

Entre discurso político y fuerza espiritual. Fundación de las organizaciones indígenas awajún y wampis (1977-1979)

Silvia Romio

RESUMEN

El presente artículo propone una reflexión etnopolítica sobre el concepto de 'organización indígena'. El Consejo Aguaruna Huambisa (CAH) fue la primera organización indígena awajún y wampis que, a partir de fines de la década de 1970, se impuso como representante de casi la totalidad de las cuencas de los cinco ríos que constituyen el territorio awajún y wampis, en el distrito de Condorcanqui (región Amazonas). El interés del presente estudio será profundizar cómo esta primera etapa de construcción de las organizaciones indígenas se caracteriza por la definición de una nueva forma de liderazgo: la nueva generación de dirigentes indígenas demuestra grandes capacidades para negociar los conceptos básicos propios de su visión ancestral con las enseñanzas recién aprendidas gracias a su interrelación con el mundo exterior, logrando así un puente entre las expectativas de las comunidades nativas con las exigencias impuestas por las instituciones peruanas.

Palabras clave: organización indígena – awajún, wampis – política indígena – Consejo Aguaruna Huambisa – liderazgo indígena

ABSTRACT

The present article proposes an ethno-political analysis of the concept of indigenous organization. The Huambisa Aguaruna Council (HAC) was the first Awajun and Wambis indigenous organization, which at the end of the seventies achieved to be the representant of almost all of the rivers in the Condorcanqui district (Amazonas region). This study seeks to understand how this first phase of construction of indigenous organization was characterized by the definition of a new form of leadership, in which a new generation of indigenous leaders showed great ability in negotiating concepts of ancestral life with new abilities and ideas learned through the interaction with the outside world. As such this new generation could be a bridge in between the expectations of the native communities and the imposed demands by Peruvian institutions.

Keywords: indigenous organization – Awajun and Wampis – indigenous politics – Huambisa Aguaruna Council – indigenous leadership

INTRODUCCIÓN¹

En un día de mayo de 2013, paseaba, al atardecer, por las calles de Jesús María —un barrio popular de Lima—, con César Sarasara, intelectual awajún de larga experiencia como líder indígena en la organización CONAP². Conversando sobre las razones de mi interés por la cultura awajún, quise explicarle el enfoque principal de mi investigación: entender las lógicas de acción y la visión sociopolítica mostrada por las organizaciones indígenas del pueblo awajún y wampis de Alto Marañón. Su reacción fue bastante inusual. Dijo: «Antes de querer entender la lógica de las organizaciones, tendrías que preguntarte: ¿lo que yo defino como ‘organización indígena’ realmente cumple con las características y las expectativas de este término?». Fueron pocas palabras que cambiaron profundamente el contenido y la dirección de mi investigación, recolocándome en un punto crucial frente a las informaciones que había recogido hasta ese entonces³.

¹ El presente artículo ha sido corregido y revisado gracias a la colaboración de José Luis Ricapa Ninanya, Fernando Rivera Rúa y Raphael Hoetmer.

² CONAP: Confederación de nacionalidades amazónicas del Perú. Formada en 1987, es la segunda organización de pueblos amazónicos a nivel nacional del Perú.

³ Quisiera agradecer particularmente por el tiempo, la disponibilidad y los recuerdos compartidos que han permitido la realización del presente trabajo a Evaristo Nugkuag, Octavio Shajaime, Cesar Sarasara, José Lirio, Merino Trigoso, Fermin Tiwi, Isaac Paz, Gil Inoach, Luciana Dekentei, Francisco Shaján, Roman Shaján, Santiago Manuin, Joel Katip, Jerson Danducho, padre Carlos Diharce, padre Fernando Roca, padre Fermin Campoamor, padre Jaime Regan, y las hermanas del Sagrado Corazón de la misión de Santa María de Nieva y de Chiriaco Misión. Sin olvidar las numerosas y siempre estimulantes conversaciones con la hermana Birgit Weiler y con Roger Rumrill, experto de Amazonía.

El recuerdo de esa conversación es particularmente significativo, porque marcó un hito en la reflexión durante mi largo trabajo de campo: la necesidad de des-estructurar el ‘saber’ entendido con los conceptos y las definiciones que cotidianamente utilizamos para definir no solo nuestra realidad, sino más bien la de los ‘otros’. Es decir, la urgencia de evaluar si los términos utilizados y los conceptos manejados para definir la realidad indígena son realmente los más adecuados, si simplemente no responden a unas cuantas exigencias histórico-culturales, y si llenan el vacío de la indefinición en el traspaso de una cultura a la otra.

A partir de estas cuestiones, el presente artículo quiere proponer una reflexión etnopolítica del concepto de ‘organización indígena’, ponerlo en cuestión y análisis, profundizando la realidad que este término quiere representar. El propósito es examinar el momento inicial de fundación de una particular organización indígena awajún y wampis de la provincia de Condorcanqui (Amazonas), es decir, la formación del Consejo Aguaruna Huambisa (CAH) entre 1977 y 1979. Miraremos en detalle algunos aspectos en la redacción de la constitución de dicha organización, así como la definición de un nuevo modelo de liderazgo indígena, como primeros pasos en la construcción de un puente entre las exigencias políticas locales y expectativas políticas externas.

Consideraremos la década de 1970 como un momento crucial. El cambio al interior del mundo sociopolítico awajún y wampis indujo la formación de una primera identidad política, fruto de la fusión de tensiones sociopolíticas y económicas en búsqueda de respuestas a exigencias históricas y perspectivas interculturales que por primera vez les tocaba enfrentar a los indígenas.

PRIMERA PARTE. LA TRANSFORMACIÓN DE LA SELVA EN UNA SOCIEDAD PLURICULTURAL A PARTIR DE LA DÉCADA DE 1920

Efectivamente, el lapso transcurrido entre las décadas de 1920 y 1950 marca el comienzo de un profundo proceso de cambio sociocultural y económico en la floresta amazónica del Alto Marañón, gracias a la conjunción de diferentes realidades externas y dinámicas internas de la sociedad awajún y wampis que llevaron, poco a poco, a la formación de una sociedad mestiza compleja y poliétnica.

Por esta razón, en menos de treinta años la población indígena se encontró en la situación de tener que compartir el espacio familiar de la selva con grupos humanos de diferentes orígenes, culturas, actitudes y finalidades. Además de la presencia de comerciantes y patrones caucheros que vivían en la zona desde

finales del siglo anterior, a partir de la década de 1920 se establecieron varias instalaciones militares de defensa de la frontera. A eso se sumó un creciente proceso de migración de la población andina, acompañado por los dos grandes proyectos de evangelización de la zona: uno de la Iglesia nazarena y el otro de la Iglesia católica a través de la misión jesuita.

En 1945, el Ministerio de Educación autorizó al Instituto Lingüístico del Verano (ILV) a desarrollar su trabajo de investigación lingüística y traducción de la Biblia en conjunto con un esfuerzo de labor pedagógica de formación de maestros y profesionales bilingües. Si bien las estrategias de acercamiento y los proyectos pedagógicos de las varias iglesias fueron diferentes, la presencia y el trabajo de todas terminaron por ofrecer a los indígenas instrumentos y recursos fundamentales no solo para aprender los fundamentos de la lengua y de la cultura peruana sino también para manejar la producción y la exportación de bienes de consumo, el comercio de madera, cacao y pieles, así como el aprendizaje de un lenguaje de comunicación y de estructuración política nuevo.

En la década de 1950 empiezan a difundirse escuelas dirigidas por maestros indígenas preparados por el ILV y los jesuitas. Estos pequeños establecimientos van creciendo rápidamente como polos de nuevos centros habitados por indígenas, marcando un profundo proceso de cambio en la distribución espacial de los núcleos familiares y en la creación de nuevos centros sociopolíticos. Dichos núcleos habitados constituirán la base para la formación de las comunidades nativas, que asumirán una constitución jurídica y administrativa recién a partir de 1974, mediante la Ley de Comunidades Nativas establecida por el gobierno militar de Velasco Alvarado.

Para entender la complejidad del rol sociopolítico que la organización indígena va a ocupar en el nuevo espacio social de la comunidad indígena, tenemos que examinar esta situación como el producto de un proceso de fusión entre figuras de autoridad política propias de la sociedad awajún anterior, y modelos de autoridad y guía sociopolítica y moral de la sociedad aprendida por el contacto con la población mestiza. Desde un primer momento, la organización indígena se presenta en una dimensión política negociando entre diferentes mundos culturales: el indígena y el externo.

SEGUNDA PARTE. DIMENSIÓN JERÁRQUICA DEL PODER POLÍTICO EN LA SOCIEDAD AWAJÚN

A partir de la década de 1960 son más numerosos los jóvenes indígenas que, luego de sus primeros estudios en las escuelas misioneras, logran salir de la comunidad para pasar unos años en la ciudad, donde terminarán sus estudios de secundaria o también de universidad. La experiencia acumulada en estos viajes se transformará en un bagaje de conocimientos y saberes nuevos que, una vez de vuelta en el espacio de la selva, será convertido en la base para la construcción de nuevas formas de liderazgo indígena.

El fenómeno de construcción de las primeras organizaciones indígenas en el Alto Amazonas responde, por lo tanto, a una precisa voluntad de independización y de autonomía indígena al interior de la sociedad pluricultural en expansión. Entender las lógicas de comercialización y de gobernabilidad mestizas son, por lo tanto, los presupuestos necesarios para la nueva generación de líderes indígenas que atienden las aspiraciones de su población, es decir, salir de la condición de dependencia económica y de sumisión cultural frente a la sociedad mestiza, para pasar a ocupar un estatus político y económico independiente y autogestionado al interior del espacio de la selva. En pocas palabras: comprender las lógicas de la sociedad ‘del blanco’ para volver a tener un rol de autoridad y protagonismo en el espacio reivindicado como ‘territorio indígena’.

Haciendo referencia al trabajo etnográfico de M. Brown (1984) y H. Silvers (1972), encontramos que hasta las décadas de 1940 a 1950, los grupos familiares awajún no tenían el tipo de autoridad de jefe o cacique establecidos en sus formaciones sociopolíticas. Sin embargo, «en tiempo de guerra, el grupo local actuaba bajo las órdenes de un hombre mayor conocido por su bravura, elocuencia y cualidades de líder. El jefe de guerra de un grupo local se denominaba kakajam: ‘guerrero’, wajuu: ‘líder de guerra o de expediciones de caza’ o simplemente múun: ‘hombre grande’ (Brown, 1984, p. 27). A partir de esta descripción, podemos entender cómo una dimensión jerárquica de poderes políticos y espirituales se instituía al interior de las sociedades awajún y wampis en ocasiones particulares, es decir, en el contexto de los enfrentamientos militares. Como sabemos, la aspiración de cada joven era acceder al estatus de waimaku, es decir, de ‘guerrero visionario’: obtener la visión mediante los rituales de ayahuasca que le hubieran permitido realizar su *jinta ainbau*⁴.

⁴ *Jinta ainbau*: literalmente significa «sigue el camino trazado por nuestros antepasados», según la traducción de Gerardo Wipiu (Larson, 1979). Se trata de un concepto fuerte y columna importante dentro de la construcción del orden social awajún. La máxima aspiración para un

Muchos eran los jóvenes que emprendían este camino desde muchachitos, pero pocos eran los que accedían al estatus de *waimaku*, es decir, los que lograban obtener la visión guerrera. Para encontrar tal visión había que respetar una preparación física y espiritual muy dura y someterse por varias veces a la toma de ayahuasca, hasta llegar al encuentro con el *ajutap*⁵. La figura del *kakajam* o ‘guerrero fuerte y victorioso’ aparece como un estatus social directamente superior al de *waimaku*: es decir, es el guerrero visionario que pone en acción la visión obtenida, realizando el mensaje del *ajutap*, que en la mayoría de las veces se trata de la matanza del enemigo.

En una escala jerárquica de autoridad social, el *kakajam* adquiere, por lo tanto, un estatus social mayor respecto del *waimaku*. Al interior de esta escala jerárquica, el lugar más elevado era reservado para una tercera figura: la del *pamuk*. El *pamuk* es el anciano *kakajam*, es decir «el personaje que había combatido muchas veces y había triunfado. Esta persona ya tenía una edad bastante avanzada» (César Sarasara, Lima, 1.05.2013). Efectivamente, era la asamblea de los *pamuk* la que decretaba cuáles de los jóvenes que se declaraban *waimaku* eran dignos de participar a la expedición de guerra, y por lo tanto de pasar al estatus de *kakajam*.

Resumiendo, en las sociedades awajún existía un sistema jerarquizado en la práctica política que se articulaba en caso de guerra y que tenía una lógica estructural interna más determinada por el camino espiritual individual que por el valor militar. El aspecto militar y las relaciones con los seres espirituales constituyen claramente el aspecto dominante y articulan tres dimensiones distintas del *jinta ainbau*. Podemos, por lo tanto, imaginar que el *kakajam* es un *múun* de particular respeto por sus experiencias de guerra, y que asume una autoridad especial en contextos militares, así como el *pamuk* es un *kakajam* que había llegado a una edad mayor y había recogido muchas experiencias de batalla.

hombre es la de realizar su *jinta ainbau*, es decir llegar en el arco de su vida a realizar la forma más elevada de su ser social: ser un guerrero poderoso. Este camino de fortalecimiento espiritual se realizaba a través de un ritual que comprendía la asunción de brebajes alucinógenos como el ayahuasca, el toé o el maikua para obtener ‘la visión’, es decir, el contacto con seres espirituales poderosos que con sus palabras y gestos hubieron dado información al joven sobre su futuro y sus deberes en la sociedad.

⁵ *Ajutap*: es un ser espiritual poderoso, que transmite al *waimaku* un mensaje fundamental sobre su futuro a través de la visión. Normalmente aparece en forma de un animal o de un pájaro. Hay diferentes traducciones de *ajutap*: ‘el siempre eterno. Lo que nunca acaba’ (Cesar Sarasara); ‘almas de antiguos guerreros que viven juntos en el cielo’ (M. Brown, 1984); en el caso de *arútam*, para los shuar, encontramos la definición de ‘espíritu guerrero que se obtiene mediante las visiones’ (Harner, 1972).

Otro aspecto que necesita ser remarcado es el carácter de las asambleas: las decisiones importantes, que involucran a la colectividad, son tomadas como asunto de la reunión en asamblea, las cuales según las necesidades podían ser de *kakajam*, *de múun* o *de pamuk*. En ese contexto, las voces de los mayores se enfrentaban y se confrontaban: entre ellas terminaba por imponerse la del guerrero con mayor carisma y autoridad del momento. La conclusión de la asamblea celebrará la conciliación entre los varios participantes en una sola decisión en común que involucre a la entera colectividad.

TERCERA PARTE. CONSTRUIR EL *TAJIMAT PUJUT* EN LA ORGANIZACIÓN INDÍGENA

A partir de la década de 1960, y más urgentemente luego de la constitución jurídica de las comunidades nativas (1979), las poblaciones de awajún y wampis se encontraron involucradas en un proceso de cambio de una de las columnas portantes de su propia estructura sociopolítica y de su visión del mundo: ¿cómo reformular el rol del guerrero visionario, conductor del pueblo y máxima expresión de poderes humanos y espirituales, en el interior de una sociedad indígena cada día más condicionada por la realidad mestiza? En otras palabras, ¿cómo acceder al estatus de guía ético y moral en un marco de continuo intercambio entre comunidades nativas y la sociedad mestiza?

Las reglas de conducta tanto del *waimaku* o ‘guerrero visionario’ como del *kakajam* u ‘hombre fuerte guerrero’ se convierten, por lo tanto, en principios éticos del nuevo modelo de liderazgo, en la búsqueda de una postura que le permita un reconocimiento ante sus comuneros y ante las instituciones externas. El principio ético y moral profesado por los guías espirituales awajún imponía que el ‘buen líder’ era quien lograba realizar el *tajimat pujut* en el arco de su vida, es decir, cumplir con los requisitos de una ‘vida plena’, que en términos *awajún* se traduce en «no necesitar de nada ni nadie, tener todo» (Gil Inoach, Lima, 7.12.2013). Vemos, por lo tanto, que en el sentido *awajún*, la realización de *tajimat pujut* corresponde a una condición existencial de acceso a todos los recursos, de abundancia de bienes materiales, que es la exteriorización de haber alcanzado un punto elevado del camino espiritual, realizando el *jinta ainbau*. Efectivamente, la condición de abundancia de bienes naturales, propia de un líder que puede fácilmente repartir bienes entre sus aliados, es una demostración de realización de su propia visión y, por lo tanto, una constatación de su estatus de *waimaku*.

Con la transición a la comunidad nativa y la construcción del nuevo liderazgo, encontrar una fórmula para realizar el *tajimat pujut*, ‘tener todo’, no fue una tarea fácil. Para el ‘nuevo’ líder, en la perspectiva de ser reconocido entre los dos mundos, lo indígena y lo occidental, la tensión para realizar el ‘tener todo’ se manifiesta en una disputa constante por la búsqueda del reconocimiento social. Como emerge a lo largo de mi investigación, el ‘poder político’ en términos *awajún* se puede entender como un ‘poder de reconocimiento’ al interior de su propia sociedad (César Sarasara, Lima, 1.05.2014).

Efectivamente, el poder de un *múun*, la máxima autoridad en el contexto social *awajún* (Wipiu, en Larson, 1979, p. 97), se expresaba en su capacidad de acoger visitantes ofreciendo grandes cantidades de masato (Brown, 1984). A su vez, tal poder era posible gracias al trabajo de sus esposas: efectivamente, era un deber propio de las mujeres *awajún* el conocimiento de la preparación del masato. «Cualquier hombre era directamente dependiente de su mujer, porque sin capacidad de ofrecer masato un hombre no podía hacer nada en términos sociales» (padre Carlos Diharce, Santa María de Nieva, 12.6.2013). En este sentido, podemos entender cómo la capacidad de invitar grandes cantidades de masato era directamente proporcional al número de esposas que un hombre tenía, que a su vez era expresión visible de su poder militar en términos de alianzas familiares contraídas a través de vínculos matrimoniales.

Observando las dinámicas sociopolíticas de la década de 1970, en el proceso de construcción de un nuevo liderazgo, la posibilidad de tener relaciones con el mayor número posible de aliados externos (iglesias misioneras, Estado, ONG, compañías extractivas, comerciantes...) se propone como tarea imprescindible y prioritaria para cada líder. Otro aspecto esencial de tales relaciones es la posibilidad de exhibir públicamente esas alianzas: las costumbres de convocar eventos sociales, ofrecer hospitalidad, o simplemente dar paseos por las comunidades con colaboradores extranjeros o representantes del Estado se instauran pronto como requisitos fundamentales para la construcción del nuevo modelo de autoridad indígena.

En este sentido podemos observar la figura de Evaristo Nugkuag Ikanan, fundador del Consejo Aguaruna Huambisa, como un caso ejemplar en la creación de un nuevo código para la construcción de su imagen pública y como un modelo, por lo tanto, del nuevo perfil de liderazgo indígena. Desde su primera aparición en el Cenepa, luego de años de estudios en Lima, y su convocatoria a una asamblea general para la constitución de una gran organización (que luego llevaría el nombre de Consejo Aguaruna Huambisa), demostró un interés particular por

la presencia de aliados extranjeros en cada reunión (voluntarios o profesionales franceses, españoles, etc.) y la exhibición de su alianza personal con ellos. En segundo lugar, podemos subrayar una atención particular por el inventariado de los bienes materiales de propiedad de la organización y su distribución entre los asociados. Este aspecto se registra como una preocupación constante desde las primeras actas de constitución de la organización (1979).

Siempre en el caso de Evaristo Nugkuag, observamos una gran inversión en la ‘espectacularización’ de su poder, tanto que ha marcado una huella significativa en la memoria colectiva de su pueblo por sus capacidades como ‘líder insuperable’. Entre los varios ejemplos que podemos mencionar de tal ‘espectacularización’ del poder, vale la pena recordar su costumbre de llegar a la zona en una avioneta. Efectivamente, para participar en las asambleas del Consejo, él solía llegar desde el cielo, «dando varias vueltas antes de aterrizar, para que todos lo pudieran ver bien» (Santiago Manuin, Santa María de Nieva, 13.04.2013). Otra persona recuerda perfectamente cómo: «Evaristo era como un Dios en ese tiempo. Llegaba con una avioneta a las reuniones del Consejo y todo el mundo lo admiraba. Él tenía un respeto como nadie» (Diogene Ampam, Santa María de Nieva, 24.11.2012).

La intención de presentarse como el ‘nuevo líder’, capaz de utilizar los ‘instrumentos de poder’ de la sociedad externa —como la avioneta— o la posibilidad de comprar bienes inmuebles en Lima y en otras ciudades, se van convirtiendo en las nuevas modalidades de ‘realización del *tajimat pujut*’ y de la construcción de una nueva forma de poder político indígena.

CUARTA PARTE. PROCESO DE CONSTRUCCIÓN DE LA ESTRUCTURA INTERNA DEL CONSEJO AGUARUNA HUAMBISA

Corría el año 1977 y la convocatoria de Evaristo Nugkuag Ikanan a la primera Asamblea General realizada en el Cenepa determinó la fundación del Consejo Aguaruna Huambisa. Las expectativas fueron tales que se reunieron los representantes awajún y wampis provenientes de los ríos Cenepa, Nieva, Marañón y Santiago. Fue, por lo tanto, un evento excepcional que marcó significativamente la memoria política de la historia local. Pocos meses después, se sumaron algunas comunidades más del río Chiriaco, determinando de tal forma la identidad del Consejo como primera institución indígena capaz de reunir al pueblo awajún y wampis. Frente a la rivalidad histórica entre estos dos pueblos, se lograba ahora concretar una unidad de acción y de identidad política, que anteriormente solo era posible por períodos limitados en momentos de defensa contra amenazas

externas. El espacio de la organización indígena inauguraba, por lo tanto, una etapa nueva en la historia sociopolítica local, logrando institucionalizar lo que hasta ese entonces se concebía solo en términos ideales: la máxima expresión de unidad y orden de tal sociedad.

En mayo de 1979, el Consejo Aguaruna Huambisa (CAH) se constituyó como persona jurídica y pasó a tener un registro de sus actividades. Hojeando las páginas del Libro de Actas del CAH, tenemos la sensación de estar al frente del primer producto ‘jurídico’ elaborado por una organización indígena awajún y wampis. Resulta extremadamente interesante analizar el lenguaje utilizado, la estructura planteada y los principios ahí propuestos, sobre todo si pensamos que se trata de una cultura que nunca había utilizado antes la forma escrita para sus aspectos políticos, mucho menos en registros jurídicos. En este sentido, es digno de interés entender los sutiles acuerdos entre fuentes culturales diferentes que se van juntando en este manuscrito y que asumen una validez jurídica frente al Estado peruano.

Según su Acta constitutiva, el Consejo Aguaruna Huambisa es una organización regida por tres organismos: la Asamblea de Delegados, el Comité Directivo y los órganos menores de ejecución. Puestos en este mismo orden, según el Artículo Octavo de la Constitución, encontramos por lo tanto una estructura aparentemente democrática, en la cual el primer organismo de decisión es la Asamblea de Delegados. Con el término ‘delegados’ eran definidos todos los representantes de comunidades, asociados a la organización.

Solo las comunidades tituladas podían participar del Consejo, con la representación de un delegado, quien intervenía en las asambleas, usualmente acompañado por el *apu* de su misma comunidad. La finalidad era transmitir a la dirección del Consejo la información y los problemas a resolver de su comunidad, siendo así el enlace permanente de su pueblo con la organización. Según su propia Constitución, en su esfuerzo de plantearse como institución participativa y democrática, el órgano máximo de decisión, planificación y control era la Asamblea de Delegados o Junta General, que se celebraba cada seis meses (Garra, 2009).

Teniendo en consideración que en la mayor parte de los casos los cargos de delegados y de *apu* eran ocupados por los jóvenes maestros bilingües —es decir, por la nueva generación capaz de lidiar en castellano con la burocracia estatal—, podemos entender cómo la Asamblea de Delegados iba a institucionalizar un espacio político de decisión para esta nueva generación, que todavía no encontraba una dimensión definida de poder político dentro de la sociedad indígena.

Además, podemos encontrar fácilmente en el rol de la Asamblea de los Delegados una cierta continuidad con las formas asambleístas que utilizaban los awajún anteriormente entre autoridades (*múun*, *kakajam*, *pamuk*) cada vez que la colectividad tenía que tomar una decisión importante.

En segundo lugar, encontramos el Comité Directivo, un organismo formado por cuatro entidades: presidente, vicepresidente, tesorero y secretario. Es extremadamente interesante cómo en las actas de constitución se registra una directa comparación entre estos cuatro cargos y la nominación que, por costumbre *awajún*, venía asociada a las figuras de prestigio y autoridad social, política y espiritual que hemos analizado anteriormente:

El presidente podrá ser llamado *waisam*, el vicepresidente *kakajam*, el tesorero *chichamin*, el secretario *etsejin*, sin que esta nominación modifique la naturaleza de sus cargos (Acta de Constitución de CAH, 1979, p. 14).

Notamos entonces que el esfuerzo de trazar un puente entre las dos formaciones sociopolíticas y los dos mundos culturales es un elemento crucial en la construcción institucional de la organización indígena.

Es digno de atención el paralelismo propuesto entre la estructura jerárquica propia del modelo occidental de organización (presidente, vicepresidente, tesorero y secretario) con la visión de poderes individuales propias de la sociedad *awajún*. La figura del presidente viene comparada a la del *waisam*: una figura muy significativa en las funciones sociopolíticas *awajún*, ya que corresponde a la figura del ‘intelectual’ o ‘peacemaker’. Efectivamente, gracias a la visión obtenida a través de la toma de ayahuasca, el encuentro con el *ajútap* decretaba tres posibles modalidades de realización personal: el guerrero (*kakajam*), el curandero (*iwishin*) y el pacificador (*waisam*). La figura del *waisam* era particularmente importante en el equilibrio sociopolítico y espiritual de la sociedad *awajún*: él era la persona llamada a ser pacificador, llevar la paz luego de un conflicto y equilibrar el estado de violencia y tensión dentro de la sociedad. «Los *waisam* eran las personas que, ante los problemas, ponían orden, eran unos consejeros. Había también un conjunto de *waisam* que frente a una lucha externa sabían orientar sobre lo que era mejor y lo que no. Su rol era ser consejeros de los *pamuk*» (César Sarasara, Lima, 17.05.2013).

Encontramos, por lo tanto, una figura nueva, antitética a la del guerrero, dominante del panorama sociopolítico *awajún*, y que ocupa también un rol de prestigio y de ‘regulación del orden social’, muy cercana a la del *pamuk*. Su autoridad no es determinada por experiencias de guerra: solo por mandato espiritual.

El aspecto más significativo es que la importante responsabilidad asumida por esta función de mantener el orden social le permite alcanzar la escala jerárquica superior del *kakajam*, colocándolo al costado de los *pamuk*. Tal orden parece ser mantenido en la formación del Comité Directivo del Consejo Aguaruna Huambisa. El presidente, más que un guerrero, asume la autoridad de un *waisam*, es decir, la de un ‘sabio’, alguien que regula el orden y mantiene la paz en la sociedad.

Por su parte, la figura del vicepresidente es comparada con la del *kakajam*, el guerrero que realiza el mandato del *ajútap* y que se realiza en su camino individual gracias a su fuerza militar, a la vez que aporta en la victoria de su propio pueblo. Las dos figuras, el *waisam* y el *kakajam*, siguen regulando el orden social con una gran variación respecto de la tradición awajún. El autoritarismo de estas figuras no emerge solo en caso de conflicto externo. En el contexto de la organización indígena, tales cargos vienen institucionalizados como regidores del orden sociopolítico cotidiano, excluyendo la situación consuetudinaria en la que solo ante la confrontación militar con el enemigo, emanaba el poder político.

En la lectura de las primeras actas de constitución, resulta particularmente interesante observar cómo el lenguaje jurídico sirve, en muchos casos, para expresar tareas y responsabilidades cuyo fin es «construir una unidad de acción entre pueblos awajún y wampis»:

Artículo segundo: Su objetivo es favorecer y apoyar comunidades nativas tanto aguarunas como huambisas en el desarrollo de acciones sociales y culturales que sirvan para fortalecer una unidad étnica.

Artículo tercero: Unificar las acciones de todas las comunidades aguarunas y huambisas y de quienes conforman este grupo étnico promoviendo su desarrollo económico, social y cultural, para definir una política coherente y unitaria que aproveche al máximo los recursos actualmente existentes tanto económicos como institucionales, en tanto que no se afecte la unidad étnica, su autonomía y sus valores culturales.

Estas declaraciones ponen de manifiesto la voluntad de defensa étnica y territorial con aspiraciones de unidad de acción. Podemos, por lo tanto, reconocer cómo, a fines de la década de 1970, la realidad de las comunidades nativas estableció un tejido común entre awajún y wampis, quienes se sentían amenazados por la presencia de otros elementos socioculturales externos a su territorio y constituyeron una unión organizativa para defenderse mejor. La atención particular en reconocer la importancia de la ‘unidad de acción’ es un aspecto nada secundario: nos reenvía directamente a la forma organizativa de los awajún y

wampis. Recrear una unidad de acción aparece como una perspectiva prioritaria y fundamental en la visión jíbara de la realidad, entendida como un ‘todo unido’.

Parece que, en contraposición a la dispersión territorial y al estado de aislamiento e individualismo que caracterizaba a la sociedad awajún antes de la constitución de las comunidades nativas, en su propia visión el pueblo awajún constituye ‘una sola familia’. Las tensiones o relaciones dicotómicas entre unidades familiares provisoriamente desaparecían frente a un problema externo, cuando el pueblo entero reencontraba una unidad de acción y decisión. Esta forma de organización y unidad no solo se forjó en el tiempo como uno de sus fundamentales recursos en la defensa contra invasiones externas y tentativas de colonización, sino también representó en la mente de cada awajún un sentimiento de pertenencia étnica y cultural indisoluble. Ahora, considerando que el Consejo nace justamente en un contexto de peligro para la unidad territorial y cultural del pueblo awajún y wampis por la creación de una sociedad nacional en la selva, no parece extraño que estos dos grupos étnicos se junten frente al ‘enemigo’ externo y busquen nuevas formas de solidaridad interna como estrategia de guerra y defensa, reivindicando la antigua visión del ‘todos unidos’.

QUINTA PARTE. CAMBIOS Y CONTINUIDADES ENTRE EL AUTORITARISMO DEL LÍDER Y LAS FORMAS DEMOCRÁTICAS DE PARTICIPACIÓN POLÍTICA

Es interesante observar cómo en el sistema jerárquico del CAH encontramos reformulada la ambigüedad propia de la forma del poder de la sociedad awajún y wampis, una estructura que no encuentra un equilibrio definido entre la repartición horizontal del poder político y la tensión en la toma de decisiones de manera vertical, personificada en la voz autoritaria de uno solo. Esta doble tensión es la que encontramos en los artículos de su primera Constitución, donde se nota una clara voluntad de crear un espacio de discusión supuestamente democrático para los participantes, y por otro lado, determinar una plataforma de poder absoluto para la palabra del líder máximo. Tal tensión se describe de forma escrita en el Artículo XVII de la Constitución:

Artículo décimo séptimo: Las decisiones se tomarán por mayoría simple de votos de los asociados presentes, salvo las limitaciones establecidas en estos estatutos. Pero se buscará entre todos los asociados presentes, lograr acuerdos en base a la discusión de los problemas y exposición de las razones, de modo

que sea deseable obtener los acuerdos por consenso o convencimiento mayoritario (Actas de la Constitución del Consejo Aguaruna Huambisa, 1979).

Un primer tema es la tensión entre la expectativa de la organización de presentarse como una institución ‘democrática y horizontal’ en sus procesos de decisión. Por otro lado, esta tendencia no se ajusta a las prácticas consuetudinarias awajún, donde la decisión es tomada por el ‘líder visionario’. Estas prácticas ya las hemos encontrado en la descripción del manejo de poder personalista y autoritario propio de la sociedad awajún antes de la formación de comunidades. Las figuras de *múun*, *kakajam* y *pamuk* bien expresan la dicotomía presente entre formas asambleístas para la toma de decisiones frente a la imposición del poder personal del guerrero más influyente del momento.

Podemos reconocer una dinámica muy similar dentro de la Asamblea de Delegados del Consejo Aguaruna Huambisa. Si bien esta instancia tiene poder de decisión expresado a través de una votación democrática, quien toma la decisión suprema es su líder máximo, es decir, Evaristo Nugkuag Ikanan (por lo menos en los primeros años del Consejo). De todas maneras, en el momento de asumir una decisión, la postura de Evaristo es recoger la opinión del pleno de la Asamblea de Delegados, sin dejar cabos sueltos para discusiones internas o posiciones públicamente opuestas. Así lo recuerdan algunos participantes de la Asamblea del Consejo: «¿Qué iba a decir yo frente a la palabra de Evaristo? Con su palabra, él convencía a todo el Consejo» (Santiago Manuin, Santa María de Nieva, 16.06.2013).

Estas palabras expresan bien la capacidad de control y de manejo de la opinión general del Consejo por su fundador y presidente, Evaristo Nugkuag Ikanan, cuya autoridad y poder personal terminan por institucionalizar el rol de ‘presidente’ del Consejo.

Observando la historia personal de Evaristo, nos enfrentamos con el caso más emblemático de la nueva generación de líderes indígenas que se impone a partir de la década de 1970. Efectivamente, encontramos a un joven dirigente que se posiciona como símbolo de un liderazgo que no respeta los ‘términos clásicos’, es decir, no tiene experiencias de liderazgo anteriores, ni de enfrentamientos bélicos, ni se presenta como guía de un grupo familiar extenso, ni cumple con los requisitos que el rol del *múun* exigen, ni demuestra ser guiado por una experiencia visionaria, como ocurre con un *waisam* o un *kakajam*. Sin embargo, este joven supo poner en reconocimiento las experiencias y los saberes adquiridos en su formación con el ILV y el período de estudios en Lima, además de sus capacidades

personales como buen orador y hábil ‘tejedor de alianzas’, logrando en poco tiempo ubicar su figura como intermediario preferido entre el mundo indígena y la sociedad externa. Al realizar esto, demostró una gran sabiduría en manejar lenguajes culturales distintos, construyendo un puente entre códigos culturales *awajún*, lenguaje jurídico y comercial propio de la sociedad mercantil mestiza y conceptos de realización individual de clara matriz protestante.

La figura de Evaristo Nugkuag Ikanan, más que nadie, encarna este proceso de cambio en la figura del liderazgo *awajún*. Las nuevas necesidades de la realidad indígena obligan al grupo social a poner en discusión las características de la figura del guerrero poderoso y a buscar, en la nueva generación, otras formas de autoridad y sabiduría.

CONCLUSIONES

A modo de conclusión, propongo unas cuantas reflexiones sobre el rol sociopolítico que el espacio propuesto por la organización indígena pudo ofrecer a la sociedad *awajún* y *wampis* a finales de la década de 1970.

Como hemos visto, en muchos casos, el contacto entre perspectiva *awajún* y códigos occidentales de la función política han determinado la construcción de espacios de acción y lenguajes nuevos para formas ‘antiguas’ de control político y manejo del poder. El aspecto más sorprendente de todo el fenómeno está compuesto por el extraordinario suceso que caracterizó a los primeros tiempos del Consejo Aguaruna Huambisa, que fue el espacio propicio para la participación de la emergente generación de jóvenes profesionales indígenas, donde encontraron un lugar para su búsqueda de protagonismo sociopolítico junto a su voluntad de participación directa en los procesos actuales.

Es fácilmente imaginable, a partir de la década de 1970, que la nueva generación política de profesores indígenas y jóvenes, formados profesionalmente fuera de la selva, busquen en el espacio de las organizaciones una manera para institucionalizar su nueva forma de liderazgo, procediendo a afirmar una sustitución de la vieja forma de autoridad política. En la imposibilidad de atender las exigencias consuetudinarias del *jinta ainbau*, el nuevo grupo de dirigentes necesitó elaborar nuevas formas que le permitiesen alcanzar el ‘poder de reconocimiento’, y sentenciar así su liderazgo frente a la colectividad. En ese sentido, podemos entender también el esfuerzo por trazar un paralelismo entre las formas consuetudinarias del poder *awajún* y las funciones de los dirigentes del Consejo,

como hemos observado en la utilización de los términos awajún para nombrar los cargos del Comité Directivo.

Gracias a los recuerdos de varios participantes, podemos identificar cómo la pretensión de formalidad y de ‘reglas de participación’ conjugaban con una acción política informal y espontánea que convertía al momento de la Asamblea del Consejo en una catarsis de fusión entre lo ‘tradicional’ y lo ‘moderno’, con las novedades aportadas por el mundo externo, de las cuales nadie quería quedarse excluido. Así lo describen algunos de los participantes: «La entrada de este tipo de movimiento era muy llamativa. Ser partícipe era muy interesante. Todo esto era algo que nunca iba a pasar» (Diogene Ampam, Santa María de Nieva, 4.06.2013).

Estas palabras expresan bien la curiosidad y la motivación que estas actividades generaban en la gente para participar, para sentirse ‘parte’ de este proceso de cambio.

Estamos, por lo tanto, frente a un momento de formación importante para la construcción de una nueva identidad sociopolítica indígena. El espacio sociopolítico propuesto por la creación de organizaciones indígenas se muestra como el lugar idóneo de experimentación en tal proceso.

La suerte o la virtud del Consejo sería la de reunir una aspiración interna de las comunidades, manejando una visión étnica y una forma organizativa ancestral, junto a un lenguaje y una forma institucional nueva, aprendidos por el contacto con el mundo externo, y que sería fácilmente reconocida y respetada por la ‘sociedad blanca’.

Como planteó César Sarasara: «Nunca entendieron qué era [la organización indígena]: si era un movimiento económico, político, de donaciones o si era un tentativo de vivir sin trabajar. Pero para todos nosotros, indígenas, el Consejo fue un centro de experiencias» (Lima, 24.04.2013).

Como expresan estas palabras, hoy en día numerosos son los indígenas que se interrogan sobre el significado histórico, político y social que el Consejo Aguaruna Huambisa trajo consigo. En la imaginación de muchos, este espacio representaba la puerta de acceso a una instancia nueva, una base donde se volvería a tener el control sobre las dinámicas sociales y territoriales circundantes, a través de la formulación de un código de poder sociopolítico nuevo. La posibilidad de acceder a grandes cantidades de dinero, de viajar, de entrar en contacto con autoridades extranjeras o tejer alianzas con instituciones externas se convertía, poco a poco, en el nuevo terreno de lucha del guerrero awajún, transformando la dimensión de guerra y enfrentamiento con el enemigo al contexto de las relaciones cotidianas con el mundo exterior. El líder indígena actual va formando sus cualidades como

‘guía’ y ‘comandante’ de su comunidad día a día, al interior de una continua relación con las dificultades de la negociación o del enfrentamiento con la sociedad mestiza. En el proceso de hacer cotidiana la dimensión de la lucha, lo que se pierde es la dimensión de fortalecimiento espiritual del líder. La cotidianidad del camino a la profesionalización del liderazgo trae consigo esta pérdida, que antes era propuesta en el camino al *jinta ainbau*, en el cual el guerrero emergía solo en contextos excepcionales.

La pérdida para varios líderes de la nueva generación de la búsqueda de contactos con los seres espirituales y la falta de una tensión interior para seguir el camino del perfeccionamiento moral según los dictámenes del *ajútap* dejarán consecuencias significativas en la relación de respeto y autoridad entre el líder político y la población indígena, muy visibles en el período en estudio. En la actualidad, la necesidad de recuperar tal camino para tener líderes moral y espiritualmente fuertes empieza a manifestarse como una demanda urgente para muchos intelectuales indígenas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abad Gonzales, L. (2006). *Resistencia india organizada: el caso del Perú*. Quito: Abya-Yala.
- AIDSESEP (2005). *Por qué y cómo se construye AIDSESEP: la historia de la organización indígena*. Lima: Voz Indígena.
- Barclay F. y F. Santos (2007). *Guía etnográfica de la Alta Amazonia*, Tomo VI. Lima: IFEA.
- Boster, J. *Arutam and Cultural Change*. University of Connecticut. En <http://cognition.clas.uconn.edu/~jboster/articles/arutam.pdf>
- Brown, M. (1984). *Una paz incierta. Historia y cultura de las comunidades aguarunas frente al impacto de la carretera Marginal*. Lima: CAAAP.
- Brown, M. (1985). *Tsewa's gift. Magic and Meaning in an Amazonian Society*. Washington y Londres: Smithsonian Institution Press.
- Brown, M. (1993). Facing the State, facing the world. Amazonia's Native Leaders and the New Politics of Identity. *L'Homme*, 33(126-128), 307-326.
- Chaumeil, J.P. (1990). Les nouveaux chefs: pratiques politiques et organisations indigènes en Amazonie péruvienne. *Problèmes d'Amérique Latine* 96, 96-113.
- Clastres, P. (1965). Echange et pouvoir; philosophie de la chefferie indienne. *L'Homme*, 2(1), 51-65.

- Cuesta, J. M. (1992). *Entre el Cóndor y el Marañón, memorias misioneras: retazos de la selva aguaruna y jivara*. Lima: CAAAP.
- Cueto, M. y C. Contreras (2007). *Historia del Perú contemporáneo*. Lima: IEP.
- Descola, P. (1984). El conjunto jívaro en los comienzos de la conquista española del Alto Amazonas. *Antropología, Cuadernos de Investigación*, 3, 35-91.
- Descola, P. (1988). La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique. *Revue Française de Sciences Politiques*, 38(5), 818-827.
- Descola, P. (1993). *Les lances du crépuscule*. París: Pocket.
- Descola, P. (1993). Les affinités sélectives. Alliance, guerre et prédation dans l'ensemble jívaro. *L'Homme*, 33(126-128), 171-190.
- García Rendueles, M.A. (1977). Bibliografía de la familia lingüística jivaroana. *AP*, 1/2, 171-178.
- Garra, S. (2009). *Límites y posibilidades del movimiento indígena de la Amazonía peruana: breve recorrido histórico*. Lima, manuscrito inédito.
- Greene, S. (2006). Getting over the Andes: The Geo-Eco-Politics of Indigenous Movements in Peru's Twenty-First Century Inca Empire. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 38, 327-354.
- Greene, S. (2009). *Caminos y carreteras: acostumbramiento a la indigenidad en la selva peruana*. Lima: IEP.
- Guallart, J.M. (1958). Mitos y leyendas de los aguaruna del Alto Marañón. *Perú Indígena*, VII(16-17). Lima: CAAAP.
- Guallart, J.M. (1979) (con P. Davis y M. Ballena Dávila). *Educación bilingüe. Una experiencia en la Amazonía peruana. Antología, recopilación y revisión*. Lima: ILV.
- Guallart, J.M. (1981). *Fronteras vivas: poblaciones indígenas en la Cordillera de Cóndor*. Lima: CAAAP.
- Guallart, J.M. (1990). *Entre pongo y cordillera: historia de la etnia aguaruna huambisa*. Lima: CAAAP.
- Guallart, J.M. (1990). Un proyecto de educación bilingüe bicultural en el Alto Marañón. *Amazonía Peruana*, X(18), 67-79. Lima: CAAAP.
- Guallart, J.M. (1997). *El vicariato de San Francisco Javier de Marañón: 50 años de una misión jesuita*. Lima: CAAAP.
- Larson, M. (1978). *The functions of reported speech in discourse, The Summer Institute of Linguistics (ILV)*. Dallas: The University of Texas at Arlington.

- Mader, E. (1999). *Metamorfosis del poder: persona, mito y visión en la sociedad shuar y achuar (Ecuador, Perú)*. Quito: Abya-Yala.
- Morin, F. (1992). Révendications et stratégies politiques des organisations indigènes amazoniennes. *Cahiers des Amériques Latines*, 13, 75-95.
- Rubenstein, S. L. (2007). Circulation, accumulation, and the power of shuar shrunken heads. *Cultural Anthropology*, 22(3), 357-399.
- Rubenstein, S. L. (2012). Importance of vision among the Amazonian Shuar. *Chicago Journal, Current Anthropology*, 53(1), 37-9.
- Rumrill, R. (2008). *La Amazonía peruana: la última renta estratégica del Perú en el siglo XXI o la tierra prometida*. Lima: CONAM.
- Sauborin, E. (1980). L'affaire Herzog. *Journal de la Société des Américanistes*, 67, 441-460.
- Silver, H. (1972). *Tribal Survival in the Alto Marañon: the Aguaruna Case N° 10*. Copenhagen: IWGIA.
- Stoll, D. (1985). ¿Pescadores de hombres o fundadores de imperio?: el Instituto Lingüístico de Verano en Perú. Quito: Abya-Yala.
- Surrallés, A. (2009). *En el corazón del sentido*. Lima: IFEA.
- Surrallés, A. y P. García Hierro (2004). *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhagen: IWGIA.
- Taylor, A.C. (1981). El conjunto jívaro en los comienzos de la conquista española del Alto Amazonas. *Bul. Instituto Francés des Etudes Andines*, X(3-4), 7-54.
- Taylor, A.C. (1985). L'Art de la réduction. La guerre et les mécanismes de la différenciation tribale dans la culture jívaro. *Journal de la Société des Américanistes*, LXXI, 159-173.
- Taylor, A.C. (1993). Des fantômes stupéfiants: langage et croyance dans la pensée achuar. *L'Homme*, 33(126-128), 429-447.
- Taylor, A.C. (1996). The soul's body and its states. An Amazonian perspective on the Nature of being human. *The Journal of the Royal Anthropological*, 2(2), 201-215.
- Winans, R. (1955). *Gospel over the Andes: notes of Roger S. Winans*. Kansas City: Beacon Hill Press (edición digital 03/27/98).