar y Kennedy se habían consolidado en el ámbito organizacional y, por medio de su relación con el Municipio provincial, habían conseguido respuestas a sus demandas por servicios básicos. Por tanto, el CEOP-Ilo consideró necesario trabajar con los barrios emergentes en la Pampa, cuyas luchas recién comenzaban.

88 Carta del provincial del Perú Carlos Cardó Franco, SJ, al preposito general Peter Hans Kolvenbach. Lima, 13 de julio de 1996.

Como muestra del involucramiento del CEOP-Ilo en el proceso político de la provincia, cabe recordar que se convirtió en un interlocutor importante en la planificación urbana promovida desde el Municipio. En el diseño del PIDI, el centro colaboró con la elaboración de estudios y la generación de espacios de concertación. Asimismo, contribuyó a legitimar el proyecto como propuesta participativa de desarrollo integral de la región. Para ello, le fueron útiles su vínculo con las organizaciones populares y la credibilidad que había adquirido entre ellas. Durante el desarrollo del plan, expresó sus críticas a los planteamientos de la Alcaldía y, tras la aprobación de este, asumió la labor de dar seguimiento a los acuerdos hechos durante su ejecución. Un ejemplo de su aporte fue la elaboración del Plan de Capacidades Humanas, realizado en convenio con la Escuela Superior de Administración y Negocios (ESAN), y por pedido de la Municipalidad. Este fue entregado en agosto de 2000.⁸⁹

Hasta comienzos de los noventa, la institución enmarcaba su labor en la educación popular, pues, a través de ella, se consolidaban una conciencia crítica, una capacidad de organización social y una agencia política entre los sectores excluidos de los derechos fundamentales. No obstante, los cambios intelectuales y en el mundo del trabajo social condujeron a incorporar el enfoque del desarrollo humano integral y sostenible, el cual fue una motivación para abrir nuevas líneas de acción. Adicionalmente, sin perder de vista el protagonismo popular, se profundizó en la necesidad de crear vínculos con otros actores institucionales —regionales y nacionales—, particularmente con el Gobierno local.

Aunado a lo anterior, cabe apuntar que, frente al predominio de la política económica neoliberal y la reducción del rol del Estado benefactor durante el régimen fujimorista, las ONG se convirtieron en intermediarias entre los sectores populares y el poder político, o, incluso, en organizaciones compensadoras de lo que el Estado no brindaba.⁹⁰ En el caso de Ilo, el Gobierno estaba interesado en conectar con la población, pero el debilitamiento de los gremios sindicales y las organizaciones de base —consecuencia del ajuste estructural neoliberal— hacía más necesaria la labor mediadora de instituciones como el CEOP.

Atendiendo a la integralidad del desarrollo de Ilo y a los impactos del Fujishock en la economía de las familias populares, hacia 1992, el CEOP implementó un área técnico-productiva que promovió experiencias piloto de generación de ingresos.⁹¹ En 1994, se abrió el Programa de Bancos Comunales,

89 Comunicación personal con Anselma Flores (Ilo, 6 de octubre de 2020).

90 Vargas León, *Desarrollo político y participación política en Ilo*, 22.

91 Ramos Toala, “Ilo: Desafíos y tareas de los laicos ignacianos”, 25.

que ofrecía pequeños créditos a las iniciativas de autoempleo de la población de más bajos recursos. Adicionalmente, se diseñó un programa de apoyo a las pequeñas y medianas empresas (MYPES), que brindó capacitaciones en gestión empresarial para consolidar las emergentes unidades económicas locales.

En el área económica, el enfoque no estaba en apoyar a emprendedores individuales, sino en alentar que las organizaciones de base emprendiesen negocios colectivos. De manera particular, se priorizó el trabajo con las asociaciones de mujeres. Se acompañó el proceso de la Asociación Femenina de Alto Ilo (AFAI) con la lavandería En Buenas Manos, la granja de pollos de la Coordinadora Provincial del Vaso de Leche y el almacén comunal Consuelo García de la Federación de Mujeres.⁹² El apoyo brindado por el centro combinaba la oferta de una línea crediticia a través de los bancos comunales con la promoción del fortalecimiento de las capacidades empresariales y del desarrollo personal de las mujeres empresarias.

A modo de balance, la aprobación del PIDI fue un hito que proporcionó a la provincia de Ilo una hoja de ruta para orientar su desarrollo urbano. Fue, además, un punto de partida para generar proyectos con los que pudiera cumplir sus objetivos de concertación social y política, vivienda, servicios básicos, regulación de la contaminación ambiental, y mejora del ornato y de los espacios de recreación. El CEOP-Ilo se comprometió en estos procesos como interlocutor y mediador entre las organizaciones de base y el Gobierno local. Asimismo, activó proyectos para promover los emprendimientos económicos de las asociaciones de mujeres como aporte directo al desarrollo local y de los sectores populares.

El cambio de siglo trajo la caída del régimen dictatorial de Alberto Fujimori, el proceso de transición democrática liderado por Valentín Paniagua y la revisión del modelo neoliberal por Alejandro Toledo. A nivel local, la derrota electoral del alcalde Ernesto Herrera en 2001 demostró el resquebrajamiento de la alianza partidaria de izquierda, que había controlado el municipio por varios periodos. Según Vargas León, hacia 1998, las organizaciones sociales sentían no tener suficiente injerencia en la administración del gobierno municipal, por lo que se distanciaron de Herrera y, en sentido más amplio, de la práctica política. Asimismo, en esta época, se empezaron a perseguir únicamente objetivos relacionados con la mejora del espacio urbano.⁹³ Como veremos en el siguiente acápite, este escenario planteó nuevos desafíos al CEOP-Ilo y posibilidades de expandir su acción más allá del ámbito provincial.

92 CEOP-Ilo, "CEOP-Ilo: 41 años promoviendo el desarrollo y empoderamiento de las mujeres".

93 Vargas León, *Desarrollo político y participación política en Ilo*, 15-16.

La proyección regional del CEOP-Ilo (2001-2018)

Ante el retiro de los jesuitas de Ilo y los cambios organizacionales que este supuso para las obras de la orden, en 1997, el Centro Pastoral San Pedro Pescador se convirtió en el Centro Loyola Ilo. Con ello, se integraba a una red nacional de organizaciones de la Compañía de Jesús dirigidas a la formación de liderazgos laicales desde la espiritualidad ignaciana. Así, ganó autonomía frente al antiguo CENECAPE, y empezó a caminar con su propia agenda e institucionalidad.

Aunque con un ámbito de acción más delimitado, el CEOP-Ilo continuó en relación con las demás instituciones fundadas por la Compañía de Jesús. Un trabajo en red fue potenciado por el jesuita Pedro Barreto, superior de la comunidad de Tacna, quien planteó una articulación de las obras de Ilo y Tacna. Como consecuencia, se conformó la Coordinadora Regional Apostólica Jesuita del Sur, conocida como Plataforma CORAJE. Con esta, se buscaba acoger los planteamientos de la Congregación General 34, que llamaba a “trascender nuestras propias obras y realidades locales y nos comprometió en crear sinergias entre las obras ignacianas con otras de la sociedad civil”.⁹⁴ Bajo esta consigna, las instituciones jesuitas y la sociedad civil organizada identificaron prioridades comunes, generaron espacios para reflexionar sobre la problemática local y macrorregional, y plantearon iniciativas de acción colectiva.

En el caso de las obras de la Compañía en Ilo, estas reconocieron sus propios retos a partir de su contexto local. Ante el proceso de descentralización de la época, debían implicarse en la planificación del desarrollo regional de Moquegua, en el mejoramiento de la calidad de la educación, en la formación de sujetos sociales y en el fortalecimiento de una Iglesia comunitaria.⁹⁵

En este escenario, el CEOP-Ilo replanteó su proyecto institucional para que su acción tuviese alcance a nivel de la región Moquegua. El terremoto de 2001 impulsó el primer paso hacia esta transformación. El centro apoyó las labores de distribución de ayuda humanitaria y la construcción de viviendas para familias moqueguanas damnificadas que vivían en situaciones de extrema pobreza. Esta intervención invitó al centro a mirar más allá de la provincia de Ilo, pero serían los nuevos aires de la transición democrática los que consolidarían el proceso.

En las gestiones de Valentín Paniagua y Alejandro Toledo, se plantearon medidas para fortalecer el protagonismo de los gobiernos locales y de la

94 Ramos Toala, “Ilo: Desafíos y tareas de los laicos ignacianos”, 26.

95 *Ibid.*

sociedad civil organizada. La Mesa de Concertación de Lucha contra la Pobreza y el presupuesto participativo fueron unos de los nuevos mecanismos de involucramiento y vigilancia ciudadana en los asuntos públicos. Asimismo, en 2002, se sentaron las bases para una descentralización política más efectiva con la creación de los gobiernos regionales, la cual seguía la organización territorial de los veinticuatro departamentos. En otras palabras, se dieron condiciones que posibilitaban la superación del centralismo político-administrativo, que era una de las demandas de la población de Ilo desde décadas anteriores. Por tanto, sobre la base de su experiencia previa, el CEOP decidió comprometerse en la implementación del proceso en Moquegua.

Si bien los espacios de concertación y participación ciudadana eran prácticas con antecedentes en la provincia de Ilo, era indudable que, en ella y en Moquegua, la sociedad civil, los partidos políticos y el Gobierno local estaban debilitados por el legado del régimen fujimorista. El CEOP tomó consciencia de que el proceso de regionalización y descentralización no podría ser efectivo si no se reconstruía ese tejido social.

El CEOP tenía experiencia en iniciativas de promoción de liderazgos y organizaciones populares, pero el escenario planteaba nuevos retos. Durante los setenta y ochenta, los sindicatos obreros, las asociaciones vecinales, las organizaciones de mujeres y los partidos políticos eran los espacios donde se formaban los dirigentes que participaban en los canales de consulta ciudadana del Municipio y organizaban las acciones de presión para alcanzar las necesidades de sus representados. El centro acompañaba esas organizaciones que brotaban de la iniciativa y los intereses de la gente, pero los años noventa las habían deteriorado. Concretamente, se carecía de condiciones para un cambio generacional a nivel dirigencial, pues los jóvenes estaban cada vez menos interesados en la política como vehículo de solución de problemas colectivos. Sin una nueva generación de líderes ni involucramiento de la población, no había posibilidad de que las propuestas de descentralización y participación ciudadana tuvieran éxito.

Por tales motivos, el CEOP consideró fundamental contribuir con la construcción de condiciones para la gobernabilidad democrática. Una aportación para ello fue la concepción de escuelas de líderes para el desarrollo regional. En la primera etapa del proyecto, los colaboradores del centro se enfocaron en el empoderamiento juvenil, aspecto que se trabajó en conjunto con instituciones como Encuentros Casa de la Juventud y el Instituto Bartolomé de las Casas. Con la plataforma CORAJE, por su parte, se planteó el programa Liderazgos para la Concertación, dirigido a funcionarios públicos y actores sociales de Ilo,

Moquegua y Tacna. En ambos casos, la meta era formar personas que pudieran integrarse a los espacios de concertación regional, y aprovechar las herramientas políticas del marco legal en pro de la descentralización y participación ciudadana.

En el periodo referido, el CEOP-Ilo trabajó para fortalecer los vínculos entre las instituciones políticas regionales y la sociedad civil. En este aspecto, destacó el proyecto “Empoderamiento de la sociedad civil para la gobernanza democrática en el marco del proceso de descentralización en Moquegua, Piura y Cusco”, que fue realizado en conjunto con dos centros sociales jesuitas, el CCAIJO y el CIPCA. Dicha experiencia se focalizó en desarrollar las capacidades de la sociedad civil organizada en dichas regiones para que pudiese participar en los espacios de coordinación y concertación con el Gobierno regional. Así, se esperaba que las demandas y necesidades de la población fueran incorporadas en el diseño de políticas públicas en materias de educación, pequeña agricultura, y sistemas de participación y vigilancia ciudadana.

Desde 1999, los objetivos institucionales y los proyectos “explicitan mejor el enfoque de género con el propósito de implementar y realizar acciones que favorezcan las relaciones igualitarias entre hombres y mujeres y que contribuyan a disminuir la discriminación de género”.⁹⁶ Bajo esta perspectiva, en 2006, se inició una labor relacionada con el tema de violencia familiar, cuyo planteamiento era brindar atención integral a mujeres víctimas de violencia (apoyo social, psicológico y financiero). En otras palabras, además de otorgarles ayuda psicológica y asesoría legal, se les daba un pequeño capital para que iniciasen un emprendimiento económico y se les acompañaba en este proceso. El programa incluyó no solamente el trabajo con las mujeres que sufrieron violencia, sino también capacitación para los operadores de las instituciones encargadas de lidiar con estos casos. Con ello, se buscaba mejorar la atención a las víctimas y sensibilizar a la sociedad local sobre este problema endémico. La obra condujo a la formación de una Mesa Multisectorial para la Prevención de la Violencia Familiar y Sexual en Ilo.

Una siguiente línea de acción ha sido la educación ciudadana,⁹⁷ iniciada en 1997, aunque con antecedentes en la historia de la institución, como la Comisión de Actualización Magisterial y el Comité de Derechos Humanos. Las bases fueron puestas mediante la labor de docentes promotores, la cual consistió en

96 CEOP-Ilo, “CEOP-Ilo: 41 años promoviendo el desarrollo y empoderamiento de las mujeres”.

97 En el ámbito educativo, cabe destacar que, en 2000, Ilo se benefició con la fundación del Colegio Fe y Alegría N° 52. La calidad de los centros educativos de la Federación Fe y Alegría —ubicados en zonas de pobreza extrema, y administrados en alianza con el Estado y los padres de familia— es bastante reconocida en el Perú.

círculos de estudio con profesores de escuelas públicas para elaborar propuestas sobre cómo incorporar los enfoques de derechos humanos, interculturalidad e igualdad de género en sus sesiones de aprendizaje. A partir de una primera experiencia aportando en la diversificación del currículo de educación ciudadana en Moquegua, el CEOP se ha ido especializando en este tema. Actualmente, brinda capacitación a docentes de instituciones educativas, y ejecuta proyectos para fortalecer el sentido ciudadano de los estudiantes y la sana convivencia escolar. Se trata de intervenciones directas en colegios públicos de la región en el marco de convenios interinstitucionales. Como bien sintetiza Anselma Flores, actual directora del CEOP, estos proyectos han permitido “sacar lecciones que han servido para avanzar en el propósito de contribuir en la formación del compromiso ciudadano en las nuevas generaciones de Ilo y la región Moquegua”.⁹⁸

A nivel de desarrollo económico, el CEOP dio continuidad a los programas de microcréditos y capacitación en temas productivo-empresariales, con lo cual se convirtió en una plataforma de apoyo a estrategias de autoempleo y de promoción de una cultura empresarial asociativa. Sus proyectos en esta área tienen un enfoque social inclusivo que prioriza a jóvenes emprendedores y a mujeres en situación de riesgo, además de a las pequeñas y medianas empresas. Desde 2010, decidió profesionalizar el servicio de microcréditos para darle a esta iniciativa sostenibilidad y alcanzar a un más amplio sector de empresarios de MYPES e individuos en busca de créditos solidarios. Actualmente, este es el servicio más activo y solicitado del centro, y una fuente de ingresos que es parte del plan para darle sostenibilidad a la institución en un momento en el que los fondos de cooperación internacional se han reducido.

En la última década, la planificación estratégica del CEOP se proyectó fortalecer los espacios de participación y concertación del desarrollo regional para que la ciudadanía colocara sus problemáticas en las agendas de las autoridades. Trabajó específicamente con grupos cuyos temas de interés están conectados con sus líneas de acción. Entre estos, se pueden mencionar el Consejo de Desarrollo Económico Local (CODELPI), el Consejo Participativo Regional de Educación (COPARE) y la Mesa de Concertación de Lucha contra la Pobreza. Desde estas plataformas, ha logrado aportar en el diseño de políticas públicas y planes de acción a nivel del proyecto educativo regional, el desarrollo económico local y la promoción de MYPES, y mecanismos de vigilancia ciudadana para la gobernabilidad democrática. Asimismo, el CEOP

98 Comunicación personal con Anselma Flores (Ilo, 6 de octubre de 2020).

fue parte de comisiones técnicas de los procesos de planificación que llevaron al Plan de Desarrollo Concertado Regional, elaborado durante el mandato como gobernador regional de Martín Vizcarra (2011-2014).⁹⁹ De esta manera, este centro social jesuita ha consolidado un reconocimiento como actor de la sociedad civil de Moquegua ante los ojos del Gobierno regional, instituciones locales y organizaciones sociales.

El momento actual y el modo de proceder del CEOP-Ilo

Como se ha visto, el siglo XXI constituyó un momento de estabilización e institucionalización del camino recorrido, y de proyección hacia la región Moquegua. Hacia 2010, tres eran las líneas de acción que orientaban la misión del CEOP-Ilo: gobernabilidad democrática, educación y ciudadanía, y desarrollo económico inclusivo. Estos objetivos se cimentaban sobre una larga trayectoria fundamentada en la educación popular, el desarrollo humano integral, la opción preferencial por los pobres y la espiritualidad ignaciana.

El tener conciencia de la historia del centro está muy presente en sus trabajadores más antiguos, quienes son capaces de explicar el devenir del CEOP en medio del entramado de la evolución urbana de Ilo y la lucha popular por construir una ciudad habitable. Para varios de ellos, la presencia de los jesuitas, añorada con cierta nostalgia, es recordada como un motor de la movilización de la población a favor de cambios anhelados. Un antiguo colaborador laico recordaba: “Ver a Francisco abogando por dirigentes detenidos en una marcha pacífica y en demanda de derechos, a Juan Luis educando a dirigentes y organizaciones populares, a Santiago recorriendo en una moto los barrios populares para animar las emergentes comunidades cristianas, nos dieron una nueva lectura, una muestra de que la tarea de evangelización debe unir fe y vida, fe y justicia”.¹⁰⁰

Sin embargo, el legado jesuita no es solo el recuerdo de un pasado glorioso, sino que constituye un aliciente para enfrentar los retos del presente. Desde 2010, el CEOP-Ilo ha atravesado procesos orientados a una mayor institucionalización de sus líneas de acción y sostenibilidad financiera, lo que le ha merecido el ser reconocido como interlocutor del Gobierno regional y la sociedad civil de Moquegua. Cada vez busca llevar a cabo sus acciones con mayor profesionalismo

99 Gobierno Regional de Moquegua, *Plan de Desarrollo Regional Concertado: Moquegua al 2021* (Moquegua, 2013), <http://www.regionmoquegua.gob.pe/web13/file/files-ott/P-D-R-C%20Moquegua%20Hacia%20el%202021%20-%20Ajustado%20al%20Plan%20Bicentenario.pdf>.

100 Ramos Toala, “Ilo: Desafíos y tareas de los laicos ignacianos”, 26.

y buscando generar el mayor bien posible. Este ímpetu se ha fundamentado en algunas opciones propias del modo de proceder de la Compañía de Jesús en el Perú.

En primer lugar, en la historia del CEOP-Ilo, ha habido una conexión fluida entre fe y justicia, un estrecho y profundo diálogo entre el trabajo pastoral y la promoción social. El CENECAPE y el Centro Pastoral San Pedro Pescador, aunque formalmente obras distintas, trabajaron codo a codo, con la consciencia de que intervenían en una misma realidad, servían a un mismo pueblo y cooperaban en una misma misión. Cuando los cambios de los años noventa llevaron a una mayor autonomía institucional entre estas obras, sus labores siguieron cruzándose hasta el cierre del Centro Loyola Ilo, que, tras un proceso escalonado de liquidación de sus proyectos, se clausuró en marzo de 2015.¹⁰¹ Sin duda, este caso representa una recepción notable de los documentos de la Compañía de Jesús que llaman a una imbricación cada vez más profunda entre fe y justicia, entre anuncio del Evangelio y promoción humana y organizacional de los pobres.

Por otro lado, la espiritualidad ignaciana es un elemento que fortalece la propuesta del centro social y nutre el proyecto de vida de varios de los colaboradores. Como hemos sostenido, varios participaron de las comunidades cristianas de los pueblos jóvenes y entendieron su trabajo en las obras jesuitas como una opción de encarnar su fe. Hasta la actualidad, hay una preocupación por promover espacios de confraternidad y formación espiritual, a cargo de los jesuitas de Tacna, que esporádicamente visitan las obras de Ilo.

Finalmente, el CEOP-Ilo ha sido una experiencia efectiva de colaboración entre jesuitas y laicos. El centro ha sido dirigido por laicos desde 1991 y, en las últimas dos décadas, ha funcionado incluso cuando ningún religioso de la Compañía reside en la ciudad de Ilo. Por un lado, esto se debe a que los laicos colaboradores han cultivado un profesionalismo y una identificación con la misión que les permite hacer fecunda la obra. En tal sentido, el crecimiento del CEOP le debe mucho al liderazgo de ellos. Concretamente, Carmen de los Ríos en la dirección del Centro Pastoral (luego Centro Loyola) fue una figura clave. A ella se suman los exdirectores del CEOP, como Carlos Champac, quien lideró

101 En 2011, el Centro Loyola Ilo enfrentó una crisis financiera que fue la causa principal de su desaparición. Desde entonces, se designó una administración cuya responsabilidad fue gestionar el desbalance y liquidar proyectos. El cierre definitivo ocurrió recién en el 2015, debido a la existencia de proyectos sobre cuidado de menores en situación de vulnerabilidad, que eran cogestionados con el Centro Cristo Rey de Tacna y que implicaban compromisos institucionales que no podían ser desatendidos. Este trabajo conjunto se remontaba a la plataforma CORAJE y a la promoción de formas de cooperación interinstitucional entre obras de la Provincia Jesuita de Perú.

el proceso de transición de CENECAPE a centro social bajo la conducción de laicos. Por su parte, Zenón Coris reorientó los servicios del CEOP hacia la Pampa Inalámbrica y contribuyó en el desarrollo de una línea económico-productiva con énfasis en las MYPES. Asimismo, Ramiro Navas dirigió las experiencias pioneras en educación ciudadana, que se adelantaron a la incorporación de esta temática en el Diseño Curricular Nacional del Ministerio de Educación. Finalmente, Alfredo Gamio introdujo al CEOP en el tema del fortalecimiento de nuevos liderazgos a nivel regional a través de las escuelas de formación política regional y los espacios de concertación desde la sociedad civil.

Con todo, los jesuitas siguen acompañando el devenir institucional de este centro social, y presiden y participan en la asamblea de socios. La vinculación con la Compañía y sus organizaciones es una fortaleza que le ha permitido al CEOP conseguir fuentes de financiamiento y articularse con proyectos a nivel nacional. Particularmente, desde SEPSI, se ha establecido un intercambio fructífero entre los centros sociales que ha llevado a compartir experiencias y realizar actividades conjuntas para fortalecerse. Todos estos factores orientan el trabajo de educación popular de CEOP-Ilo en el presente y proyectan su futuro.

Bibliografía

- Asociación Labor. *La gestión ambiental en Ilo-Moquegua: Primer informe de avance*. Ilo: Labor; Municipalidad de Ilo; SEDA-ILO, 1994.
- CEOP-Ilo. “CEOP-Ilo: 41 años promoviendo el desarrollo y empoderamiento de las mujeres”. *Noticias Jesuitas del Perú*. 8 de marzo de 2019.
- Contreras, Carlos y Marcos Cueto. *Historia del Perú contemporáneo*. 5.^a ed. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2013.
- Costello, Gerald M. *Mission to Latin America*. Nueva York: Orbis Books, 1979.
- De los Ríos, Carmen. “Reseña biográfica. Francisco Chamberlain Hayes S.J.”. En *Francisco Chamberlain, testigo del Evangelio. Selección de textos*, 15-22. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones; Instituto Bartolomé de las Casas; Centro Loyola Ayacucho, 2019.
- Díaz Palacios, Julio. *Construyamos una ciudad limpia entre todos*. Ilo: Labor, 1990.
- Díaz Palacios, Julio. *Ilo: la ciudad que quiero ser*. Ilo: CIED, 1983.
- Fitzpatrick-Behrens, Susan. *The Maryknoll Catholic Mission in Peru, 1943-1989: Transnational faith and transformation*. Indiana: University of Notre Dame Press, 2012.
- Klaiber, Jeffrey. *La Iglesia en el Perú: su historia social desde la Independencia*. 3.^a ed. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1996.
- Klaiber, Jeffrey. *The Jesuits in Latin America, 1549-2000: 450 Years of Inculturation, Defense of Human Rights, and Prophetic Witness*. St. Louis, MO: The Institute of Jesuit Sources, 2009.
- López Prieto, Wilian. *Moquegua: agua y desarrollo*. Ilo: CENECAPE Ilo, 1982.
- Moyano, Juan Luis. “Una cultura plural en construcción: reflexiones desde una experiencia pastoral”. En *Nueva Evangelización. Reflexiones, experiencias y testimonios desde el Perú*, 229-248. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas; Centro de Estudios y Publicaciones, 1992.

- Navas, Ramiro. *Procesos de desarrollo humano en Ilo. Urbanización, participación e identidad*. Ilo: CEOP-Ilo, 1993.
- Ramos Toala, Óscar. "Ilo: Desafío y tareas de los laicos ignacianos". En *Jesuitas del Perú 2007*, 24-27. Lima: Compañía de Jesús, Provincia del Perú, 2008.
- Slater, David. "Regionalización en una época de crisis social: Perú, 1985-1990". *Eure* 17, no. 51 (1991): 33-41.
- Vargas León, Carlos. *Desarrollo político y participación política en Ilo: nuevas formas de articulación y representación social y política*. Sociología y Política 15. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1998.

CAPÍTULO 6

LA MISIÓN JESUITA EN EL ALTO MARAÑÓN Y EL SERVICIO AGROPECUARIO PARA LA INVESTIGACIÓN Y PROMOCIÓN ECONÓMICA (SAIPE)

El establecimiento de los jesuitas en el Alto Marañón

Los jesuitas comenzaron a hacer exploraciones en el Alto Marañón entre octubre y diciembre de 1944 bajo la dirección de Gonzalo Palacios de Borao, SJ, veterano misionero en Bombay. En la época, había intereses estatales de colonizar y tener una presencia estable en la región, especialmente tras la guerra con Ecuador de 1942. Por ello, después de algunas negociaciones entre el Estado peruano y la Nunciatura apostólica, por Resolución Suprema N° 30 —fechaada el 1 de enero de 1945—, los jesuitas quedaron a cargo del territorio.¹ El 11 de enero de 1946, el papa Pío XII hizo el decreto oficial. Mediante la constitución apostólica *In Orbis Catholici*, la prefectura apostólica de San Francisco Javier del Marañón fue encargada a la Compañía de Jesús. En 1953, la Sagrada Congregación de Propaganda Fide, a la cual pertenecía la prefectura, anexó la provincia de Jaén.

1 José María Guallart, *Historia del Vicariato de San Francisco Javier del Marañón* (Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 1997), 31-32. Como señal del vínculo con el Estado, la fundación del puesto misional de Santa María de Nieva surgió mediante la coordinación con el entonces Ministerio de Asuntos Exteriores, al cual le “pareció bien el Nieva y mejor que el Santiago”. Una vez fundado el puesto, el 13 de octubre de 1949, monseñor Ignacio García Martín y el padre José Martín Cuesta informaron mediante un telegrama al Ministerio. *Ibíd.*, 132.

El nuevo espacio eclesiástico fue producto de la segregación de territorios de las diócesis de Cajamarca y Chachapoyas, así como del vicariato apostólico de San Gabriel de la Dolorosa del Marañón, encomendado a los padres pasionistas.² Asimismo, surgió como efecto del interés eclesial de establecer misiones “entre los infieles indígenas de la región oriental”.³ Si bien las prefecturas y vicariatos creados hasta entonces en la Amazonía peruana habían tenido como objetivo orientar su misión hacia los nativos, muchas se habían concentrado en el trabajo misionero con los colonos que llegaron siguiendo los pasos de los religiosos y agentes del Estado. Tanto agustinos recoletos como pasionistas habían enfocado su labor en los “núcleos de gente cristiana” establecidos en Iquitos, Nauta o Yurimaguas.⁴ Por ello, el padre Juan Albacete, primero superior general, escribió al padre viceprovincial José Torrijos que “el fin principal por el que la Compañía aceptó esta Misión fue la evangelización de las tribus aguarunas de la cuenca del Alto Marañón”.⁵

El testimonio del padre Estanislao Ilundíán —uno de los promotores de la empresa— da cuenta de cómo los jesuitas estaban imbuidos por el espíritu de las misiones heroicas y románticas del periodo colonial. Sus palabras fueron: “El cuidado de una misión de infieles atraerá las bendiciones de Dios sobre la Viceprovincia Peruana y será un estímulo para la promoción de vocaciones”.⁶ Asimismo, la nueva misión despertó la intención de revivir el histórico territorio de Maynas, como da cuenta el propio Gonzalo Palacios, quien “se había encariñado con la idea de abarcar Borja, como reliquia de las Misiones de Maynas”.⁷

Por otro lado, la aventura jesuita en la Amazonía se forjó al calor del espíritu de misión de la época preconciliar. Este estaba cargado de elementos civilizatorios asociados a la cultura occidental cristiana, a la superioridad de la fe cristiana frente a otros sistemas de creencias y al vínculo protector proporcionado por el Estado peruano.

La mayoría de los primeros misioneros de la Compañía asignados a la nueva prefectura fueron españoles que habían presenciado la guerra civil española, y que llevaban a cabo una práctica muy severa e intransigente del catolicismo. El padre

2 La prefectura apostólica abarcó territorios pertenecientes a los departamentos de Cajamarca y Amazonas.

3 Provincia de Toledo, 18 de marzo de 1945, citado en Guallart, *Historia del Vicariato*, 26.

4 Guallart, *Historia del Vicariato*, 26.

5 Citado en Guallart, *Historia del Vicariato*, 27.

6 Guallart, *Historia del Vicariato*, 33.

7 *Ibid.*, 34.

Ignacio García Martín, primer prefecto apostólico de San Francisco Javier del Marañón, fue herido de guerra durante dicho conflicto bélico.⁸

Cuando llegaron los jesuitas al Alto Marañón, no se contaba con datos certeros sobre el número de población y su distribución a lo largo de un territorio de cerca de 29 000 km², extensión casi equivalente a la totalidad de un solo país como Bélgica, que cuenta con 30 512 km². En 1945, los patrones que trabajaban el caucho habían estimado para la zona amazónica una población de alrededor de 8 000 aguarunas.⁹ En 1946, se estimaba que los distritos de Jaén sumaban alrededor de 30 000 habitantes. Algunos, como el padre Palacios, dudaban de esta última cifra y la reducían a la mitad. Se trataba de un territorio bastante deshabitado e inhóspito.

De acuerdo con el censo de 1940, la región de Jaén contaba con alrededor de 13 914 habitantes, de los cuales 555 habitaban en la ciudad del mismo nombre, mientras que, en San Ignacio (territorio en el cual se fundaría uno de los primeros centros misioneros jesuitas) y alrededores, habitaban 8 749 personas.¹⁰ En 1971, el ya establecido vicariato apostólico organizó un censo de la población indígena con la participación de los misioneros que llegaron a casi todas las comunidades del territorio. Se obtuvo el dato de que había alrededor de 19 990 personas de dicho origen.¹¹ En 1990, Jaén contaba con 168 138 habitantes y San Ignacio con 117 070.¹²

La población de la región se dividía entre campesinos colonos, comunidades de natos y las comunidades indígenas. Del primer grupo, la mayoría provenía fundamentalmente de las provincias de Cajamarca y Piura. Los denominados natos eran cristianos con tradiciones y prácticas religiosas que, de acuerdo con Guallart, habían sido evangelizados desde la primera presencia jesuita en la zona (en la época colonial). Estos habían sido los primeros colonos de la región y eran de origen quechua y yunga.¹³ Finalmente, se encontraban los indígenas aguarunas, huambisas y shuar —pertenecientes a la familia lingüística jíbara—, ubicados en la zona de selva baja de la nueva prefectura.¹⁴

8 Ibid., 35. Antes de ser asignado al Alto Marañón, el padre Ignacio García Martín fungía como párroco del suburbio de la Ventilla de Madrid y capellán de la Legión. El 12 de junio de 1946 se hizo efectivo su nombramiento como primer prefecto apostólico del nuevo territorio de misión.

9 José María Guallart, *La tierra de los cinco ríos* (Lima: PUCP; BCRP, 1997), 73.

10 Gobierno Regional Cajamarca, *Diagnóstico sociodemográfico Proceso Zee-Ot*, Cajamarca, 2010-2011, 10, <https://zeeot.regioncajamarca.gob.pe/sites/default/files/DiagnosticoSociodemografico.pdf>

11 Ibid., 73.

12 Guallart, *Historia del Vicariato*, 46.

13 Ibid., 52-54.

14 Ibid., 45.

La misión en clave tradicional (1946-1960)

La llegada de los jesuitas al Alto Marañón significó la revitalización de la vida eclesial de muchas comunidades de colonos y natos de la zona. El padre Ignacio García Martín, primer prefecto, concentró sus esfuerzos en habilitar locales de culto para congregar a los fieles y poder administrar satisfactoria y adecuadamente los sacramentos.¹⁵ Esta iniciativa de tinte parroquial tuvo efectos en diferentes zonas de misión, en las cuales se intentó reparar las iglesias que se encontraban en estado ruinoso o se buscó instalar “capillas misionales”. Estas últimas, en su mayoría, eran “humildes, construidas con materiales de monte”; sin embargo, sirvieron como punto de partida para la posterior edificación de iglesias parroquiales de colonos, como sucedió con la capilla del puesto misionero de Santa María de Nieva.¹⁶ Asimismo, hubo una preocupación por que cada zona poblada contase con un convento o casa del cura. Estos espacios servían para acoger a los misioneros, presbíteros y hermanos que visitaban los centros de misión.

Dada la extensión del territorio y la dificultad de establecer una comunicación eficiente entre sus diferentes áreas, a los misioneros les tomaba mucho tiempo desplazarse entre los puestos misionales y las entradas a las zonas aguaruna y huambisa. Por ello, mucho de su primer trabajo, como había ocurrido con el de las otras órdenes encargadas a prefecturas y vicariatos apostólicos, se concentró en la población campesina que ya estaba establecida en pequeños grupos.¹⁷

El primer puesto de misión instaurado fue el de San Ignacio, que estaba bajo la dirección del superior mayor Juan Albacete.¹⁸ En él, se establecieron una iglesia y un despacho parroquial, y se adoptaron prácticas como la celebración de la Promesa del Corazón de Jesús los primeros viernes de cada mes. Religiosas de la Congregación de Hermanas Misioneras Dominicadas del Rosario se instalaron en el territorio para atender obras educativas. Asimismo, este espacio fue relevante

15 Ibid., 58-59.

16 Ibid., 59.

17 Sobre el trabajo entre los colonos y campesinos en los primeros años después de establecida la prefectura, consultar Guallart, *Historia del Vicariato*, 67-77; Silvia Romio, “Entre discurso político y fuerza espiritual. Fundación de las organizaciones indígenas awajún y wampis (1977-1979)”, *Anthropologica* 32, no. 2 (2014), 143. Romio, además, destaca que, desde 1920, se establecieron puestos militares estables en la región.

18 Juan Albacete, SJ, ejerció como superior mayor de la nueva prefectura apostólica entre enero y junio de 1946, cuando Ignacio García Martín fue nombrado prefecto.

porque, desde él, se realizó la “primera entrada” en el mundo indígena de los aguarunas de Chingusal.¹⁹

El jesuita José Martín Cuesta narró ese primer acceso al territorio aguaruna —específicamente a la zona de San Javier de Chingusal— en una carta a Juan Albacete fechada el 25 de febrero de 1947.²⁰ En el extenso documento, se cuenta que, durante la larga travesía para lograr ingresar, Cuesta y su equipo se acompañaron de la misa y del rezo del rosario. Asimismo, se dice que fueron asistidos por colonos natos e indígenas conversos que fungían como traductores.

El contacto con los aguarunas ya se había establecido con anterioridad, pero se afianzó en este nuevo encuentro con la imagen del “padrecito” que llevaba regalos de diversos tipos a los indígenas: “imágenes, cuadros, vestidos de diversas clases, machetes, hachas, sal, fósforos, agujas, hilo, botones, imperdibles, jabón, espejos, peines, rondines, pastillas medicinales y chucherías de toda clase”.²¹ Con estos obsequios, se regocijaba el misionero. Decía: “Ya no queda ningún niño desnudo. En sus caras se refleja la satisfacción y alegría que les produce verse elegantemente vestidos con aquellas prendas de colores tan llamativos”.²²

El jesuita resumió su labor en el Alto Marañón con estas palabras: “Unas veces hago el oficio de misionero, otras el de maestro de Escuela y de vez en cuando también el de sanitario”. Con “oficio de misionero”, se refería a que fungía como agente eclesial-estatal en las fronteras eclesiales-estatales de entonces. Sobre su trabajo como docente, cabe apuntar que, en la recién instaurada prefectura, Cuesta inició la primera escuela aguaruna con unos treinta participantes, a los que les explicaba “un gran mapa del Perú” y, como él señalaba, “les voy enseñando el castellano”.²³

La relación del padre jesuita describe cómo se vivió la primera etapa de la misión en el nuevo territorio de la prefectura apostólica. En ella, se dice que el trabajo de los religiosos atendió a los dos grupos poblacionales: los colonos y los indígenas, que eran aguarunas, huambisas y shuar. Asimismo, se puso de manifiesto que, en ese momento, la labor jesuita estaba circunscrita a un modelo misiológico conocido como *plantatio ecclesiae*. Este establecía que todo esfuerzo

19 Guallart, *Historia del Vicariato*, 60-61. Cabe mencionar que no todos los puestos misionales fueron exitosos como este. El de San Miguel de Tabaconas, por ejemplo, fue establecido en 1951, y abandonado tres años más tarde por dificultades de comunicación y porque no se lograba asentar una residencia misional estable en él. *Ibid.*, 61-62.

20 La relación está transcrita enteramente en Guallart, *Historia del Vicariato*, 81-121.

21 *Ibid.*, 85.

22 *Ibid.*

23 *Ibid.*, 89.

misionero debía llevarse a cabo en territorios considerados paganos, y debía tener como consecuencias la conformación y crecimiento de las comunidades creyentes, un aumento de los ministros ordenados, y la presencia de una jerarquía eclesiástica estable.²⁴ Considerando este paradigma, se esclarece el enfático interés que tenían los jesuitas en trasladar los rituales de las zonas eclesiales ya establecidas al área en estado de misión, como dan cuenta la insistencia en la construcción de iglesias y la celebración de la Promesa al Sagrado Corazón de Jesús.

Aunado a lo anterior, en el momento histórico de esta primera etapa de misión, la evangelización se planteaba como un traslado acrítico de la doctrina y moral católicas por parte del misionero hacia los indígenas. Un ejemplo es que, en una parte de la narración de Cuesta en la que se trata el infructuoso intento de eliminar la poligamia entre los nativos, se dice: “El aguaruna tiene un cerebro bien duro y para él no valen razones una vez que se han empeñado en una cosa. Solo Dios nuestro Señor puede doblegar sus rudos entendimientos”.²⁵ En esta época, era impensable entender el proceso misionero desde una óptica compleja e integral que incluyese las ciencias sociales en el análisis teológico-pastoral. Un ejercicio de reflexión como ese llegaría tiempo después.

Por otro lado, cabe recordar que el Estado pudo adquirir presencia en la región gracias al vínculo que tenía con la Compañía de Jesús, otras órdenes religiosas, militares, diferentes iglesias cristianas y colonos. En el caso de la Iglesia católica, esta alianza fue central para legitimar su presencia misionera en el área y, para los jesuitas, era incuestionable en su reflexión misiológica, al menos en un primer momento.

Además de las comunidades originarias y los misioneros católicos, otras entidades que ocupaban el espacio eran la Iglesia nazarena, el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), desde 1946, y las bases militares. Como se verá en el siguiente apartado, la presencia de estos actores y la llegada de colonos transformaron radicalmente a los grupos autóctonos y su relación con el entorno. Algunos de los cambios más importantes se dieron en su forma de asentamiento y de liderazgo. A causa de los nuevos puestos misioneros y de la implantación de escuelas dirigidas por maestros nativos bajo la coordinación de los jesuitas y de miembros del ILV, se organizaron nuevos centros poblados que constituyeron la base para la

24 Sobre los modelos misiológicos del periodo preconiliar, consultar Francis Anekwe Oborji, “Catholic Misiology 1910-2010: Origins and Perspectives” en *A Century of Catholic Mission. Roman Catholic Missiology 1910 to the Present*, ed. Stephen B. Bevans (Edinburgo: Regnum Books International, 2013), 133-146.

25 Citado en Guallart, *Historia del Vicariato*, 90.

formación de las comunidades indígenas (un tipo de organización que sustituyó la de clanes). De la misma manera, las formas de liderazgo de esta población se vieron tan trastocadas que dieron origen a un modelo de líder político capaz de mediar entre los diferentes mundos culturales presentes en el Alto Marañón.²⁶

La misión en evaluación: politización y cambios en el mundo indígena (1960-1980)

Los misioneros jesuitas, con ayuda de religiosas y laicos, promovieron la fundación de escuelas para la población local y las comunidades indígenas. Asimismo, impulsaron la creación de organizaciones dedicadas a apoyar la gestión adecuada de los ingresos de los grupos autóctonos, su acceso al comercio exterior y la defensa de sus derechos socioeconómicos. Como se verá en este apartado, las nuevas prioridades de la misión se dieron en el contexto de un progresivo descubrimiento del “otro”, al que no solo se quería integrar a la Iglesia y al Estado peruano, sino también conocer y comprender.

Antes de la década de los sesenta, los jesuitas se habían preocupado por promover un comercio justo para los nativos; sin embargo, lo hacían en un marco de establecimiento de relaciones verticales y paternalistas con ellos. Los consideraban individuos dependientes y subalternos aunque contaran con educación.²⁷ Este punto de vista comenzó a replantearse con el arribo de misioneros más jóvenes a finales de los sesenta, y durante las décadas de los setenta y ochenta. Los recién llegados buscaron reformular la relación con los aguarunas y huambisas mediante la realización de estudios antropológicos y etnográficos, la comprensión de su mundo religioso, y la acción evangelizadora con compromiso social influenciada por la teología de la liberación.²⁸

El nuevo enfoque de los misioneros desembocó en una identificación cada vez mayor con las reivindicaciones sociopolíticas y culturales de los nativos. Este proceso de entendimiento y empatía se inició, en gran medida, con la apertura en la propia Compañía de Jesús hacia la opción por los pobres, promovida por el Concilio Vaticano II y su recepción en América Latina. Muchos jesuitas

26 Romio, “Entre discurso político”, 143.

27 Silvia Romio, “«Suivre le chemin». La construction de l’identité politique des Awajún d’Amazonie péruvienne (1920-1980)” (tesis doctoral, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2017), 200-201.

28 *Ibid.*, 202. Romio destaca entre los recién llegados las trayectorias misioneras de Juan María Guallart, Manuel García-Rendueles y Carlos Diharce, que lograron transformar profundamente los términos de la relación entre misioneros e indígenas.

consideraban que la misión no se restringía a la catequización y la *plantatio ecclesiae*, sino que se debía incluir la promoción del desarrollo indígena. En este contexto, los aguarunas y huambisas —los nombres castellanizados utilizados para referir las dos principales comunidades autóctonas del territorio—, pasaron a ser awajún y wampis como una manera de reivindicar y retomar de manera más fiel las autodenominaciones de dichos grupos. Este cambio coincidió con la conversión de la prefectura en vicariato apostólico, hecho que tuvo lugar en junio de 1971 por decisión de Pablo VI. El primer obispo vicario del territorio fue monseñor Antonio de Hornedo Correa.

Entre la década de 1960 y 1970, los misioneros iniciaron experiencias de cooperación para el desarrollo económico de las comunidades nativas. En este marco, vieron la luz obras como la Cooperativa Aguaruna del Jebe (CAJ) —posteriormente llamada Servicio de Ayuda y Promoción Aguaruna (SAYPA)— y un aserradero. Estas buscaron combatir el sistema de patrones que había caracterizado la inserción de awajunes y wampis en el sistema comercial amazónico, y que se encontraba en funcionamiento cuando los jesuitas llegaron a la zona. Los denominados patrones o *regatones* eran mayoritariamente colonos de ciudades grandes, como Iquitos y Yurimaguas. Tenían el monopolio del comercio fluvial y solo accedían a comprar productos a los indígenas si estos les compraban también mercancías, que solían ser innecesarias. De esta manera, se generaba un sistema injusto en perjuicio de los nativos, pues les ocasionaba una deuda impagable que, además, se incrementaba según el criterio de los patrones.

La Cooperativa Aguaruna del Jebe (CAJ) fue organizada a inicios de 1960 bajo la dirección del jesuita Gonzalo Puerta. Estaba inspirada en una cooperativa de corta duración iniciada por el ILV en los cincuenta.²⁹ Su modo de proceder consistía en la entrega de caucho, madera, oro y pieles de animales al misionero para que él —acompañado por un grupo de nativos— pudiera venderlos en Iquitos y Yurimaguas a un mejor precio para los indígenas. La CAJ funcionó con varios aciertos y logró cierta estabilidad durante la década en beneficio de la población autóctona. Incluso, se logró articular con otra cooperativa organizada por los agustinos en el barrio de Belén, en Iquitos.³⁰

De igual manera, en la década de 1960, tuvo lugar un proceso de transformación territorial y sociopolítica para la zona del Alto Marañón. Durante el primer gobierno de Fernando Belaúnde (1963-1968), se promovió la colonización militar

29 Guallart, *Historia del Vicariato*, 160-161.

30 *Ibid.*, 161.

de la región, para lo cual se estableció un convenio entre el Instituto de Reforma y Promoción Agraria (IRPA) y el Ejército. Como primer resultado, en 1967, se fundó el centro de colonización de Nueva Nazaret y le fueron concedidas dos millones de hectáreas pertenecientes a terrenos tradicionalmente awajún. Pronto, otras agencias e instituciones, privadas y públicas, reclamaron tener acceso a las tierras amazónicas.³¹

En 1971, dado el nuevo marco de las reformas del Gobierno militar y de la llegada de voluntarios españoles del grupo Desarrollo del Alto Marañón (DAM), se sustituyó el nombre Cooperativa Aguaruna del Jebe con el de Servicio de Ayuda y Promoción Aguaruna (SAYPA).

El vínculo de la Compañía con el DAM constituye un episodio complicado y difícil en la historia de la misión y de la relación con las comunidades indígenas. Con la invitación del entonces jesuita Javier Vallado, el grupo de voluntarios españoles se instaló en la zona del Cenepa para asistir los proyectos de desarrollo para la población autóctona. No obstante, surgieron desavenencias y malentendidos entre ellos y los religiosos, que desembocaron en una radical ruptura de su vínculo. Esta se hizo explícita con la organización de una revuelta en contra de la autoridad jesuita en la zona. El levantamiento contó con la participación de un número importante de indígenas y supuso la finalización de toda relación con ellos. Incluso, un grupo de awajún, con apoyo del DAM, expulsó a los hijos de san Ignacio de la zona del Cenepa y les prohibió la entrada hasta mediados de los ochenta.³²

Después del conflicto, el DAM organizó en la comunidad de Mamayaque una empresa denominada La Central, la cual contaba con el involucramiento de los indígenas. El objetivo del proyecto era empoderarlos en el ejercicio de su propio bienestar y en la búsqueda de autosostenimiento económico. Por ello, estaba acompañado de un intenso proceso de formación política, jurídica y comercial dirigido a los nativos, quienes, en gran medida, provenían de sectores escolarizados.³³ La presencia del grupo de desarrollo se extendió hasta 1979, por lo que las tensiones que tenía con la misión y algunos miembros de las comunidades indígenas se mantuvieron por un periodo largo.

31 Guallart, *La tierra de los cinco ríos*, 77.

32 Romio, “«Suivre le chemin»”, 239-240. El líder del DAM fue el abogado español Pedro García Hierro, conocido como “Perico”. En un homenaje póstumo, se recopilaron testimonios de la experiencia del grupo DAM. Consultar: Alberto Chirif, ed., *Querido Perico. Pedro García Hierro, defensor de los derechos de los pueblos indígenas* (Lima: IWGIA, 2015), 155-259.

33 Romio, “«Suivre le chemin»”, 240, 263

Mucho del desencuentro se debió a la manera de concebir la misión y la relación con los indígenas. En este ámbito, como se mencionó anteriormente, los jesuitas ya se encontraban en proceso de cambio gracias a la llegada de nuevos misioneros. Sin embargo, la transformación era paulatina y el aún arraigado modelo misiológico de relaciones asimétricas y de expansión eclesial colisionó raudamente con el joven entusiasmo de los voluntarios españoles, quienes buscaban empoderar a los nativos de la zona del Cenepa mediante la transferencia de las organizaciones y cooperativas a las comunidades. A pesar de las tensiones, con diversos ritmos y formas, tanto el SAYPA como La Central consiguieron el progresivo surgimiento de liderazgos indígenas, y lograron “hacer saltar en pedazos la argolla de explotación que comerciantes y patrones habían impuesto a los aguarunas y huambisas”.³⁴

Otra de las obras jesuitas que tenían el objetivo de mejorar la economía de los indígenas fue la instalación de un aserradero. Luis María Uriarte, SJ, graduado en teología en Estados Unidos, gestionó una donación para hacerla posible en 1970. Con la maquinaria adquirida, los indígenas podían insertar la madera talada en el mercado sin que el aserrado les generara algún costo. En 1994, como signo de los nuevos tiempos de la misión, el proyecto pasó a manos del municipio de Santa María de Nieva, que en ese momento estaba a cargo de la comunidad awajún.³⁵

El ascenso del Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas terminó con darle una figura jurídica a la nueva forma de organización comunal indígena en la región del vicariato.³⁶ La Ley de Comunidades Nativas y de Promoción Agropecuaria de las Regiones de la Selva y Ceja de Selva —promulgada el 18 de julio de 1974 y promovida por el general Juan Velasco Alvarado—reconocía a los miembros de las comunidades autóctonas como ciudadanos peruanos de pleno derecho y les daba la posibilidad de legitimar su posesión del espacio mediante la propiedad de la tierra en comunidades. Era indudablemente un primer paso en el reconocimiento del territorio awajún-wampis, pero la ley se mantuvo en el paradigma colonizador, y de desarrollo mediante la explotación y la extensión poblacional sobre la zona selvática. No había indicios de comprensión ni de valoración de la dinámica cultural indígena sobre el uso de la tierra, ni de los cambios culturales y socioeconómicos sufridos por los pueblos originarios.

A pesar de la poca empatía del Estado hacia los indígenas, la politización del régimen facilitó la forja del Consejo Aguaruna Huambisa (CAH), fundado en

34 Guallart, *Historia del Vicariato*, 162.

35 *Ibid.*, 163.

36 Guallart, *La tierra de los cinco ríos*, 78.

Napuruka el 25 de mayo de 1977, luego de la convocatoria realizada por el líder Evaristo Nugkuag Ikanan. Sus objetivos eran la recuperación del poder étnico en las esferas políticas, educativas, sanitarias y económicas, y convertir al nativo en agente de su propio desarrollo. Inicialmente, reunía a los representantes awajún y wampis de los ríos Cenepa, Nieva, Marañón y Santiago. Unos meses después, se sumaron las comunidades del río Chiriaco.³⁷ El CAH surgió con el importante apoyo de los voluntarios del DAM, principalmente de Pedro García Hierro, abogado español, que se convirtió en su asesor durante los primeros años.³⁸ En 1980, el CAH obtuvo personería jurídica.³⁹

En Perú, la década de 1980 se abrió con el problema fronterizo con Ecuador. Este provocó una nueva avalancha colonizadora, expresada en el apoyo a empresas privadas y en la construcción de caminos para conectar la región. Con ella, se facilitó la migración campesina de las zonas de serranías de Piura y Cajamarca hacia el territorio del Alto Marañón. Hacia finales de los ochenta, había casi 5 000 colonos asentados en distintos centros urbanos, como Chiriaco, Imacita y Santa María de Nieva, y en pequeños caseríos desplegados en los márgenes de la carretera.⁴⁰

El proyecto colonizador favoreció la expansión del Estado y del flujo colono a través de la implementación de infraestructura para la región por parte de los diversos gobiernos.⁴¹ El Estado no tenía mucha claridad sobre el modelo de colonización y propiedad del territorio que quería imponer, por lo cual se produjo un choque con las comunidades indígenas en el área colonizada. La situación provocó el aislamiento de los nativos y, en algunos casos, que retomaran una vida semiurbana con crecientes dificultades socioeconómicas. Asimismo, se generaron situaciones de mayor marginación y violencia, la desestructuración del modo de vida tradicional awajún y wampis, y la consecuente pérdida de su cultura.

El abandono del sistema de asentamiento de los awajún y wampis en el Alto Marañón ha sido uno de los grandes problemas introducidos por la presencia colona, estatal y, también, de la Iglesia católica y de las comunidades protestantes. Este radical proceso se puede rastrear hasta las tres últimas generaciones.

37 Romio, "Entre discurso político", 148.

38 Shapiom Noningo, "Homenaje al Dr. Perico", en *Querido Perico. Pedro García Hierro, defensor de los derechos de los pueblos indígenas*, ed. Alberto Chirif (Lima: IWGIA, 2015), 111; Angela y Kätthe Meentzen, "Recordando a Pedro García", en Alberto Chirif, ed. *Querido Perico*, 133.

39 Guallart, *La tierra de los cinco ríos*, 80.

40 *Ibíd.*, 78.

41 *Ibíd.*, 88.

Leonardo Ujukam —trabajador del SAIPE que se identifica como miembro awajún—, menciona que su abuelo y sus contemporáneos se movilizaban por diversos espacios de la selva:

Entonces, ahí vivían, cortaban árboles, cocinaban, hacían su chacra. Por ahí había bastantes animales, pues cazaban, pescaban. Y, cuando se extinguía ese lugar donde ellos andaban, ya no hay. “Pasemos a otro lugar” y se iban por ahí. Encontraban otro lugar, hay animal, “vamos ahí”.⁴²

Esta manera de existir, asociada fuertemente a la naturaleza, a su valoración y a una concepción de la vida distinta en muchos términos al paradigma occidental-cristiano, fue abruptamente impactada por la presencia de agentes externos. Se mantuvo “hasta que apareció la Iglesia católica, más que todo. Nos influyó bastante”, comenta Ujukam.⁴³

La influencia de los agentes externos se ha manifestado, incluso, en los cambios del lenguaje. Por ejemplo, la palabra *apu*, que en quechua significa montaña sagrada, se utiliza hoy entre los awajún como sinónimo de dirigente.⁴⁴ Además, la figura misma de jefe de comunidad constituye una novedad introducida por el concepto mismo de comunidad, forma de organización que sustituyó la tradicional de clanes.⁴⁵

En resumen, desde la década de 1960, el proceso de radical transformación y desestructuración del mundo awajún y wampis se puede atribuir a cuatro actores: la Iglesia católica, representada fundamentalmente por la Compañía de Jesús; las iglesias evangélicas y pentecostales, especialmente la Iglesia del Nazareno; el Estado; y los colonos. No obstante, junto al impacto en el estilo y cultura indígenas, se produjo un rápido proceso de cambios en su liderazgo político y en su capacidad de negociar con los nuevos agentes externos.

42 Rolando Iberico, “Entrevista a Leonardo Ujukan” (Santa María de Nieva, Amazonas, 8 de abril de 2018).

43 *Ibíd.*

44 *Ibíd.*

45 En la cultura awajún, la organización tradicional era a partir de clanes que tenían sus respectivos jefes. Hoy, las comunidades reúnen diversos clanes que eligen un jefe que los represente a todos. Este jefe de comunidad o *apu* representa y gestiona la comunidad frente a las organizaciones indígenas, y las instituciones privadas y públicas. Información proporcionada por Mimi Cuq, exdirectora del SAIPE.

Otro suceso relevante del periodo fue el conflicto con el DAM, que constituyó un “capítulo antipático” y un “daño irreparable para la Misión”, en palabras del jesuita Guallart.⁴⁶ Asimismo, en los años comprendidos en este apartado, se redefinió la presencia de la Iglesia en el Alto Marañón, lo cual abrió nuevas posibilidades de tener un encuentro fructífero con las comunidades autóctonas de la región. En gran medida, este cambio estuvo influenciado por el Concilio Vaticano II y las conferencias episcopales latinoamericanas. La misión se ha ido descubriendo como un servicio para la realización de la vida plena de los indígenas awajún y wampis. Esto no ha ocurrido sin dificultades, pues, en la Amazonía, es una labor que se ha hecho desde una posición de debilidad y de ausencia de poder simbólico y real. En dicho territorio, la Iglesia es una institución nueva si se hace una comparación con su presencia centenaria en la costa y la sierra peruanas.

Alianza entre la Iglesia católica y las comunidades indígenas contra el narcotráfico: el SAIPE como respuesta indígena-ecclesial (1990-1994)

Los años de violencia política estuvieron marcados por la presencia activa del Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) en las zonas de selva del país a partir de 1987. Este comenzó a abrir frente en el departamento de San Martín a través de una campaña contra el Gobierno que se valía, en parte, de la difusión publicitaria.⁴⁷ Los años siguientes, hasta el inicio de la nueva década, se caracterizaron por un incremento de la violencia emerretista, que tocó el departamento de Amazonas y la zona amazónica de Cajamarca. Entre abril y julio de 1992, por ejemplo, se atentó contra puestos policiales en diversos distritos de dichos territorios, como Bellavista, Jaén y el poblado de Chamaya.⁴⁸ Aunada a este escenario, la introducción del cultivo de coca para el narcotráfico generó una situación en extremo problemática para la región.

Tras el fracaso del SAYPA y de otras iniciativas para el desarrollo local, así como el conflicto con el DAM, el Vicariato y los jesuitas habían optado por concentrar sus esfuerzos en el sector educativo. No obstante, el nuevo contexto generaba mucha inquietud entre los misioneros de la Compañía y las comunidades indígenas. El mayor temor para las últimas era perder el control del territorio. Por

46 Guallart, *Historia del Vicariato*, 206, 208.

47 Comisión de la Verdad y Reconciliación, *Informe final*, tomo 1 (Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2003), 69.

48 Comisión de la Verdad y Reconciliación, *Informe final*, tomo 2 (Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2003), 418.

ello, el Consejo Aguaruna Huambisa, liderado entonces por Santiago Manuin Valera, solicitó a las autoridades eclesiales del vicariato la posibilidad de plantear una respuesta contra la presencia de cultivos de coca. La petición daba cuenta, como afirma Evaristo Odar, SJ,⁴⁹ de una relación de confianza entre los hijos de san Ignacio, y las comunidades awajún y wampis. Esta se había forjado en los colegios, especialmente en Yamakai-Entsa, en el cual se han formado algunos de los líderes, *apus*, de las comunidades.⁵⁰

El entonces obispo, monseñor José María Izuzquiza, veía con preocupación tanto el ascenso del MRTA —que incursionó en Jaén en varias ocasiones durante 1992—⁵¹ como la presencia de cultivos de coca en la región, y atendió la solicitud del CAH. Sobre este escenario, Santiago Manuin recordaba lo siguiente:

Conversamos con el obispo, y el obispo aprueba la petición del Consejo y manda un agrónomo, que es Javier Arellano. Javier Arellano viene, visita el Consejo Aguaruna Huambisa, visita la zona Santiago, Cenepa, Chiriaco, Nieva, Marañón. Todos los cinco ríos que nosotros agrupamos.⁵²

Bajo el liderazgo de Manuin, el CAH y los jesuitas —particularmente el mencionado español Javier Arellano Yanguas (entonces *maestrillo* e ingeniero agrónomo) y el padre Carlos Diharce— prepararon el plan para afrontar la situación. Este, llamado Desarrollo vs. Coca en el Alto Marañón, dio pie a la formación del Servicio Agropecuario para la Investigación y Promoción Económica (SAIPE).

Dicho plan fue redactado en setiembre de 1994. Se iniciaba con la frase “*Ii nugke... iina matsantiji*”, es decir, “Esta es nuestra tierra... el lugar donde vivimos”. Su objetivo era “frenar el avance de la coca en la zona del Alto Marañón” a través del mejoramiento de la productividad agropecuaria y su articulación con el mercado; la promoción de la calidad de vida de los pobladores nativos desde los niveles nutricionales y sanitarios hasta la identidad cultural y organizativa

49 Evaristo Odar es miembro de la comunidad jesuita de Nieva.

50 Juan Miguel Espinoza y Rolando Iberico, “Entrevista a Evaristo Odar” (Santa María de Nieva, Amazonas, 12 de abril de 2018).

51 Comisión de la Verdad y Reconciliación, “Anexo 4”, *Informe final*, tomo 9 (Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2003).

52 Rolando Iberico, “Entrevista a Santiago Manuin Valera” (Santa María de Nieva, Amazonas, 9 de abril de 2018). Lamentablemente, Manuin falleció el 1 de julio de 2020 debido a complicaciones asociadas a la COVID-19.

del pueblo; y la defensa del ecosistema del bosque tropical para garantizar la supervivencia de la cultura awajún y wampis.⁵³

Una de las constataciones del documento da cuenta del “fuerte control social” de la región por parte de las ciento ochenta comunidades indígenas. Se dice: “Hace que hasta el momento el narcotráfico y el terrorismo hayan podido ser ahuyentados de la inmensa mayoría del territorio”.⁵⁴ En este proceso, la labor de los dirigentes de los grupos originarios fue clave para promover entre la población nativa una actitud de rechazo contra esos amenazantes actores externos. El proyecto, en este panorama, se insertó como una iniciativa para crear alternativas que hicieran sostenible la postura del CAH.⁵⁵

El plan, redactado por Javier Arellano, fue presentado a la agencia de cooperación alemana de la que se obtuvo financiamiento.⁵⁶ Entre octubre de 1991 y agosto de 1993, se encargó a este jesuita la puesta en marcha del proyecto y la instauración del SAIPE, por lo que él sentó las bases administrativas y logísticas, proyectó las actividades y armó el equipo de trabajo. Este estuvo formado, al comienzo, por Rocío Vidalón, Félix Montenegro, Manuel Ruiz y el líder awajún Eduardo Ismiño. Un tiempo después, se sumaron el voluntario español Iñigo Maneiro y la voluntaria francesa Mimi Cuq, quien ocupó años más tarde el cargo de directora.

La entidad que emergió del proyecto se llamó SAIPE para retomar la denominación de la antigua cooperativa comercial de la misión, llamada SAYPA o SAYPE. Asimismo, se recuperó su antiguo edificio, ubicado al otro lado del río Nieva, frente al puesto misionero del mismo nombre. De acuerdo con Arellano, la nueva institución implicó salir de una inercia histórica en los temas de desarrollo socioeconómico producida tras el episodio del DAM.⁵⁷ Del refugio en el tema educativo, la misión volvió a atender nuevas demandas, pero con una actitud de escucha más atenta y pausada de la dirigencia indígena.

Además de Arellano, el otro gran promotor jesuita del SAIPE fue Carlos Diharce, quien se había formado en la Universidad Católica de Lovaina tras la experiencia del Concilio Vaticano II y el Mayo del 68. Llegó en 1972 al Cenepa

53 SAIPE, “Desarrollo vs. Coca en el Alto Marañón. Proyecto de factibilidad” (Santa María de Nieva, 1994), II.

54 *Ibid.*, 12.

55 *Ibid.*

56 Rolando Iberico, “Entrevista a Javier Arellano Yanguas” (Skype Lovaina-Bilbao, 15 de junio de 2020).

57 *Ibid.*

a trabajar temas de espiritualidad y, desde 1980, se involucró en el trabajo desde el Centro Tunaants, donde ha buscado integrar la espiritualidad cristiana con la indígena.⁵⁸ Según recuerda, la idea del SAIPE nació como una manera de incorporar el conocimiento de las propias comunidades en el uso de la tierra y en el fortalecimiento de la identidad indígena. Diharce y Manuin, por el trabajo pastoral de la Compañía, se conocían desde varios años antes de la fundación de la nueva institución.

En la primera etapa de ejecución del plan, el SAIPE, aunque contaba con un pequeño equipo de profesionales y técnicos que le daban sustento, no era una institución oficial porque aún no contaba con un registro público. Por ello, al comienzo, el principal valedor del proyecto Desarrollo vs. Coca en el Alto Marañón era el Vicariato, representante de la Iglesia católica en la región, que afirmaba poder “aportar a la tarea personas, la experiencia adquirida durante años de presencia, la infraestructura de la que dispone, y ofrecer una estabilidad institucional que garantice que un proyecto de desarrollo sea promovido y, sobre todo, acompañado durante su ejecución”.⁵⁹

Si bien se obtuvo la aprobación del CAH para la puesta en marcha del plan, Javier Arellano cuenta que hubo resistencias a la colaboración con el Vicariato por parte de algunos líderes indígenas. Estas se debían, en gran parte, al mencionado conflicto con el DAM. Algunos dirigentes de las comunidades autóctonas pensaban que la nueva institución podría acaparar las funciones de defensa y protección del territorio, así como la formación de liderazgos y luchas que debían permanecer en manos de las organizaciones indígenas.⁶⁰ Esta desconfianza inicial se abordó desde la concepción del SAIPE como una institución al servicio de los pueblos awajún y wampis. En esta labor, el papel de Diharce y los nuevos misioneros fue importante, pues tenían una comprensión distinta de la misión y del papel de la Iglesia en la región.

Cabe mencionar que también algunos jesuitas se mostraron desconfiados del SAIPE, como el emblemático Manuel García-Rendueles, quien se había establecido en la región del río Santiago y era “escéptico de cualquier tipo de proyecto de cambio cultural, [pues] todo tenía que nacer desde adentro”.⁶¹

58 Juan Miguel Espinoza y Rolando Iberico, “Entrevista a Carlos Diharce” (Santa María de Nieva, Amazonas, 10 de abril de 2018).

59 SAIPE, “Desarrollo vs. Coca en el Alto Marañón”, 11.

60 Rolando Iberico, “Entrevista a Mimi Cuq” (Skype, Lovaina-Lima, 5 de junio de 2020).

61 Rolando Iberico, “Entrevista a Javier Arellano Yanguas”; Rolando Iberico, “Entrevista a Mimi Cuq”.

Asimismo, pensaba que la nueva institución pondría más peso al trabajo a favor de los indígenas y que podría realizarse dicho trabajo desde el propio Vicariato.⁶²

A pesar de la opinión de García-Rendueles, los años han mostrado que el SAIPE, al no depender completamente del Vicariato, ha gozado de un estatus de mayor legitimidad en la región y se ha liberado del estigma del conflicto ocurrido entre el DAM y dicha autoridad eclesial. Cabe reiterar, entonces, que el SAIPE nació como una suerte de alianza entre el Consejo Aguaruna Huambisa y el Vicariato para canalizar los proyectos indígenas dentro de un marco institucional más estable en el entorno externo a la región, como el que otorga la Iglesia católica. No obstante, se trataba de una alianza “bajo vigilancia y precaria”, que dependía de los resultados, como reconoce Arellano.⁶³

Como se mencionó anteriormente, dicha alianza fue una respuesta ante la instalación de cultivos de coca, que amenazaba tanto la vida social y ecológica de la región como el control del territorio por parte de los indígenas. En este sentido, Santiago Manuin describió los primeros pasos para la conformación del SAIPE como un proceso de maduración dentro de la dirigencia del CAH,⁶⁴ que consideraba que cada awajún y wampis “debe tener terreno propio, debe tener chacra, debe tener mujer, debe tener educación para sus hijos. Debe tener, tiene que criar animales para que puedan comer”.⁶⁵ Por ello, la coordinación con el consejo ha sido crucial en el delineamiento de las obras del SAIPE en la región.

Entre las primeras acciones del SAIPE coordinadas con el CAH, estuvo la elaboración de propuestas para reconvertir los cultivos de coca en otros alternativos, y conservar y cuidar los bosques. Esta labor fue reforzada por Arellano, pues era un especialista en el área agropecuaria. Cabe mencionar que el tema constituyó una preocupación de largo aliento. Todavía en 1997, afirmaba Guallart:

Existe el peligro inminente de la introducción de esos cultivos [de coca] por la creación de nuevas necesidades entre los nativos con los nuevos contactos culturales y una disminución de sus posibilidades para mantener siquiera el mínimo nivel de vida que tenían antes.⁶⁶

62 Rolando Iberico, “Entrevista a Mimi Cuq”.

63 Rolando Iberico, “Entrevista a Javier Arellano Yanguas”.

64 Al final de su periodo en el CAH, Manuin se incorporó al SAIPE para reforzar el área educativa y de formación de líderes awajún y wampis de la institución, en la que ejerció como asesor durante varios años. Este vínculo fue fundamental para la legitimidad del SAIPE en la región. Rolando Iberico, “Entrevista a Santiago Manuin Valera”.

65 Rolando Iberico, “Entrevista a Santiago Manuin Valera”.

66 Guallart, *Historia del Vicariato*, 273.

En relación con lo anterior, el proyecto reforzó los cultivos tradicionales, como el plátano, el cacao y el maní, e introdujo los de frutos tropicales para no alterar el ecosistema, como la carambola, el arazá, el camu camu y el pijuayo. Uno de los lugares de experimentación fue la parcela Pampa Hermosa, a la otra orilla de Santa María de Nieva, que permitió ver las posibilidades reales de promover y mejorar estas plantaciones. Dicho espacio ha sido crucial en el desarrollo e implementación de sembradíos para la región y en la capacitación técnica para el manejo adecuado de productos agropecuarios. Para la enseñanza de estos temas, se elaboraron folletos basados en el método de educación popular, que incluía el uso de las lenguas indígenas.⁶⁷

El esfuerzo del equipo del SAIPE obtuvo algunos resultados interesantes, como se menciona en el “Informe final”, pues se determinó qué técnicas tradicionales de cultivo no eran suficientes para especies como el cacao y otras recién introducidas. De igual manera, se aprendió sobre la riqueza forestal y se consideró que debía continuar como posibilidad para explorar.⁶⁸

Por otro lado, el SAIPE inició el trabajo con las instituciones indígenas cuya prioridad era el programa de titulación y ampliación territorial como medio para garantizar la unidad del territorio awajún-wampis. Asimismo, se crearon iniciativas para la conservación de la cultura indígena, y para el fortalecimiento de las organizaciones de las comunidades autóctonas del Alto Marañón a través de su empoderamiento.⁶⁹

En la “Memoria” del plan, se dio cuenta de una duración de dos años y tres áreas de acción: producción, comercio y capacitación. El área de producción estaba dividida en dos partes: “agricultura y agroforestería” y “pecuaria”, que estaba subdividida en avicultura, ranicultura y apicultura.⁷⁰ En este ámbito, 237 familias se beneficiaron de manera directa y 602 de manera indirecta. 136 de ellas fueron asistidas en agricultura y agroforestería, 35 en avicultura, 10 en ranicultura y 56 en apicultura. En el área de comercialización, se promovió la capacitación empresarial, mientras que el área de capacitación se orientó a la formación institucional y en mecánica para fortalecer las organizaciones indígenas.⁷¹

67 SAIPE, “Informe final. Desarrollo vs. Coca en el Alto Marañón”, (Santa María de Nieva, 1996), I-II.

68 *Ibid.*, 1.

69 Juan Miguel Espinoza y Rolando Iberico, “Entrevista a Evaristo Odar”.

70 SAIPE, “Memoria. Desarrollo vs. Coca en el Alto Marañón” (Santa María de Nieva, 1994), 1.

71 *Ibid.*, 1-2.

El SAIPE enlazó al equipo con instituciones gubernamentales, como la Municipalidad de Nieva y el entonces Ministerio de la Presidencia, y con organizaciones como el Instituto Interamericano para la Cooperación Agrícola y la Feria Agropecuaria de San Juan.⁷² Por ello, la experiencia de intervención permitió tener un mayor conocimiento del territorio, las costumbres y la manera de interactuar con las comunidades indígenas. Estos saberes adquiridos enriquecieron el proceso de profundizar en los conceptos de desarrollo e interculturalidad, vitales en el contexto actual.

El conflicto con Ecuador y el fortalecimiento del Estado: SAIPE y el desarrollo productivo, cultural y educativo (1995-2009)

La guerra del Cenepa, que ocurrió entre enero y febrero de 1995, afectó el territorio indígena y la zona de misión. Alrededor de 65 awajún combatieron como parte del ejército peruano, que los involucró por ser conocedores del espacio. En palabras del excombatiente Luis Wajajai, eran “los ojos del Ejército Peruano”, por lo que se encontraban en el frente de combate en el proceso de reconocimiento del territorio.⁷³

Tras la guerra y con los acuerdos de paz de Brasilia de 1998, se inició un intenso proyecto de desarrollo llamado Plan Binacional de Desarrollo de la Región Fronteriza Perú-Ecuador, cuya ejecución ha durado hasta el presente. En el caso del Perú, este se considera “un mecanismo articulador y promotor del desarrollo de la región fronteriza; como tal, convoca al sector público (Gobierno Nacional, gobiernos regionales y gobiernos locales), a la cooperación internacional y a las comunidades locales”.⁷⁴

El Plan Binacional, además de promover la labor del SAIPE, permitió la entrada en la región de nuevas instituciones y ONG —nacionales e internacionales— con agendas de desarrollo local y regional, y con capacidad de financiar proyectos sociales, económicos y productivos. Algunas de ellas son la Cooperative for Assistance and Relief Everywhere (CARE) Perú, UNICEF, el Instituto Peruano de Educación en Derechos Humanos y la Paz (IPEDEHP),

72 SAIPE, “Informe final. Desarrollo vs. Coca en el Alto Marañón”, 67.

73 Miguel de la Cruz, “Excombatientes Awajún de la guerra del Cenepa le declaran la guerra a pobreza”, *La República*, 2 de diciembre de 2011, <https://larepublica.pe/archivo/594587-excombatientes-awajun-de-la-guerra-del-cenepa-le-declaran-la-guerra-a-pobreza/>

74 “¿Qué es el Plan Binacional?”, Plan Binacional de Desarrollo de la Región Fronteriza Perú-Ecuador, <https://planbinacional.org.pe/que-es-el-plan-binacional/>

Conservación Internacional, etc., presentes en la Amazonía peruana luego del conflicto. El trabajo del SAIPE y de estas entidades se ha valido del involucramiento de las comunidades indígenas en los programas creados por ellos.

Uno de los proyectos claves de este periodo fue el de Producción, Tierra y Cultura: Amazonía 2000, iniciado en 1997. Si bien no dependía directamente del Plan Binacional, sí se insertaba en la lógica de desarrollo productivo y comercial, y de promoción de la identidad indígena. Planteaba cuatro objetivos: mejorar la situación alimenticia de las familias nativas, disminuir la presión humana sobre el medio ambiente, apoyar la articulación social y económica de la zona, y defender el territorio étnico.⁷⁵ Para ello, se dividió en seis programas dedicados a abordar las diversas problemáticas recogidas por las mismas organizaciones indígenas. Estos eran Titulación, Pecuario, Transformaciones y Comercialización, Capacitaciones, Agroforestal, y Liderazgo y Fortalecimiento de la Estructura Social.

El programa de titulaciones tenía el objetivo “de asegurar legalmente las tierras que desde siglos pertenecen al pueblo aguaruna y huambisa”, y era el resultado de una coordinación entre el SAIPE y las organizaciones y federaciones indígenas del Alto Marañón.⁷⁶ En el año 1998, se titularon veintiocho comunidades en las áreas de Nieva, Domingusa, Chiriaco, Marañón, Cenepa, Comaina, Tuyankuwas y Santiago con un total de 213 479,83 hectáreas reconocidas de pleno derecho como territorio awajún y wampis.⁷⁷ En el año 1999, se sumaron otras veinticuatro comunidades y el área de Numpatkaim con un total de 112 653,350 hectáreas.⁷⁸ Con el programa de titulación, se alcanzaron dos de los objetivos que el SAIPE se había planteado: fortalecer los liderazgos comunitarios y fortalecer la identificación con el territorio, uno de los ejes claves de la identidad indígena.

El programa pecuario se apoyaba en la experiencia previa de introducir la crianza de animales menores en algunas familias nativas. Se trabajó en dos niveles: intensivo, en el que se buscaba fortalecer la labor de quienes ya se dedicaban a esta actividad, y extensivo, en el que se incorporaba a nuevas familias en el oficio. El proyecto proponía la creación de piscigranjas y criaderos de añujes, y el desarrollo de la apicultura, avicultura y ranicultura.⁷⁹ El SAIPE colaboró

75 SAIPE, “Análisis del Proyecto *Producción, tierra y cultura. Amazonía 2000*” (Santa María de Nieva, 1999), 3. El proyecto contó con el financiamiento de las agencias de Secours Catholique, AECI, Futuro Solidario, Manos Unidas, Gobierno de Navarra, La Caixa, AIETI y ALBOAN.

76 *Ibid.*, 4.

77 *Ibid.*, 5.

78 *Ibid.*, 6.

79 *Ibid.*, 8.

mediante acuerdos: la institución aportaba los materiales básicos para las granjas, los cursos de capacitación y la supervisión de campo; las familias, por su parte, se comprometían a instalar las granjas haciendo uso de recursos locales, y a asistir a las capacitaciones y supervisiones. En 1999, doscientas doce de ellas se beneficiaron en ambos niveles. Los miembros del equipo del SAIPE afirmaban que “[los criaderos] están suponiendo una importante mejora alimenticia y una ayuda en los ingresos familiares”.⁸⁰

El programa de transformación y comercialización era el más complejo de los planteados debido a las dificultades de transporte y de infraestructura en el área. Estaba articulado con el agroforestal, pues se proponía la conversión de algunos cultivos, como la carambola y el pijuayo, en productos manufacturados a través de una pequeña planta de producción. Entre 1996 y 1999, se beneficiaron ochenta familias;⁸¹ sin embargo, quedaba pendiente una adecuada coordinación con los agentes del Estado que permitiese una inversión en instalaciones adecuadas.

El programa de capacitación estaba al servicio de los programas anteriores y lo interesante de él era que incluía a técnicos awajún y wampis para fortalecer los vínculos con sus beneficiarios.⁸² En 1998, 239 personas se vieron favorecidas, entre las cuales se encontraban estudiantes de los dos últimos años de secundaria. El número de participantes se incrementó en 1999 y llegó a 534. Como balance, el equipo afirmaba que quedaba como reto incorporar la capacitación en el manejo de recursos naturales y el medio ambiente como ejes centrales para afrontar los desafíos de la región.⁸³

El programa de liderazgo y fortalecimiento de la estructura social reunía objetivos presentes desde los orígenes institucionales del SAIPE. Se focalizó en capacitaciones, en la formación de dirigentes y en asesorías durante la preparación de proyectos. Tuvo un importante rol en la consolidación de las diversas instituciones indígenas que surgieron tras varios debates y disputas políticas dentro y fuera del Consejo Aguaruna Huambisa.⁸⁴ Además de trabajar con el CAH,⁸⁵ el SAIPE colaboró con entidades como la Organización Central de Comunidades

80 *Ibíd.*, 9.

81 *Ibíd.*, 10-11.

82 *Ibíd.*, 12.

83 *Ibíd.*, 15.

84 Como parte del proyecto, se creó la línea de trabajo de “Comunicación social” para dar a conocer a las financiadoras y a los amigos que brindaban apoyo al SAIPE. *Ibíd.*, 19.

85 El año 1999 fue particularmente intenso en el trabajo con el CAH por la actividad política regional que reunió a ciento cincuenta *apus* y delegados de las diversas comunidades.

Aguarunas del Alto Marañón (OCCAAM), la Organización de Comunidades Fronterizas de Cenepa (ODECOFROC), la Federación Aguaruna Domingusa (FAD), la Federación de Comunidades Nativas del Río Nieva (FECONARIN), la Federación de Comunidades Nativas del Río Santiago (FECONARSA) y la Organización Regional de Pueblos Indígenas de la Amazonía Norte-Perú (ORPIAN-P).⁸⁶

En el año 1999, entre las actuaciones centrales del SAIPE, estuvo su labor como facilitador del acuerdo para la creación de la Zona Reservada Santiago Comaina. Esta protegía la flora y fauna de las cuencas de los ríos Santiago, Cenepa y Comaina como una muestra de la “armoniosa relación entre el hombre y la naturaleza”.⁸⁷ Entre 1989 y 1995, el CAH le había propuesto varias veces al Gobierno central su instauración. Tras numerosas negociaciones, en las que participaron los líderes indígenas, se logró delimitar el territorio que la conformaba y reconocerlo como propiedad de las etnias nativas. Los pueblos originarios se convirtieron en actores centrales de su gestión y a ellos se les concedió la autoridad para dejar entrar a investigadores, ONG y otros organismos.

El acuerdo fue firmado por el Instituto Nacional de Recursos Naturales (INRENA), que era el representante del Estado; agentes del CAH, FECONARIN, FECONARSA y OCCAAM, que eran organizaciones y federaciones awajún y wampis; y delegados de las comunidades pertenecientes a la nueva zona reservada. Con él, se fortaleció el vínculo entre los grupos autóctonos del Alto Marañón y las instituciones gubernamentales en un momento en el cual el Estado empezaba a hacerse presente en la vida pública y social del país tras la crisis provocada por el conflicto armado interno. En este sentido, cabe agregar que el INRENA se comprometió a dar capacitaciones a los indígenas. Por otro lado, la Policía Ecológica fue el “aliado institucional en la defensa de los recursos naturales” del territorio de la nueva reserva.⁸⁸

En el marco del fortalecimiento institucional de los liderazgos de las comunidades autóctonas de la región, en 2001, se creó el Programa Frontera Selva, organizado por el SAIPE, CARE Perú y el IPEDEHP en coordinación con el Consejo Aguaruna Huambisa y otras entidades indígenas del Alto Marañón. Este planteaba trabajar en diversas áreas, como en el fortalecimiento de organizaciones e instancias de

86 *Ibid.*, 18. La financiación de este programa se obtuvo de la Agencia Española de Cooperación Internacional (AECI).

87 SERNANP, “Santiago Comaina. Objetivo”, <https://www.sernanp.gob.pe/santiago-comaina>

88 INRENA, “Acuerdos de la reunión sobre la zona reservada Santiago Comaina” (Lima: agosto de 1999).

coordinación y concertación, derechos humanos, medio ambiente, salud, educación, infraestructura y producción.⁸⁹ El SAIPE asumió el desarrollo del eje de producción, así como un programa de becas de estudios técnicos y de gestión de personería jurídica para las comunidades, y otro de resolución de conflictos territoriales entre etnias.⁹⁰ Como parte del proyecto, en la provincia de Condorcanqui, se organizó una serie de talleres para formar líderes indígenas en las comunidades de la región. Estos eventos eran llamados “Visión de futuro” y, en ellos, participaron tanto miembros del CAH como de otras organizaciones de pueblos originarios.⁹¹

En junio de 2002, se organizó un taller para el CAH y los *apus* de las comunidades. Fue titulado “Nuestra visión de futuro. Consejo Aguaruna y Huambisa CAH. Condorcanqui – Amazonas ¡... Consolidando la paz con desarrollo ...!”. Tenía como objetivo central la planificación del “tipo de desarrollo [que] queremos para nuestro pueblo” y de “las prioridades de desarrollo que vamos a empezar a trabajar desde ahora”.⁹² Duró tres días y contó con un total de 71 participantes.⁹³ Su contenido partía de tres reflexiones: “¿Qué es para nosotros el desarrollo?”, “¿Qué futuro deseamos para nuestro pueblo?” y “¿Cuáles son las prioridades de desarrollo que tiene nuestro pueblo?”, y, al final, se planteó la elaboración de un “plan de trabajo para dos años”.⁹⁴

El taller era una expresión de la madurez de la identidad de los líderes awajún y wampis forjada en el proceso de transformación social y política del entorno. Si bien el evento estuvo a cargo de CARE Perú, contaba con la participación del SAIPE, y fue un espacio de interrelación entre las preguntas políticas de las organizaciones indígenas y los ejes productivos a cargo del centro social. En este sentido, cabe destacar que el enfoque del taller estaba en el fortalecimiento de dichas organizaciones y de los liderazgos forjados en ellas.

Como parte de la reflexión del evento, los pueblos awajún y wampis consideraron que el desarrollo se articulaba en cuatro aspectos: la conservación de la identidad cultural, la formación de líderes indígenas, la mejora de la infraestructura y la promoción de nuevas fuentes de trabajo para las comunidades de la región.

89 Rolando Iberico, “Entrevista a Mimi Cuq”.

90 *Ibid.*

91 *Ibid.*

92 Programa Frontera Selva, “Nuestra visión de futuro. Consejo Aguaruna y Huambisa CAH. Condorcanqui – Amazonas ¡... Consolidando la paz con desarrollo ...!” (Santa María de Nieva, 2002), 1.

93 *Ibid.*, 1-2.

94 *Ibid.*, 2.

La dinámica del taller se organizó a través del trabajo en equipos. En la primera parte, cuatro grupos abordaron los temas “nuestra historia”, “nuestro presente”, “nuestras familias” y “nuestros sueños de futuro” desde la mencionada pregunta “¿qué futuro deseamos para nuestro pueblo?”.⁹⁵ Los resultados mostraron que los awajún y wampis se sentían parte de un pueblo con una sólida identidad cultural, que estaba basada en una historia y una tradición compartidas, y que tenían una relación de apertura hacia el exterior aunque había varios episodios de tensión.⁹⁶ Este complejo proceso de evaluación de la trayectoria histórica reciente era también autocrítico con el devenir del liderazgo. Por ejemplo, se reconocía la “fortaleza” de tener una organización de las comunidades en el Consejo Aguaruna Huambisa y, a su vez, la “debilidad” del “desmembramiento de la organización del CAH por formarse pequeñas organizaciones: FAD, FECONARIN, FECOHRSA, ODECOFROC y OCCAAM”.⁹⁷

En la siguiente parte del taller, hubo una dinámica en la que diez grupos se dedicaron a responder la pregunta “¿cuáles son nuestras prioridades del desarrollo?” (en las áreas de salud, educación, producción y comercialización, organización, vías de comunicación, gobierno local, recursos naturales, territorio, identidad cultural e integración binacional).⁹⁸ Cada equipo ordenó sus reflexiones en las categorías de fortalezas, debilidades y propuestas. Estas últimas fueron variadas y tenían por objeto a los diversos actores del espacio regional: las entidades indígenas, el SAIPE y las instituciones estatales. Por ejemplo, el grupo Yakum —cuyo nombre significa mono y que estaba a cargo de la reflexión en el área de organización— recomendó mejorar la articulación del CAH a través de la unidad de las diversas instituciones de los pueblos originarios en una sola.⁹⁹ En cuanto al SAIPE, se le solicitaba ayudar en la solución de conflictos territoriales en el Alto Marañón en coordinación con los municipios y el CAH. Asimismo, se le pedía, en conjunto con el Consejo Aguaruna Huambisa, “intensificar la producción que se ha experimentado para comercialización”.¹⁰⁰ Finalmente, las propuestas

95 Ibid. 4-5.

96 El grupo 1, “Nuestra historia”, reconocía como fortaleza “la introducción de la educación occidental” y como debilidad la “introducción de colonos en nuestro territorio”. Ibid., 4.

97 Ibid., 5. Debe destacarse que OCCAAM se formó en 1975 a partir de una cooperativa de cacao y constituye, de acuerdo con Romio, la primera organización etno-política del Alto Marañón. Incluso, en sus inicios, estuvo enfrentada al CAH. Consultar Romio, “«Suivre le chemin»”, 129, 332-365.

98 Programa Frontera Selva, “Nuestra visión de futuro”, 7.

99 Ibid., 10.

100 Ibid., 9, 12.

consideraban al Estado como un interlocutor válido para el fortalecimiento de la cultura y la identidad indígena en la región, así como para su desarrollo dentro de las áreas mencionadas.¹⁰¹

De lo anterior, se puede concluir que el SAIPE era considerado por los indígenas como una institución facilitadora de los procesos de desarrollo. El Estado, por su parte, era visto como un interlocutor válido para mejorar la calidad de vida y la infraestructura local para el desarrollo de los pueblos originarios. Cabe recordar que, desde el Plan Binacional, el Gobierno central se había convertido progresivamente en un actor clave para la organización indígena. Los talleres mostraban una importante conciencia político-territorial entre la dirigencia awajún y wampis, que ha sido crucial en la región. Este tipo de eventos se repitió en otros espacios de la región del Alto Marañón con la misma finalidad de formar a los líderes indígenas e invitarlos a reflexionar sobre el desarrollo que buscaban como comunidad.¹⁰²

“El perro del hortelano”: el Baguazo, la ruptura con el Estado, y proyectos de autonomía política e interculturales desde el *Tajimat/Tarimat Pujut* (2009-2018)

La relación relativamente armoniosa con el Estado se quebró intempestivamente entre agosto de 2008 y la situación de violencia de abril y junio de 2009, que concluyó en el Baguazo el 5 de junio de ese mismo año. La crisis se desató cuando el gobierno de Alan García restituyó los artículos 10 y 11 de la Ley 26505, que facilitaban la inversión privada para el desarrollo de actividades económicas en el territorio nacional, incluyendo el de las comunidades campesinas y nativas, sin tomar en cuenta su derecho a participar en la aceptación o rechazo de tal inversión.¹⁰³ En una entrevista de 2018, Santiago Manuín afirmó que las situaciones provocadas “con estos decretos a nosotros nos destinaban a un

101 *Ibíd.*, 7-13.

102 Cf. Programa Frontera Selva, “Nuestra visión de futuro. Organización Central de Comunidades Aguarunas del Alto Marañón OCCAAM – Bagua – Amazonas ¡... Consolidando la paz con desarrollo ...!” (Santa María de Nieva, 2003). Incluso, en el 2008, el SAIPE preparó materiales bilingües para la educación en derechos de los niños. SAIPE, y Asociación Provincial de Líderes y Líderesas de Derechos Humanos – Bíkut, “Mina Ayámkeg, Wi Umíktin. Mis derechos y mis deberes. Material educativo sobre derechos y deberes de los niños y niñas” (Jaén: SAIPE, 2008).

103 Se han escrito varios análisis sobre el Baguazo y su impacto en la actitud político-territorial de la dirigencia indígena. Para una aproximación cronológica desde las diversas memorias del conflicto, ver Silvia Romio, “El ‘pre-Baguazo’ y sus historias: anatomía de un conflicto (mayo-junio 2009)”, *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, <http://journals.openedition.org/nuevomundo/72918>.

genocidio”. El Estado peruano, continuaba Manuín, no reconoció que “somos dos pueblos diferentes: el pueblo occidental y el pueblo oriental, el de la Amazonía”, por lo que “no hubo diálogo, no había interculturalidad”.¹⁰⁴ Asimismo, sobre la relación de los pueblos awajún y wampis con el Gobierno peruano, el exdirigente del CAH sentenciaba:

No hay diálogo entre el gobierno peruano y los indígenas de la selva. Si no nos comprendemos, si no hay diálogo, podemos llegar a tener otro enfrentamiento más adelante. Nosotros no estamos asustados, a nosotros no nos asusta. Nosotros estamos dispuestos a defender a nuestra selva porque es lo nuestro. Y mi pueblo awajún-wampis existe antes de que se haya formado el Estado peruano. Porque aceptamos la Constitución, nosotros somos peruanos; porque aceptamos las leyes peruanas, nos consideramos peruanos y somos parte del Estado peruano. Y por eso tenemos derecho de exigir al Estado el respeto mutuo, como todas las personas peruanas tienen este derecho. A nosotros no nos pueden discriminar de esta forma, por eso hay esas protestas y lo vamos a hacer ante la Corte Interamericana y ante las Naciones Unidas, por el mismo derecho garantizado por el Perú al ser parte y firmante del Convenio 169.¹⁰⁵

La relación entre las comunidades indígenas de la región y el Estado quedó muy dañada tras el Baguazo, y se ha mantenido débil, incluso a más de diez años del trágico evento. Luego de que ocurriera, Mimi Cuq y Javier Arellano prepararon un documento en el cual recogieron los retos para la misión del Vicariato en relación con la nueva realidad de los pueblos awajún y wampis del Alto Marañón.¹⁰⁶ Este fue el producto de dos talleres realizados en Santa María de Nieva, que reunieron a 27 personas, entre las cuales había agentes pastorales

104 Santiago Manuín y Vicente Romero, “El Awajún, como el gato encerrado, tiene que buscar medios para salvarse”, *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM* [En línea], 36 (2018), <http://journals.openedition.org/alhim/6621>, 2.

105 *Ibid.*, 3.

106 Los autores detectaron tres subordinaciones presentes en la relación del Estado con las comunidades indígenas. La subordinación política se refiere a la imposición de la visión estatal sobre el espacio sin tomar en cuenta la realidad política de los pueblos indígenas. La subordinación económica consiste en poner al “servicio del país”, desde la perspectiva de las élites económicas, los recursos del territorio amazónico. Finalmente, la subordinación cultural da cuenta del histórico desprecio por el conocimiento indígena por no ser técnico, científico ni moderno. Javier Arellano y Mimi Cuq, “Reflexión sobre la respuesta de las instituciones de la Iglesia a los nuevos retos del Alto Marañón”. Documento manuscrito (2010), 3-4.

de la misión, integrantes del equipo del SAIPE y líderes indígenas. El primer taller tuvo lugar entre el 10 y el 12 de noviembre de 2010 y, en él, se preparó un diagnóstico de la situación. Por otro lado, en el segundo, llevado a cabo entre el 15 y el 18 de noviembre de 2010, se empleó ese análisis para la reflexión estratégica del SAIPE.

El diagnóstico del primer taller señalaba la distancia establecida con el Estado por la actitud autoritaria y violenta que había tenido al imponerse sobre los intereses de las etnias nativas. Asimismo, se apuntaba que esta intransigencia no podía ser adecuadamente enfrentada debido a la división y las rivalidades que había entre las mismas entidades indígenas, así como por la deficiente formación de sus líderes. No obstante, los participantes reconocían que había “una base organizativa sólida” y un “consenso bastante amplio” respecto a la defensa del territorio. Además, mujeres y jóvenes habían conquistado una mayor presencia en los espacios de liderazgo.¹⁰⁷

En los talleres, se trabajaron otros temas, como economía, educación escolar, cultura, salud y vida en el espíritu. En relación con cada uno de ellos, se destacó la necesidad que tenían las comunidades indígenas de adecuarse a los rápidos cambios en el territorio, para lo cual la Iglesia podría ser un acompañante clave. Asimismo, los participantes se mostraron críticos con la cultura ancestral de las etnias de la región. Afirmaron, por ejemplo, que “sería un error idealizar la cultura tradicional como un sistema perfecto” y que, más bien, se debía transitar hacia un equilibrio “entre lo individual y lo colectivo”.¹⁰⁸

Los talleres dieron cuenta de la importancia de la Iglesia católica en la región. Se afirmaba que había un aprecio hacia ella, y que la actuación que había tenido “en defensa de los nativos durante los últimos años, y en especial el acompañamiento durante el Baguazo han incrementado ese aprecio”.¹⁰⁹ La institución ha ido adquiriendo mayor relevancia en el nuevo contexto del Alto Marañón tanto a través del Vicariato, la Compañía de Jesús y el SAIPE como de otras entidades eclesiales, como la Comisión Episcopal de Acción Social (CEAS). Los integrantes de esta última, afirmaba Manuin, “han apoyado nuestra causa [en los juicios seguidos tras el Baguazo], para que nos liberen y digan que no hemos cometido delitos”.¹¹⁰

107 *Ibid.*, 5-7

108 *Ibid.*, 12-13.

109 *Ibid.*, 16.

110 Santiago Manuin y Vicente Romero, “El Awajún, como el gato encerrado”, 3.

Por ser una entidad vinculada a la Iglesia, los talleres exhortaban al SAIPE a articular su labor en el sector de producción y economía familiar con los retos en el ámbito de la cultura y la política.¹¹¹ Incluso, los participantes pedían un trabajo conjunto de los diversos actores eclesiales para acompañar a los pueblos autóctonos en el conocimiento y defensa de sus derechos, así como en la reflexión crítica de los cambios culturales en la zona y su relación con la identidad indígena. Igualmente, los invitaba a continuar promoviendo la equidad de género.¹¹²

Por lo expresado en el párrafo anterior, una de las conclusiones de los talleres fue la necesaria reestructuración del SAIPE para que se creara un área de cultura y política con la que se pudieran asumir la formación de liderazgos indígenas y la promoción de la identidad cultural awajún-wampis en el contexto de cambio local. A su vez, se solicitaba la articulación del trabajo del centro social con el promovido por el Centro de Espiritualidad Tunaants, que estaba orientado hacia la espiritualidad de las etnias nativas.¹¹³ Los nuevos papeles queridos para el SAIPE daban cuenta de su legitimidad en la región, ganada por la experiencia y por el apoyo a los indígenas en su defensa del territorio.

Muchos de los desafíos planteados en los talleres constituyen aún un camino por recorrer, tanto para el SAIPE como para las comunidades indígenas, en el trabajo apostólico y social de la misión en el Alto Marañón. Uno de ellos ha sido la educación y formación de nuevas generaciones de jóvenes nativos, tanto en temas de liderazgo organizacional como en cuestiones técnicas que permitan hacer sostenible el trabajo de desarrollo del centro social.

La experiencia previa del SAIPE en acompañar la discusión sobre temas de desarrollo —que se remonta a inicios de la década del 2000— y en la promoción de liderazgos fue clave para elaborar un nuevo programa de formación de líderes. Las publicaciones del centro social atestiguan la creciente importancia que se le dio a este tipo de educación, y al rescate de la vida y cultura indígenas.¹¹⁴

Entre el 2010 y el 2014, Santiago Manuin fue electo consejero regional de Amazonas, un periodo “vacío”, pero que le sirvió, en sus palabras, para analizar

111 Arellano y Cuq, “Reflexión”, 19.

112 *Ibid.*, 16-17.

113 *Ibid.*, 21-22.

114 Entre 2012 y 2014, se editaron folletos y cuadernillos referidos al *buen vivir*, al liderazgo intercultural y a la importancia de la consulta previa para los pueblos indígenas. Asimismo, se articuló la apuesta productiva con la organización comunitaria en la separata informativa de julio de 2013 “Valores que fundamentan la organización social y la dinámica socio-productiva en las comunidades Awajun”. La lista de publicaciones se puede consultar en <https://saipeperu.org/publicaciones-2/>

“cómo puedo trabajar, hablar, concientizar al pueblo de la importancia del territorio, la tierra, el bosque y los recursos naturales”.¹¹⁵ Para concretar su mirada como dirigente en un plan de trabajo para los pueblos awajún y wampis, recurrió a la Iglesia católica.

Entre el 2015 y el 2016, en colaboración con el SAIPE, Manuin preparó un proyecto de formación de liderazgo y técnica, en el que se articulaban la necesidad de la introducción de nuevas tecnologías y la revalorización de la propia sabiduría ancestral para el manejo del territorio y los recursos. El exdirigente afirmaba: “La formación de líderes es un punto clave. Tan sólo por esa vía podremos llegar a formar indígenas, podremos tener ingenieros agrónomos, ingenieros forestales, ambientalistas, médicos”. Según él, con ella, “lograremos tener un diálogo alturado, de igual a igual con el Estado y proponer el tipo de desarrollo y educación en nuestra zona”.¹¹⁶ De esta manera, la colaboración con el SAIPE en el área formativa afianzó esta parte de la labor del centro como una de las principales en el beneficio de las poblaciones indígenas.

El programa denominado “Escuela de líderes y lideresas de los pueblos awajún y wampis” se ha replicado desde hace algunos años con la presencia de jóvenes varones y mujeres. En esta nueva etapa de trabajo con el liderazgo indígena, el énfasis en la perspectiva de género ha sido importante. Acompañan los talleres los módulos impresos sobre mitos y los del “Programa de formación en liderazgo intercultural – Tajimat pujutan chichamkagtin waisjam”. En los cuadernillos de este último, que se publican desde el 2012, se discuten diversos temas, como la relación con el Estado, las políticas públicas, la noción del *buen vivir* y su vínculo con el desarrollo, y los derechos de los pueblos originarios. Muchos de ellos responden a circunstancias específicas. Por ejemplo, el cuaderno dedicado al “liderazgo Awajún Wampis en tiempos de democracia y derecho de consulta previa” surgió como respuesta a la aprobación de la Ley de Consulta el 31 de agosto de 2011.¹¹⁷

Tales materiales destacan por ser propuestas educativas trabajadas por personas awajún y wampis en colaboración con el equipo del SAIPE y el Sector de Educación Popular – Jesuitas (SEPSI). Sus contenidos intercalan un análisis de la consulta previa y los derechos indígenas, y otro sobre cómo estos contrastan

115 Santiago Manuin y Vicente Romero, “El Awajún, como el gato encerrado”, 5.

116 *Ibid.*

117 SAIPE, “Programa de formación en liderazgo intercultural – Tajimat pujutan chichamkagtin waisjam. Liderazgo awajún wampis en tiempos de democracia y derecho de consulta previa” (Lima: SAIPE; SEPSI, 2012).

con las antiguas tradiciones. Su finalidad es conducir a los líderes y lideresas de las comunidades hacia una reflexión sobre la tensión entre su cultura ancestral y la foránea. En la misma línea, la “Escuela de líderes y lideresas” desarrolla sus talleres en módulos en los que se hace un balance entre el saber indígena y el exógeno. Por ejemplo, el módulo IV, “Revalorización de habilidades y tecnologías indígenas y elaboración de reportes digitales”, organizado en Pampa Hermosa en abril de 2018, buscó un equilibrio entre el manejo de la tecnología contemporánea, y el cuidado de la diversidad y los recursos naturales.¹¹⁸

Uno de los ejes claves que estructura el nuevo proceso formativo es el concepto de *buen vivir* o *Tajimat/Tarimat Pujut* en las lenguas awajún y wampis. Este es definido de manera amplia en el lenguaje político-territorial de los líderes indígenas. Para Santiago Manuin, se expresa en la conformación de una familia estable en una comunidad, en la que los hijos puedan acceder a una escuela, y tengan un territorio donde crecer y establecer condiciones básicas para su sustento.¹¹⁹ Implica que el hombre awajún, “hombre del bosque”, tenga en su territorio agua de calidad, árboles frutales, animales para cazar, madera, entre otros materiales del bosque que sostienen el *buen vivir*.¹²⁰ Asimismo, en continuidad con el trabajo de desarrollo del SAIPE, Manuin considera que el *Tajimat/Tarimat Pujut* no significa “abandonar la parte productiva” como las piscigranjas y otras técnicas de crianza de animales que “hay que mantener en menor escala”.¹²¹ Finalmente, el concepto tiene una dimensión política que consiste en el apoyo a los hermanos awajún en el sostenimiento del proyecto de conservar su estilo de vida en el contexto presente, que se expresa en los cargos públicos que puedan ocupar.¹²² De esta manera, el *Tajimat/Tarimat Pujut* constituye un manifiesto o un plan de vida para el actual contexto en el que se encuentran las comunidades autóctonas, y es una expresión del proyecto indígena para lograr su desarrollo y su visión política sobre el territorio.

118 SAIPE, “Escuela de Líderes y Lideresas de los pueblos awajún y wampis. 2018. Módulo IV: Revalorización de habilidades y tecnologías indígenas y elaboración de reportes digitales” (Santa María de Nieva, 2018). Ese mismo año se desarrollaron los módulos V y VI, dedicados a la “Representación indígena, organizaciones y gobernabilidad” y a la “Visión intercultural del gran ecosistema amazónico”, respectivamente.

119 Rolando Iberico, “Entrevista a Santiago Manuin Valera”. Manuin afirmaba que la familia awajún es clave para la sostenibilidad de la comunidad, pues ella “es la que va llevar el desarrollo familiar comunal”. Asimismo, cabe destacar que, de acuerdo con él, la comunidad es una extensión de la familia.

120 *Ibid.*

121 *Ibid.*

122 *Ibid.*

El antropólogo Oscar Espinosa afirma:

La intención principal de los planes de vida es promover la planificación del propio desarrollo y la construcción de autonomía como pueblos cultural y étnicamente diferenciados. Los planes de vida son, pues, un instrumento de planificación apropiado [...] que puede tener diversos usos, sobre todo con relación a dos dimensiones muy importantes: el ámbito del desarrollo y el ámbito de la política.¹²³

Este camino es novedoso y tiene muchas posibilidades, como da cuenta el trabajo realizado desde el SAIPE, en constante diálogo con las necesidades sociohistóricas de las comunidades awajún y wampis.¹²⁴

El *Tajimat/Tarimat Pujut* constituye una respuesta a los modelos de desarrollo importados y se presenta, por tanto, como una alternativa nacida de la reflexión indígena. Como proyecto de vida, dicho concepto apunta a la diferencia entre el modelo occidental de desarrollo y el estilo propio de las comunidades nativas. En este punto, existe la oportunidad de plantearse un diálogo abierto entre ambos, pues la influencia externa es decisiva en las transformaciones socioeconómicas y culturales del mundo awajún y wampis.

Existen muchos factores que amenazan la vida de los pueblos originarios del Alto Marañón, como la desnutrición, la violencia, las relaciones socioeconómicas asimétricas y la aceleración de los cambios. En este escenario, como destaca Arellano, el *Tajimat/Tarimat Pujut* puede convertirse en una romantización de un estilo de vida que conduzca a una despolitización del mundo indígena.¹²⁵ Por ello, el papel del SAIPE debe ser acompañar siempre el discernimiento sobre el sentido del *buen vivir* en relación tanto con el mundo exterior como con el mundo interior de las comunidades indígenas.

Hay varias preguntas y tareas en el nuevo proceso abierto por el *buen vivir*, como el redefinir el ser indígena awajún y wampis en el contexto del siglo XXI, la adaptación del estilo de vida étnico a la nueva situación de raudos cambios sin renunciar a su identidad y espiritualidad, y saber insertarse en la vida del país sin

123 Oscar Espinosa, "Los planes de vida y la política indígena en la Amazonía peruana", *Anthropologica* 32, 32 (2014): 89.

124 En la entrevista al técnico awajún del SAIPE, Leonardo Ujukan, mencionó cómo el *Tajimat Pujut* se ha convertido en una variable para evaluar los proyectos de desarrollo del SAIPE y orientar los planes formativos de los nuevos liderazgos indígenas en la región. Cf. Rolando Iberico, "Entrevista a Leonardo Ujukan".

125 Rolando Iberico, "Entrevista a Javier Arellano Yanguas".

afectar su ecosistema ni su identidad. Son cuestiones complejas que constituyen un reto para el trabajo del centro social, la Iglesia y, por supuesto, los propios pueblos originarios.

En respuesta a su nuevo papel, el SAIPE elaboró un plan estratégico para el periodo 2011-2015 en diálogo con sus trabajadores; con los religiosos, religiosas y otros colaboradores del Vicariato; con los representantes de las familias y comunidades; y con líderes locales.¹²⁶ Este abordaba las áreas de política, economía, educación, cultura y salud. Se trataba de un balance compartido de la realidad desde el cual la institución definió que su misión era: “Desarrollamos capacidades, actitudes y valores de la población del Alto Marañón, principalmente Awajún-Wampis, para asegurar el buen vivir (tajimat pujut) mediante el manejo sostenible del bosque”.¹²⁷ El documento entiende el *Tajimat Pujut* como aquello que

- a. Es capaz de asegurar las necesidades de la familia; b. Incorpora el conocimiento local y el respeto por los valores culturales con el uso de nuevas técnicas y estrategias de producción; c. Promueve la ayuda mutua, la solidaridad y se preocupa por el bienestar de la comunidad; y, d. Cuida las relaciones de la familia y fomenta la participación de todos sus miembros.¹²⁸

Dicha definición ha guiado al centro hacia una labor que recoge la cultura awajún y wampis en el proceso de gestación de proyectos de producción y promoción de la identidad indígena.¹²⁹

Desde la perspectiva del CAH, Santiago Manuin afirmaba que la finalidad del SAIPE, en tanto institución eclesial, es acompañar los procesos formativos del pueblo awajún-wampis y proteger su identidad cultural. En palabras del exdirigente,

126 SAIPE, “Plan estratégico 2011-2015” (Santa María de Nieva, 2011).

127 *Ibid.*

128 Citado en Mimi Cuq, “‘II nugke iina batsantajii’ – ‘Esta es nuestra tierra, el lugar donde vivimos’”, *Jempe* 36 (2012), 10.

129 Cf. Carlos Quintana, “Las mujeres awajún y wampís y sus conocimientos en las chacras familiares”, *Jempe* 36 (2012), 4-7. El jesuita y biólogo Carlos Quintana rescata el conocimiento cultural y productivo de las comunidades awajún y wampis. Aborda el rol horticultor encargado a la mujer indígena como el mejor medio para colaborar en el reforzamiento de la producción agrícola.

El SAIPE es del pueblo [...], pero nosotros hay que explotar al SAIPE en lo máximo. Entonces, dar al trabajo y pedir a la Iglesia; no solamente pedir, pedir, sino que el personal indígena responda, no de intereses personales, sino de intereses colectivos que el pueblo tiene.¹³⁰

Mimi Cuq, por su parte, afirma que la misión del Vicariato ha constituido también la misión del SAIPE desde su creación. Esta es: “Contribuir a mejorar la calidad de vida de los pobladores del Alto Marañón, mayoritariamente indígena, en base a sus capacidades y a sus recursos naturales”.¹³¹ En el cruce de estos fines, el centro social entiende su trabajo como un servicio a las poblaciones de la región desde el deseo de escuchar sus relatos y estilos de vida para construir nuevas posibilidades de desarrollo y *buen vivir*. Asimismo, concibe su labor como parte del servicio a la evangelización del vicariato apostólico de San Francisco Javier del Marañón.

Conclusiones: el SAIPE ante una misión desafiante

La labor de la Compañía de Jesús en el Alto Marañón ha constituido un desafío evangelizador e intercultural. Esta permite estudiar el proceso de reconceptualización de la misión jesuita en el Perú, provocado por diversos factores. En la región, algunos de ellos han sido los cambios implantados en el posconcilio; los procesos ideológicos de la descolonización; la introducción del paradigma de la interculturalidad; y la transformación socioeconómica, cultural y política de los pueblos indígenas awajún y wampis. Asimismo, el rol del misionero se ha ido renovando desde la formación del Vicariato en 1946 hasta el presente. El papel de los hijos de san Ignacio se está reconfigurando en un escenario de mayor conocimiento de las culturas autóctonas, y de mayor respeto por su diversidad y autonomía.

A pesar del referido ímpetu de adaptación al cambiante contexto del Alto Marañón, la Iglesia en la región a veces se ha mostrado lenta para responder a las transformaciones socioculturales de los pueblos originarios, que se han visto aceleradas desde la década de 1970. La experiencia negativa con el DAM contribuyó con esos retrasos. Las demandas de las comunidades indígenas recogidas por Arellano y Cuq dan cuenta de la necesidad de una mayor formación tanto para los jesuitas como para sus colaboradores en este sentido.

130 Rolando Iberico, “Entrevista a Santiago Manuin Valera”.

131 Cuq, “II nugke iina batsantajii”, 9.

El SAIPE ha consolidado la posición de la Iglesia como colaboradora de los pueblos originarios y ha logrado superar la dificultad abierta por la experiencia del DAM en cuanto a las relaciones entre la misión y los dirigentes indígenas.

De manera reciente, el centro social ha introducido el paradigma del *Tajimat/Tarimat Pujut* o *buen vivir* en su labor, con lo cual se ha abierto un nuevo panorama para el trabajo en bienestar y desarrollo de las comunidades indígenas del Alto Marañón. Dicha noción refiere el modelo de vida buena que comparten los pueblos awajún y wampis. En él, el equilibrio en las relaciones con otras personas, con la naturaleza y, por tanto, con la propia tradición cultural juega un papel central. Se trata de una valiosa intuición que ha tenido un impacto político-territorial concreto en la región; sin embargo, necesita ser constantemente revisada en un diálogo entre los indígenas y los equipos de trabajo del SAIPE para evitar su romantización. Las mismas comunidades han afirmado que no se puede absolutizar su estilo de vida. Por ello, el *Tajimat/Tarimat Pujut* ha pasado a concebirse como una aspiración a la que se puede llegar mediante la sostenibilidad de los proyectos de desarrollo del centro social, así como a través de la formación de liderazgos indígenas.

Actualmente, en el Alto Marañón, existe una situación sociocultural, religiosa y política compleja. El mundo de los awajún y wampis atraviesa una fase de transformaciones aceleradas que amenazan con desestructurar su manera de vivir. Cuq afirma:

El nuevo modelo de convivencia, con la sedentarización de la población en comunidades nativas, ha permitido un mayor acceso de la población a los servicios y el acceso a la propiedad legal de las tierras, pero ha contribuido también a la sobre explotación de los recursos naturales, a la agudización de conflictos sociales y a la pérdida de valores tradicionalmente transmitidos en el seno del clan familiar.¹³²

A dicha problemática se suma el hecho de que hay sectores indígenas más politizados que otros a causa de la búsqueda de diferentes reivindicaciones culturales, religiosas y políticas. La reivindicación de autonomía política-territorial es un ejemplo y no parece tener un horizonte claro a mediano o largo plazo. Una pregunta clave es qué papel quieren jugar en esta situación la Iglesia católica, la Compañía de Jesús y el SAIPE.

132 *Ibid.*, 8.

Uno de los aportes del centro social son los talleres de formación de líderes y lideresas indígenas, que son espacios para crear una consciencia sobre el valor del saber tradicional, la identidad comunitaria y la cultura. En ellos, se busca establecer un balance entre los conocimientos ancestrales, y los saberes y técnicas nuevos. La finalidad es mejorar la calidad de vida y el desarrollo de las comunidades locales en términos económicos, sociales y educativos. Es decir, se busca encontrar un equilibrio entre los valores tradicionales y la inserción en un mundo globalizado. No obstante, este objetivo resulta complicado y tenso cuando se aplica a la cuestión político-territorial. En este camino, posiblemente, el discernimiento institucional del SAIPE podrá contribuir a la justa reivindicación de las comunidades autóctonas del Alto Marañón.

Las relaciones entre la Iglesia católica y los indígenas han sido bastante sólidas y, tras la terrible experiencia del Baguazo, se fortalecieron aún más. Santiago Manuin, al recordar por qué el CAH recurrió al Vicariato, señaló: “Nosotros habíamos venido a la Iglesia porque la Iglesia es muy seria en sus campos. Cuando aceptan el reto, no te van a abandonar”.¹³³ Por ello, se puede afirmar que la presencia de la Compañía de Jesús ha sido clave para entender el devenir de la historia de Nieva y de las comunidades indígenas asentadas a lo largo de los ríos Nieva, Marañón, Santiago, Chiriaco y Cenepa.

El papel que juegan los jesuitas en la educación básica y técnica es muy reconocido por los awajún y wampis. Se trata de una tarea de gran importancia porque la educación es, sin duda, una plataforma para que los nativos puedan insertarse en el complejo mundo urbano que se va gestando en el Alto Marañón y las regiones circundantes. Además, otorga muchas herramientas para poder aspirar a estudios técnicos o universitarios en ciudades como Jaén, Iquitos y Chiclayo, y es el centro de gestación de los futuros liderazgos indígenas.

Se debe destacar la existencia de varias comunidades cristianas awajún y wampis, cuyos miembros han integrado su propia espiritualidad en la nueva fe. Esta inculturación constituye un desafío mayor en el contexto del pensamiento contemporáneo, que aboga por el respeto de las religiones indígenas y su revalorización en el actual escenario del calentamiento global y la búsqueda de nuevas relaciones con la naturaleza. Por ello, es necesario plantear la pregunta sobre cómo evangelizar en el nuevo contexto, y discernirla desde la Compañía de Jesús y el SAIPE. Esto es especialmente importante porque, en el documento de 2010, se le pidió al centro social integrar la dimensión de la espiritualidad en los procesos de desarrollo productivo y formación de líderes.

133 Rolando Iberico, “Entrevista a Santiago Manuin Valera”.

La compleja situación del Alto Marañón requiere siempre replantear la misión institucional del SAIPE para asegurar la construcción de una vida digna y justa para las comunidades de las etnias nativas. Asimismo, ante la creciente expansión del Estado, se necesita evaluar cuál será la manera de acompañar los procesos educativos para líderes y los proyectos de desarrollo, así como cuál es el camino para dejarse cuestionar por el *Tajimat/Tarimat Pujut*, pero a su vez pasarlo por la crítica. En este devenir, el SAIPE continuará con una trayectoria de servicio a la evangelización en clave intercultural, y en atenta escucha de los pueblos awajún y wampis.

Bibliografía

- Arellano, Javier y Mimi Cuq. “Reflexión sobre la respuesta de las instituciones de la Iglesia a los nuevos retos del Alto Marañón”. Documento manuscrito (2010).
- Chirif, Alberto, ed., *Querido Perico. Pedro García Hierro, defensor de los derechos de los pueblos indígenas*. Lima: IWGIA, 2015.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación. *Informe final*. Tomo 1. Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2003.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación. *Informe final*. Tomo 2. Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2003.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación. “Anexo 4”. *Informe final*. Tomo 9. Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2003.
- Cuq, Mimi. “‘Ii nugke iina batsantajii’ – ‘Esta es nuestra tierra, el lugar donde vivimos’”. *Jempe* 36 (2012): 8-10.
- Espinosa, Oscar. “Los planes de vida y la política indígena en la Amazonía peruana”. *Anthropologica* 32, 32 (2014): 87-113.
- Guallart, José María. *Historia del Vicariato de San Francisco Javier del Marañón*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 1997.
- Guallart, José María. *La tierra de los cinco ríos*. Lima: PUCP; BCRP, 1997.
- INRENA. “Acuerdos de la reunión sobre la zona reservada Santiago Comaina”. Lima: agosto de 1999.
- Manuin, Santiago y Vicente Romero. “El Awajún, como el gato encerrado, tiene que buscar medios para salvarse”. *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM* [En línea], 36 (2018), <http://journals.openedition.org/alhim/6621>
- Meentzen, Angela y Käthe. “Recordando a Pedro García”. En *Querido Perico. Pedro García Hierro, defensor de los derechos de los pueblos indígenas*, editado por Alberto Chirif, 133-137. Lima: IWGIA, 2015.
- Noningo, Shapiom. “Homenaje al Dr. Perico”. En *Querido Perico. Pedro García Hierro, defensor de los derechos de los pueblos indígenas*, editado por Alberto Chirif, 111-115. Lima: IWGIA, 2015.

- Programa Frontera Selva. “Nuestra visión de futuro. Consejo Aguaruna y Huambisa CAH. Condorcanqui – Amazonas ¡... Consolidando la paz con desarrollo ...!”. Santa María de Nieva, 2002.
- Romio, Silvia. “Entre discurso político y fuerza espiritual. Fundación de las organizaciones indígenas awajún y wampis (1977-1979)”. *Anthropologica* 32, no. 2 (2014): 139-158.
- Romio, Silvia. “«Suivre le chemin». La construction de l’identité politique des Awajún d’Amazonie péruvienne (1920-1980)”. Tesis doctoral. École des Hautes Études en Sciences Sociales. 2017.
- SAIPE. “Desarrollo vs. Coca en el Alto Marañón. Proyecto de factibilidad”. Santa María de Nieva, 1994.
- SAIPE. “Memoria. Desarrollo vs. Coca en el Alto Marañón”. Santa María de Nieva, 1994.
- SAIPE. “Informe final. Desarrollo vs. Coca en el Alto Marañón”. Santa María de Nieva, 1996.
- SAIPE. “Análisis del Proyecto *Producción, tierra y cultura. Amazonía 2000*”. Santa María de Nieva, 1999.
- SAIPE. “Plan estratégico 2011-2015”. Santa María de Nieva, 2011.
- SAIPE. “Programa de formación en liderazgo intercultural – Tajimat pujutan chichamkagtin waisjam. Liderazgo Awajún Wampis en tiempos de democracia y derecho de consulta previa”. Lima: SAIPE; SEPSI, 2012.
- SAIPE. “Escuela de Líderes y Lideresas de los pueblos awajún y wampis. 2018. Módulo IV: Revalorización de habilidades y tecnologías indígenas y elaboración de reportes digitales”. Santa María de Nieva, 2018.

REFLEXIONES FINALES

El apostolado social emergió —en consonancia con el catolicismo social— como una inquietud adyacente a la misión evangelizadora de la Compañía de Jesús y como una apuesta por la transformación de las estructuras injustas de la sociedad. La “Instrucción sobre el apostolado social” de Jean-Baptiste Janssens, publicada en 1949, trató esta materia y marcó el primer hito en la consolidación de una pastoral propiamente referida a lo social como un área de la tarea evangelizadora de la orden religiosa. Posteriormente, gracias a este superior general, el apostolado social comenzó a implementarse en América Latina. Luego, tomó fuerza con la celebración del Concilio Vaticano II y su recepción teológico-pastoral. De esta manera, pasó progresivamente a incorporarse como un elemento central de la misión e identidad del jesuita. En el Perú, durante el periodo posconciliar, se manifestó a través de los centros sociales. Estos procesos fueron dinámicos y densos, pues requirieron de los jesuitas y sus colaboradores laicos una lectura histórica de las realidades contextuales de la misión para responder apostólicamente a las exigencias sociales del evangelio.

En el Perú, el contexto del posconcilio encontró en la conferencia de Medellín de 1968 un impulso único para la reflexión y acción de la Iglesia. Los jesuitas no fueron ajenos a este proceso y se convirtieron en actores centrales de la recepción conciliar tanto en su aporte teológico como pastoral. El aliento de cambio institucional promovido por el Vaticano II encontró una tierra fértil para la creatividad en el contexto de demandas y transformaciones sociales del Perú de entonces. Movidos por el radicalismo social y político de la época, por la utopía social del Reino de Dios y la espiritualidad ignaciana de la mística del cambio histórico, los jesuitas peruanos se involucraron activamente en la refundación de la Compañía de Jesús en la perspectiva de las exigencias contextuales del país. De esta manera, el apostolado social adquirió rostros múltiples, por ejemplo, el acompañamiento a los campesinos en el proceso de la reforma agraria, a

los migrantes en las zonas marginales de Lima e Ilo, y a los pueblos awajún y wampis. Por ello, el apostolado social constituye un concepto dinámico cuyo eje inamovible es “el servicio de la fe y la promoción de la justicia”¹ en cada momento de la historia.

Las experiencias del trabajo por el desarrollo local y regional de los centros sociales, a cargo de los jesuitas y los colaboradores laicos, fueron claves para enriquecer los significados del apostolado social. Desde las vivencias concretas de encuentro con los sujetos populares y sus realidades de pobreza, violencia, marginación y desigualdad, se forjó la apuesta por lo social como compromiso intrínseco a la identidad cristiana. Es decir, ser cristiano o cristiana implicaba una responsabilidad concreta con la transformación del mundo. Esta conclusión fue ratificada en el Sínodo Mundial de Obispos la Justicia en el Mundo (1971) con la siguiente afirmación:

La acción en favor de la justicia y la participación en la transformación del mundo se nos presenta claramente como una dimensión constitutiva de la predicación del Evangelio, es decir, la misión de la Iglesia para la redención del género humano y la liberación de toda situación opresiva.²

Los jesuitas de la generación de Medellín y los que les siguieron examinaron la misión institucional y su identidad como religiosos en un proceso intersubjetivo promovido por el contacto con el mundo social y las exigencias de justicia. La inserción —concepto que se refiere al proceso de encuentro con los sujetos populares— implicó una búsqueda espiritual de una radicalidad y autenticidad evangélica entendida como una opción por los pobres en clave cristológica. De igual manera, los colaboradores laicos se vieron involucrados en un similar proceso fomentado por la espiritualidad ignaciana, que apuntaba a la decisión vital y libre por un mundo mejor. Sin considerar esta variable humana y espiritual, no se entienden la trayectoria de los centros sociales ni el compromiso generoso de laicas, laicos y jesuitas en el apostolado social.

En este sentido, la espiritualidad ignaciana ha sido un factor interesante en el proceso de compromiso e involucramiento con el cambio social de los jesuitas y los colaboradores laicos. Si bien no es un tema que directamente se asocie al

1 Cf. Congregación General 32, decreto 4.

2 Sínodo Mundial de Obispos la Justicia en el Mundo (documento conclusivo del sínodo, Roma, 1971), http://www.confer.es/508/activos/texto/wcnfr_pdf_2566-U1bgv1kNzDHk7cr2.pdf

compromiso terrenal,³ la mística ignaciana encuentra su lugar de discernimiento para la voluntad de Dios en el presente.⁴ Es decir, no es posible salir en la búsqueda de Dios y su misterio de salvación sin estar plenamente ubicado en la realidad histórica. Por ello, el discernimiento —personal y comunitario— requiere tomar en cuenta el contexto desde el cual se piensa decidir para la acción. La frase de Jerónimo Nadal “Contemplativos en la acción” adquiere actualidad en el discernimiento ignaciano que busca la mejor manera —el *magis*— de procurar la presencia salvadora de Dios en este mundo. En el Perú del posconcilio, los escenarios para el discernimiento estaban lacerados por la pobreza, la violencia, la injusticia y la marginación. Por tanto, toda decisión para la acción estaba enmarcada en la opción preferencial por los pobres como eje del seguimiento de Jesús en el país.

El aporte de los centros sociales se enmarca en la opción por los pobres y la mirada amplia de la espiritualidad ignaciana como compromiso contemplativo con lo Trascendente, que moviliza a la acción. Los miembros de estas instituciones —jesuitas y laicos— han sido actores claves en el involucramiento con la cotidianidad de los sujetos populares, en el mejor conocimiento de su cultura y en el mejoramiento de su calidad de vida.

Los centros sociales han sido espacios que han colaborado en la construcción de la democracia y la ciudadanía en sus respectivas áreas de trabajo. Los talleres de formación de líderes, la articulación de actores locales y regionales, y la promoción de objetivos de desarrollo humano y sostenible han contribuido a mejorar sustantivamente la vida de las mujeres y hombres beneficiarios y de sus regiones. Como actores socio-eclesiales, estas instituciones tienen un rol en la consolidación de la sociedad civil en sus regiones y en el fortalecimiento de los procesos políticos locales a favor de la democracia, la justicia y la solidaridad.

3 Sobre la relación entre espiritualidad y trabajo social, se pueden consultar algunas propuestas recientes: Sana Loue, *Handbook of Religion and Spirituality in Social Work Practice and Research* (Nueva York: Springer, 2017); Beth Crisp, ed. *The Routledge Handbook of Religion, Spirituality and Social Work* (Abingdon: Routledge, 2017). Desde 2003, se publica el *Journal of Religion & Spirituality in Social Work* (Nueva York: Haworth Press), que reúne interesantes aportes sobre la temática.

4 Sobre la relación entre la espiritualidad ignaciana y el compromiso con la justicia, se han hecho importantes contribuciones. Algunas de ellas son Jean Iboudo, “Compromiso social y espiritualidad ignaciana”, *Revista de Espiritualidad Ignaciana*, no. 111 (2006): 139-143; Claudio Burgaleta, “Espiritualidad Ignaciana y apostolados de justicia social”, *Revista de Espiritualidad Ignaciana*, no. 111 (2006): 120-125; José Caravias, “Compromiso sociopolítico y espiritualidad ignaciana en América Latina” (ponencia para el curso “Dimensión política del compromiso social de CVX en América Latina”, 2014); Josep Rambla, “Espiritualidad ignaciana y justicia social”, *Promotio Iustitiae* 3, no. 119 (2015); *Contemplación y acción política: una guía ignaciana para el compromiso cívico* (Jesuit Conference of Canada and the United States, 2020).

En la carta “Integración real de la vida espiritual y apostolado” (1977),⁵ el superior general Pedro Arrupe decía que la falta de integración entre la vida espiritual y la vida apostólica era un desafío para muchos jesuitas. En este sentido, afirmaba que la invitación ignaciana a ser “contemplativos en la acción” solo sería posible desde el discernimiento orante de “nuestras opciones apostólicas prioritarias”, lo cual significaba “romper” con las inercias y ser dóciles al espíritu. En el Perú, los centros sociales han sido espacios de contemplación de la realidad y de acción sobre ella. Se trata, por tanto, de lugares para el discernimiento de las prioridades apostólicas de la Compañía de Jesús en el país. En el actual contexto de la celebración del bicentenario de la Independencia del Perú y la crisis provocada por la COVID-19 —que dan cuenta del inconcluso proyecto de una república con una justa igualdad de oportunidades—, los centros sociales pueden ser lugares para vivir tanto la enriquecedora tensión de ser “contemplativos en la acción” como el inacabado proceso de integrar la vida espiritual y la vida apostólica para responder a las exigencias de la fe y la justicia.

5 Pedro Arrupe, “Integración real de la vida espiritual y apostolado”, *ARSI* 16 (1977): 944-953.



Archivo y Patrimonio

Esta publicación ha sido posible gracias a la Oficina de Archivo
y Patrimonio de la Compañía de Jesús en el Perú.



Toma de terreno para la construcción del colegio José Carlos Mariátegui como esfuerzo del Frente Unido en Defensa del Agustino (1972). Fotografía: cortesía de Ángel Estrada. Archivo Fotográfico de Servicios Educativos El Agustino.

Ignatius 500
AÑOS DE LA
CONVERSIÓN
DE SAN IGNACIO

Esta edición de *Más en las obras que en las palabras* se compuso en el marco de los actos celebratorios del año jubilar Ignatius 500 en la ciudad de Lima en octubre de 2021.



Tras el Concilio Vaticano II, el rol del catolicismo latinoamericano experimentó un proceso de cambios en torno a su relación con las personas. A partir de entonces, el papel del apostolado social de la Iglesia constituyó uno de los ejes centrales de una innovación pastoral y teológica, y, gradualmente, llegó a ser clave para la composición de la propia identidad ignaciana.

El apostolado social pasó de comprenderse como un trabajo intelectual a concebirse como una acción concreta con el fin de transformar las estructuras sociales y culturales que desafían la justicia y la caridad. Con esta publicación, los autores proponen un diálogo acerca de la dinámica entre la religión, la política y el espacio público tomando en cuenta las dimensiones subjetivas de los acontecimientos. Esto último es posible gracias a las entrevistas que les hicieron a las personas integrantes de los centros sociales de la Compañía de Jesús en el Perú.

De este modo, la cartografía que plantea este libro permite discernir sobre la relación entre los miembros de la Compañía y los poderes locales, sobre la relación con los beneficiarios de la acción social, y, en definitiva, sobre la noción y la finalidad de la misión jesuita hacia lo venidero.

