

Los awajún y wampís contra el Estado: una reflexión sobre antropología política

The awajun and wampis against the State: A reflexion on political anthropology

Recibido: 02/06/2010
Aprobado: 27/06/2010

James Regan Mainville
Universidad Nacional Mayor de San Marcos
<jreganperu@gmail.com>

RESUMEN

Los paros indígenas amazónicos de 2008 y 2009 han revelado un tipo de sociedad poco conocida en el resto del país. Se trata de sociedades igualitarias y acéfalas inmersas en un Estado burocrático y rodeadas de una sociedad estratificada. Para comprender las motivaciones y principios de organización del movimiento se realizaron entrevistas a algunos líderes awajún y se examinó la historia de este pueblo.

PALABRAS CLAVE: Antropología política, sociedades igualitarias, awajún, wampís.

ABSTRACT

The strikes of the amazonian indigenous peoples in 2008 and 2009 revealed a kind of society little known in the rest of the country. These are egalitarian and acephalic peoples immersed in a bureaucratic State and surrounded by a stratified society. Some of the awajun leaders were interviewed and the history of this people was examined to understand the motivation and organizational principles of this movement.

KEY WORDS: Political anthropology, egalitarian societies, awajun, wampis.

LA PROBLEMÁTICA DE LOS PUEBLOS AMAZÓNICOS

El paro organizado por los pueblos de la Amazonía peruana en agosto de 2008 y en abril de 2009 asombró a la ciudadanía, en algunos casos con expresiones de solidaridad y en otros casos reacciones etnocéntricas como la de «perro del hortelano». El reclamo indígena reveló un amplio conocimiento de su ecosistema y la destrucción que causaría algunos de los decretos legislativos elaborados por personas que no conocen la realidad y motivadas por supuestas ganancias a corto plazo. Es lamentable que los indígenas tuvieran que recurrir a medidas de presión para hacerse escuchar y más lamentable aun es la muerte de decenas de personas.

Los pueblos indígenas se levantaron, no sólo en un lugar sino a lo largo del territorio amazónico: Maraón, Pastaza, Napo, San Martín, Yurimaguas, Satipo, Atalaya, Urubamba y Madre de Dios. Percibieron la amenaza a su subsistencia, a su identidad y a su espiritualidad, todas tan vinculadas a sus ecosistemas. No se oponen al desarrollo, sino al tipo de desarrollo que ofrece el Estado. Un líder awajún participante en el paro dijo lo siguiente:

No rechazamos el desarrollo, queremos progreso, pero hace tiempo nos han separado como si perteneciéramos a otros países, no nos han tomado en cuenta. No nos han traído el desarrollo agrario ni económico con sus propuestas [...].
Nosotros desconocemos el tipo de desarrollo que nos ofrece el presidente, porque no es sostenible y atenta contra la Amazonía que es patrimonio de todos (Salazar, 2009).

Lo que quedó oculto a la comprensión de los funcionarios del Estado y de la mayoría de los ciudadanos es la capacidad de organización que mostraron estos pueblos, y todo esto coordinada por líderes que no tienen autoridad para mandar, sino que sólo son representantes, y donde las bases y los líderes toman las decisiones por consenso. El paro apuntó a algo más allá de los hechos del momento. Dentro de un Estado con una sociedad estratificada como la peruana, perduran sociedades que en su interior son igualitarias, que conservan muchos valores que se remontan a una época cuando no formaban parte de un Estado burocrático.

Hacia 1630 un misionero en la Amazonía reflexionó así:

[...] así como lo que más facilitó, después de la gracia de Dios, la conversión de la Nueva España y de este Perú conquistado, fue el humilde rendimiento de los indios a sus Incas y reyes, viene a ser la mayor dificultad que aquí se experimenta la libertad con que éstos viven (Jiménez de la Espada, 1965, IV: 257).

Un historiador jesuita del siglo XVIII describió el tipo carismático de liderazgo de los amazónicos similares a los actuales awajún y wampís.

Aún aquel principal que reconocen como cabeza de la parcialidad, está muy lejos de tener aquel autoridad que significa el nombre de cacique, con que suelen llamarle los españoles. Es un mero capitán o comandante para sus guerrillas [...] En lo demás no se le sujetan ni le reconocen por superior, y con la misma facilidad con que se arriman a uno, se apartan de él siempre que les parece (Chantre y Herrera, 1901: 68).

El pueblo awajún y wampís es una de estas sociedades libres e igualitarias y nos ofrece la posibilidad de examinar cómo funciona y qué puede aportar al debate que surgió a partir del siglo XVI.

PLANTEAMIENTO DE LAS PREGUNTAS, HIPÓTESIS Y METODOLOGÍA

En 1974 el antropólogo francés Pierre Clastres (1978) publicó un libro titulado *La sociedad contra el Estado*, donde examina las sociedades igualitarias, las que rechazan la aparición de un órgano de poder separado del seno de la sociedad (el sistema de parentesco) y resiste la formación de clases sociales.

Poseen mecanismos culturales que impiden activamente la aparición de figuras de poder, sea aislando a los posibles candidatos a jefe, sea descartando completamente el mando y creando en cambio jefes con poder de aconsejar [...] (ibíd.).

Una parte del debate trata la evolución de las sociedades de igualitarias en jerárquicas y luego al Estado burocrático, y considera la falta del nivel del Estado como una carencia. La otra parte, que se trata en este artículo, es la persistencia de elementos de vida y de organización pre-estatales dentro de un Estado burocrático y los desencuentros.

El filósofo Thomas Hobbes (1980) pensaba que una sociedad sin soberano a quien obedecer se destruiría en una guerra de todos contra todos.

Escribió un manual sobre la naturaleza humana y cómo se organiza la sociedad. Explica la aparición del Derecho y de los distintos tipos de gobierno que son necesarios para la convivencia en la sociedad. El origen del Estado es el pacto que realizan todos los hombres entre sí subordinándose desde este momento a un gobernante, el cual procura por el bien de todos los súbditos y de sí mismo. De esta forma se conforma la organización social (Wikipedia).

Por el contrario, Jean Jacques Rousseau pensaba que la gente en el «estado de naturaleza» serían pacíficos, ordenados, honrados y valientes, el buen salvaje, luego destruido por la civilización. En su obra *El contrato social* (1962) dice: «El hombre nace libre, pero en todos lados está encadenado», otra idea, contenida en *Emilio (De la Educación)* (ibíd.: 1946) es que:

«El hombre es bueno por naturaleza», de ahí su idea de la posibilidad de una educación. Veía lo más feliz a grupos de campesinos de su país resolver los asuntos del Estado bajo una encina y conducirse siempre con acierto (Wikipedia).

Después de varios años de investigación con el pueblo awajún y wampís, el autor de este artículo ha podido confirmar lo que otros investigadores han encontrado. Es una sociedad igualitaria dentro del Estado nacional: Harner (1978), Brown (1984), Brandt (1987), Descola (1989), Ballón (1990), Bant (1994), Uriarte (2007). La pregunta es ¿cómo funciona una sociedad donde no hay autoridades que pueden tomar decisiones y donde los jefes no pueden mandar? Se supone que tendrían mecanismos para organizarse, tomar decisiones, resolver conflictos y cumplir metas. La historia del pueblo awajún y wampís y el paro amazónico nos ofrece la ocasión para buscar respuestas a estas preguntas.

Para conocer algunos detalles sobre la organización del paro, se consultó con tres personas de la etnia awajún: Salomón Awánanch Wájush, Anfiloquio Paz Agkuash y Abel Úwarai Yagkug, y el awajún Isaac Paz Suikai compartió sus reflexiones sobre la vivencia en una sociedad igualitaria actual, la awajún.

Actualmente los *awajún* y *wampís* prefieren estos términos pronunciados así en su idioma, en vez de las palabras *aguaruna* y *huambisa*.

LOS AWAJÚN Y WAMPÍS ANTES DE LA LLEGADA DE LOS EUROPEOS

Los awajún y wampís pertenecen a la familia lingüística jíbara que se extendía desde la sierra de Ayabaca y la sierra sur de Ecuador hasta la selva alta de los ríos Santiago y Marañón (Hocquenghem, 1989). No tenían ninguna forma de organización centralizada, sino reconocían los jefes de las unidades familiares. En el caso de amenaza de afuera, se organizaban en torno a un jefe militar, reconocido por su experiencia, sabiduría y valentía (Harner, 1978: 158-169).

Según los arqueólogos Carcedo (1992) y Kaufmann (1992) los Mochicas o los de la cultura Lambayeque (750-1375 d.C.) habrían obtenido de la región del Chinchipe (en territorio awajún) mucho del oro para su orfebrería. La tradición oral awajún habla de conflictos con los «Iwa», probablemente los mochicas o lambayecanos (Guallart, 1990: 47-50). Los conflictos en torno a la extracción de los recursos, entonces, tiene una larga historia.

El Inca Tupa Yupanqui trató de conquistar a los jíbaros de la ceja de selva en un lugar llamado Bracamoros, pero fracasó. Según el cronista español Pedro de Cieza de León (1967: 199), «Por los Bracamoros entró y volvió huyendo, porque es mala tierra aquella montaña». Huayna Capac, según el mismo autor, también fracasó: «Público es entre muchos naturales de estas partes que Guayna Capa entró por la tierra que llamamos Bracamoros y que volvió huyendo de la furia de los hombres que en ella moran» (ibíd.: 228).

El historiador del siglo XVIII, Juan de Velasco (1981), dice:

No hay que decir que los Incas del Perú hubiesen civilizado esta Provincia. Intentó conquistarla el Inca Huaynacpac, y siendo él vencedor de todas las naciones, salió huyendo vergonzosamente de ella, con todas sus tropas disciplinadas y de gran fama.

LOS AWAJÚN Y WAMPÍS EN LA HISTORIA COLONIAL

Cuando llegaron los españoles, los jíbaros ocupaban la región en torno del río Chinchipe, Santiago y Maraón. A partir de 1543 los conquistadores españoles repartieron a los jíbaros en encomiendas exigiendo tributo en oro. En 1576 un jesuita, Miguel de Fuentes, que visitaba el pueblo de Bracamoros (provincia de Jaén) en territorio jíbaro, escribió que habían matado a unos españoles por los malos tratos.

Bracamoros es pueblo de muy buen temple, y tiene muchos indios en su comarca; es tierra de minas y ríos donde se saca oro. El día que el Padre llegó a Bracamoros, habían los indios muerto a un fraile y unos españoles en un repartimiento que llaman Tonton y dicen que lo hicieron los indios por los malos tratos (Sanctiago, 1959: 234).

En 1598 el gobernador de la ciudad de Logroño, una provincia vecina, aumentó demasiado el tributo en oro. Los jíbaros, en una rebelión general de la etnia el año siguiente, mataron al gobernador y demás varones españoles y destruyeron la ciudad. Se llevaron a los niños y mujeres españolas para incorporarlos a su pueblo. Un documento de 1762 recuerda la causa de la rebelión.

Nos hacen saber sus habitantes que, por inmemorial tradición de padres a hijos, el motivo de este levantamiento de los indios fue por las abundantes minas de oro se labran con insoportables trabajos de los Indios y demasiada sumisión a los Españoles, quienes propusieron tanto en el anual tributo que aquellos pagaban en oro, que les impusieron cada seis meses, después cada mes, luego cada semana, y de allí pasaron a estrecharlos a que lo pagasen todos los días, y en cantidad tan excesiva que no pudiendo completarla, siendo por otra parte oprimidos injustamente, determinaron sacudir su intolerable yugo (Martín Cuesta, 1988, V: 17-18).

Después de esta rebelión, los españoles de Jaén dejaron de trabajar las minas de oro por temor a otra tragedia, y se dedicaron a hacer grandes plantaciones de tabaco. Durante los siglos XVII y XVIII los jíbaros no permitieron entrar a su territorio ni soldados ni autoridades o vecinos españoles.

Así los jíbaros mantuvieron su libertad durante el resto del período colonial, aunque siempre había algo de contacto con la sociedad circundante por medio del comercio. Al comienzo del siglo XX algunos awajún trabajaron con los patrones caucheros, pero asesinaron a los que cometían abusos. El misionero jesuita José Martín Cuesta (1984-9, II: 116), que vivió con los awajún y wampís entre 1946 y 1960, habla de su reacción frente a las injusticias.

Personalmente he podido comprobar, durante todo el tiempo que he permanecido entre los aguarunas y huambisas, que estos indios, lo mismo del Santiago y Marañón que los de la serranía (mujá), son siempre pacíficos y buenos amigos, cuando se les respeta y no se abusa de ellos, y ante la menor injusticia o abuso se alborotan, y se rebelan enseguida, pasando fácilmente al ataque armado.

Las relaciones permanentes con la sociedad circundante se dieron durante el siglo XX con las actividades de los misioneros evangélicos y católicos.

EL PUEBLO AWAJÚN Y WAMPÍS EN LA ACTUALIDAD

Los awajún, con una población de 70 mil, actualmente ocupan el territorio al este del río Chinchipe y al norte de las regiones de Cajamarca, Amazonas, San Martín y Loreto. Los wampís, que son unos 10 mil, se encuentran en Amazonas y Loreto. Las comunidades nativas poseen títulos de propiedad de las tierras que ocupan, que incluyen las tierras de aptitud agrícola y los bosques cedidos en uso por el Estado, según los contratos firmados con la comunidad. Estos pueblos así como los demás indígenas amazónicos quedaron marginados del Estado durante mucho tiempo. Las iglesias católica y evangélica, en sus misiones, fueron los primeros que se dedicaron a la educación y la promoción de la salud de los indígenas.

COSMOVISIÓN

Para los pueblos amazónicos sus territorios no sólo son bosques y ríos donde se proveen de su subsistencia, la alimentación, materiales de construcción y remedios vegetales, sino son lugares de encuentro personal con otros tipos de seres. Las mujeres awajún llaman a sus cultivos «hijas», y los hombres consideran a los animales que cazan como «cuñados». Son también lugares donde adquieren fuerza y protección de los seres sobrenaturales.

La tradición oral de este pueblo orienta hacia un uso sustentable de los recursos. Las deidades femeninas llamadas Nugkui enseñaron a las mujeres awajún y wampís a cultivar las plantas y les dieron las pautas para una relación productiva con la tierra y una advertencia contra el mal uso de este recurso.

Antiguamente la gente vivía miserablemente comiendo topa y algunas hierbas silvestres. Un día una mujer que recolectaba caracoles vio cáscaras de yuca flotando en el río de un lugar río arriba. La mujer seguía el río hasta encontrar a Nugkui lavando yuca a la orilla del río. La mujer trató de convencer a Nugkui a que volviera a su casa para proporcionar comida a su familia hambrienta. No aceptó la invitación, sino mandó a su hija, que invocaba grandes cantidades de plantas cultivables que aparecían milagrosamente. También proporcionaba muchas vasijas de barro para servir la comida.

Un día una madre de familia salía a su chacra y pidió a sus hijos que se portaran bien con la niña Nugkui. Estos niños traviesos, al ver que aparecía lo que invocaba la niña Nugkui, pensaba que era un juego. Pidieron que llamara a las víboras, pero la niña Nugkui dijo que no debía porque podrían hacerles daño. Los niños insistieron, la hija de Nugkui las llamó y los niños asustados gritaron que las quitaran y desaparecieron.

Luego los niños pidieron que trajera a los tigres, pero la hija de Nugkui otra vez dijo que podrían hacerles daño. Los niños insistieron, la Nugkui los llamó, y los niños asustados gritaron que las quitaran y desaparecieron.

Finalmente los niños pidieron que trajera a los diablos. La niña Nugkui dijo que no debía porque una vez aquí no podía quitarlos, pero los niños insistieron. Llegaron los diablos y los niños asustados gritaron que se quitaran, pero se quedaron los diablos.

Los niños traviesos molestos, echaron ceniza a los ojos de la hija de Nugkui en el momento que llegaba la mamá de los niños. La hija de Nugkui subió por el techo de la casa y la mamá trató de agarrarla, pero un árbol de guayaquil se inclinó y la hija de Nugkui entró en el tronco y bajó al interior de la tierra. Con ella desapareció la gran cantidad de especies de plantas de la chacra.

Con la desaparición de la hija de Nugkui, la gente volvió a su estado original de pobreza. Después de un tiempo, Nugkui tuvo piedad y, apareciendo en el sueño a una mujer le indicó dónde encontrar un conjunto de plantas que luego sembraron. Desde entonces las plantas requieren del esfuerzo de las personas para crecer (Chumap y García-Rendueles, 1979: 377-416).

Nugkui y su hija son símbolos de la tierra. Si se maltrata a las Nugkui, o sea si se maltrata la tierra, pierde su productividad y la biodiversidad. La relación con Nugkui es la base de la productividad de la tierra. Las mujeres awajún y wampís cantan a las Nugkui *anen*, cánticos sagrados, para que sus chacras produzcan bien. A continuación hay un ejemplo.

A Nugkui semejante porque mujer soy yo.

Conjuro los sembríos:

«mis hijitos, los hijos de mi hermana
detrás van acudiendo, ya se acercan.

Con ellos acudan, ¡vengan mis yucas!»

Conjuro los sembríos,

porque yo soy como la mujer Nugkui.
Las yucas son mis hijas, jugando ya se acercan.
También los hijos de Shakaim, mi esposo,
jugando ya se acercan.
Mis yucas, mis hijitas ya brincando se acercan.
Porque yo soy como la mujer Nugkui
conjuro los sembríos, conjuro los sembríos (Guallart, 1989: 92).

Antiguamente la deidad masculina Etsa (Sol) salvó a su pueblo del antropófago Ajaim, que exterminaba a la gente.

Cogía a los awajún con trampa como palomitas. Ellos quedaban enlazados con una cuerda muy delgada, pero no sabían soltarse, y Ajaim se los comía.

Ajaim encontró a una mujer, la mató y mientras la destripaba encontró un huevo que colocó encima de una roca. Cuando Ajaim limpiaba las tripas, Tsuká-gkamas (especie de garza) llegó y tiró el huevo al agua. Tsugki, la deidad guardián del mundo subacuático, crió al niño Etsa (Sol).

Un día Tsugki mandó a Etsa a recoger ajjes en la chacra de Ajaim. Este lo capturó y decidió, en vez de matarlo, lo criaría para que pudiera matar aves y llevarlas a la casa de Ajaim para que los comiera. Etsa cazaba tantos que estaba acabando con todas las aves. Un día la paloma Yápagkam le advirtió que no debía acabar con las aves y le enseñó que metiendo unas plumas en la cerbatana y soplando podría multiplicar las especies. Entonces volvieron a abundar las aves. Luego Yápagkam le contó a Etsa que Ajaim había matado a su madre.

Para vengarse, Etsa mató a la esposa de Ajaim y atravesó a Ajaim varias veces con su lanza y lo aprisionó con guayaquiles, pero se dio cuenta que no se había muerto. Las aves de distintas especies por turno llevaron a Ajaim y lo dejaron muy lejos, en el río Tugkím donde no vive nadie y lo amarraron a la orilla del río para que pudiera pescar. Al darse cuenta que estaba acabando con todas los peces con la mano derecha, lo voltearon para que pescara con la mano izquierda así agarrando menos peces (Chumap y García-Rendueles, 1979: 39-73).

Este mito contiene dos advertencias contra el exterminio de especies de animales. Etsa que exterminaba las aves y Ajaim que acababa los peces. Este relato y el de Nugkui son importantes en la formación de los jóvenes sobre el manejo sustentable de los recursos. Es esta formación que los hace sensibles al cuidado de su ecosistema.

LA SOCIEDAD IGUALITARIA Y ACÉFALA

En la descripción de las sociedades igualitarias y acéfalas es importante tener en cuenta que es un tipo ideal. Los miembros de estas sociedades no viven aislados, sino toman elementos de las culturas circundantes, para el bien o el mal. A pesar de esto, tenemos mucho que aprender de los valores ancestrales que guardan.

Los awajún y wampís mantienen formas de subsistencia y de organización social heredadas de una época anterior a la experiencia colonial y la formación del Estado peruano actual. La unidad básica para las actividades de subsistencia es la familia nuclear: padres, hijos y a veces abuelos o algún soltero o viuda. Las familias se unen con otras para algunas actividades que requieren un mayor número de trabajadores como la construcción de la casa o el *ipáamamu* (minga).

Hay una participación mínima en los mercados locales, principalmente la venta de plátanos y cacao, para cubrir algunas necesidades básicas. Los alimentos siempre se comparten, aunque sea una ranita que alguien haya cogido y asado. Dentro de la perspectiva de la sociedad igualitaria, hay un rechazo a los que acumulan dinero o bienes materiales así como a los que intentan acumular poder político. Lo importante es la solidaridad y los intercambios recíprocos. Hay mecanismos para la nivelación, como la presión de la opinión pública, aislamiento o las acusaciones de brujería que obligan a la persona a alejarse de la comunidad para evitar represalias.

Los matrimonios se realizan entre personas que son de la misma comunidad o de comunidades cercanas entre sí. La pareja recién casada reside en el hogar de los padres de la novia. Después del nacimiento del primer hijo, la pareja reside en una casa construida cerca a la familia de ella. Así se tejen relaciones entre varias personas de comunidades vecinas y a lo largo de las generaciones.

El grupo familiar ampliado, llamado clan familiar, es un conjunto voluntario que consiste en personas vinculadas por el parentesco por la línea materna o paterna o por el matrimonio. El clan como grupo se reproduce y mantiene su unidad por medio de la repetición de matrimonios entre personas que son nietos de abuelos que son hermanos, un sistema llamado *dravidio* por los antropólogos. Los sentimientos de solidaridad entre los miembros del clan son intensos. Sin embargo, un segmento de un clan puede separarse y unirse a otro, generalmente debido a conflictos.

Carecen de una autoridad política centralizada. Pierre Clastres (1978: 11) dice lo siguiente sobre las sociedades igualitarias.

Todas o casi todas, son dirigidas por líderes, jefes y, como característica decisiva, digna de observarse detenidamente, ninguno de estos caciques posee «poder». Uno se encuentra, por lo tanto confrontado con un enorme conjunto de sociedades donde los depositarios de lo que en otra parte se llamaría poder, de hecho carecen de poder, donde lo político se determina como campo fuera de toda coerción y de toda violencia, fuera de toda subordinación jerárquica, donde, en una palabra, no se da ninguna relación de orden-obediencia.

El padre representa a la familia nuclear. Algunos hombres o mujeres de prestigio pueden representar la voluntad de su clan, pero las decisiones se toman por con-

senso. Este pueblo tiene la capacidad de reaccionar frente a las coyunturas siguiendo pautas ancestrales. Por otra parte, tienen que mantener el orden en tiempos ordinarios para encarar casos graves, sin policías ni jueces. Recientemente, algunas de las comunidades más grandes han formado su propio grupo de policías o ronderos para enfrentar actos de delincuencia, generalmente influenciados por la sociedad occidental. Aprenden de sus vecinos. Tratan de mantener sus tradiciones, pero están cambiando.

Las comunidades están organizadas en federaciones, ambas, comunidades y federaciones, no son formas tradicionales de organización, pero funcionan según el principio de los segmentos. Las comunidades son segmentos de la sociedad que se juntan según la coyuntura para formar federaciones, que luego pueden juntarse con otras federaciones o dividirse en organizaciones más pequeñas.

En cuanto a la resolución de conflictos, se pueden definir dos niveles principales de complejidad y formalidad jurídicas: 1) sistemas legales de autoayuda y 2) sistemas legales de tribuna, según Peoples and Bailey (1997: 248). Algunas obras que también tratan este tema son Ballón (1990), Brandt (1987) y Stavenhagen e Iturralde (1990). Los sistemas de autoayuda, llamados también sistemas *ad hoc*, son informales y existen donde tradicionalmente había una ausencia de instituciones formales y centralizadas para resolver conflictos. Se encuentran en sociedades que han vivido aisladas o al margen de los Estados burocráticos. En estos sistemas sólo existe el derecho civil (Peoples and Bailey, 1997: 248). Hay varios pueblos en el Perú, como los presentados aquí, que tienen estas características.

Los sistemas de autoayuda tienen dos formas principales: familiar y mediador. En el sistema familiar todas las decisiones y acciones se inician y se ejecutan por medio de las familias o grupos más amplios de parentesco. En los sistemas mediadores hay una presencia formal de una tercera parte neutral, el mediador, que negocia y resuelve pacíficamente el conflicto (ibíd.). También existía la figura del mediador cuando existían las guerras entre familias.

En los sistemas familiares, las acciones legales se efectúan por medio de las familias involucradas, y sólo indirectamente involucran a la comunidad. Cuando un individuo o una familia deciden que han sido violados sus derechos, la imposición de la sanción indicada la pone los agraviados. La familia ofendida asume el papel de la autoridad. Sin embargo, este sistema no favorece a las familias más fuertes contra las más débiles, porque el consenso de la comunidad apoya a la familia agraviada (ibíd.; véase Harner, 1978: 158-166).

Para los awajún y wampís, actualmente el mediador es el apu, que trata de resolver los pequeños conflictos por medio del diálogo y el consenso. El sistema mediador no puede tratar problemas más graves como el homicidio. El apu queda totalmente marginado del proceso, y si trata de investigar o intervenir, su vida estaría en peligro. En la cultura jíbara, la sanción impuesta a otra familia por el

asesinato de uno de sus miembros es la ejecución del culpable, o en su ausencia, un familiar cercano. También se puede terminar un conflicto por medio de un pago (Brown, 1984a: 27).

A partir de 1958, cuando el Estado promovía la creación de las escuelas bilingües en la selva, encontraron que las familias vivían dispersas. El coordinador de las Escuelas Bilingües del Ministerio de Educación propuso que se juntaran las familias en núcleos para poder crear las escuelas. Como había desacuerdos entre las familias, planteó la figura de un representante dándole el título quechua de «apu», porque no había en el idioma awajún una palabra que correspondía al cargo.

La Ley de Comunidades Campesinas y Nativas de 1974 indicó que las comunidades deben tener un presidente, vicepresidente, secretario y tesorero. Entonces el «apu» llegó a asumir las funciones del presidente, pero con atributos que le asignaban los awajún y wampís, de representante y mediador.

Cada comunidad awajún tiene un líder oficial, con el título de «apu». Los miembros de la comunidad eligen un apu, un sub-apu, un tesorero y un secretario en una reunión de los padres de familia, durante la cual los hombres y mujeres adultos indican sus preferencias (Brown, 1984a: 105).

El título de apu se da por las cualidades propias de la persona, y no por herencia. Las características ideales de un apu desde la perspectiva awajún incluyen la habilidad de hablar bien, es decir, juiciosamente y con fuerza, que sea un hombre de edad y con experiencia, y que sea una persona prudente, que no se enoje fácilmente, porque en su papel de apu tiene que solucionar disputas y otros problemas dentro de la comunidad (ibíd.).

El apu no es responsable de las acciones de los miembros de la comunidad. No se le puede considerar como el «autor intelectual» de lo que hacen otros. La familia o clan a que pertenece la persona es el responsable de las acciones de sus miembros. El apu no tiene autoridad para mandar. Cuando algún dirigente trata de mandar lo destituyen.

El apu es considerado como el representante de la comunidad en reuniones oficiales convocadas por funcionarios del gobierno [...]. El apu firma documentos oficiales que tratan de su comunidad, por ejemplo, los títulos de propiedad de la tierra comunal, solicitudes, etc., y también recibe visitantes no nativos. Dentro de la comunidad, el apu tiene un papel muy importante en la organización del trabajo comunal y en decisiones relacionadas con disputas entre residentes (ibíd.).

En los primeros momentos de la aplicación del D.L. 22175, la Ley de Comunidades Nativas, se encargó la justicia al jefe de la comunidad y se creó una serie de

problemas de administración de justicia como señalan Chang y Sarasara (1987). La disposición legal no contempla la existencia de clanes familiares como la unidad social básica de los awajún y wampís.

Los factores que pueden resultar en la toma de decisiones de la asamblea de la comunidad son cuestiones vinculadas al territorio o la seguridad de la comunidad y conflictos con los colonos. Pero la sanción de muerte es una decisión de los ancianos de la familia agraviada.

EL PARO AWAJÚN Y WAMPÍS

En este pueblo funciona un tipo de organización segmentaria en cuanto a agresiones de afuera (véase Larson, 1977). A causa de la ausencia de un poder centralizado, frente a una amenaza de grupos de otra localidad, se unían los segmentos o familias que antes habían estado enfrentadas. Según el tamaño del conflicto, se reunían mayores segmentos de la población. Así cuando había un conflicto entre los awajún y los wampís se reunían todos los awajún contra todos los wampís, dejando de lado los problemas internos. Pero estas dos etnias se juntaban al sufrir una agresión de parte de los colonos. En el caso del paro reciente, la lucha ha sido contra el Estado donde se reunieron los awajún, wampís y achuar, que también contaron con la solidaridad de los colonos, porque los decretos legislativos afectaban a todos.

El paro fue precedido de varias semanas de preparación que incluía la recolección y análisis de mucha información con la participación de ancianos y ancianas, líderes escogidos, licenciados del ejército y estudiantes universitarios. Siguieron los debates y luego empezaron a tomar decisiones por consenso, primero por el río Cenepa, el lugar más afectado por las empresas extractivas, luego siguieron los otros sectores por solidaridad.

Una decisión de esta naturaleza requería una preparación detallada. Un mito dio el modelo.

Antiguamente, cuando los animales eran personas, un cangrejo gigante llamado Ugkaju comandaba un ejército de hormigas y peces que mataban a los guerreros más fuertes, que eran tigres, tigrillos, zarigüeyas y aves grandes como los paujiles y pavas del monte. Ugkaju golpeaba el agua con sus pinzas causando grandes inundaciones que ahogaba a esta gente. Los guerreros no podían vencerlo.

Por fin, se reunieron los animalitos más débiles para planificar un ataque. Eran los armadillos y unos pajaritos que hacen sus nidos en huecos en la tierra. Planificaron con detalle sus acciones. Los armadillos amarraron estacas a sus patas, que luego se convertirían en sus uñas y los pajaritos amarraron machetes a sus picos, que luego se convertirían en sus picos. Trabajando juntos cavaron túneles hasta llegar por debajo la casa de Ugkaju.



[Imagen de la cultura mochica]

La siguiente vez que golpeaba el agua, los animalitos abrieron los túneles y toda el agua corrió por ellos y el cangrejo gigante se quedó en seco. Entonces el páucar tomó su lanza y lo mató. Finalmente la deidad Etsa los convirtió en los animales que hoy conocemos (Chumap y García-Rendueles, 1979: 74-103).

El mensaje es que los más débiles pueden vencer a los poderosos si se organizan bien. Este relato fue el trasfondo del pensamiento del pueblo awajún y wampís. Otro recurso fue su espiritualidad ancestral. Los jóvenes, en un rito de iniciación tienen que colocarse detrás de la cascada sagrada para recibir un espíritu protector que le proporcionará valentía y protección. En una visión el espíritu protector se presenta en la forma de un animal feroz, que el joven tiene que tener la valentía de tocar. El espíritu protector adquirido después de la experiencia debajo de la cascada sagrada, se llama *Ajútap* en awajún y *Arútam* en wampís. Con esta fuerza espiritual, los awajún y wampís no temen hacer frente a las agresiones.

Esta experiencia fue escenificada en la película *Avatar* donde un pueblo valiente se defiende contra los extractores de recursos cotizados por otros. El joven guerrero pasa por debajo de una cascada para luego encontrarse con una ave poderosa que llega a ser su aliado.

La preparación y realización del paro se hizo por consenso en cada etapa. Una vez tomada la decisión, quedaron marginados los que no querían tomar parte, y también dejaron de lado a varios de los dirigentes elegidos de sus organizaciones. Escogieron a líderes respetados como coordinadores, sin poder para mandar, que se ocupaban del aspecto operativo. Formaron comités de lucha en cada una de los cinco ríos de la zona. También había coordinadores de logística para coordinar la alimentación y el transporte, y lograron la comunicación rápida por medio de los celulares. Los ancianos (*múun*) aportaron desde su ex-

perencia y sabiduría y las ancianas ofrecieron fuerza y protección por medio de sus canciones sagradas, *anen*.

Una de las limitaciones de este sistema es la lentitud en los procesos de diálogo y negociación porque tienen que hacer consultas y llegar a consensos para las decisiones importantes. En esto precisamente se contrasta con el sistema del Estado jerárquico que impone con su fuerza dominante. Los awajún y wampís no salieron al paro con el deseo de enfrentarse sino a expresar su preocupación por sus recursos y el futuro de su pueblo.

CONCLUSIONES

1. Se han presentado algunas características de la llamada sociedad igualitaria, donde nadie es superior a otro. La economía se basa en la subsistencia, los alimentos siempre se comparten y hay una resistencia contra el sistema de mercado y la acumulación.
2. El sistema de clanes bilaterales está fundado en la libertad de los padres de familia para afiliarse al clan de su preferencia.
3. Los líderes no pueden mandar a nadie. Los siguen por el prestigio que tienen. Cuando algún dirigente trata de mandar lo destituyen.
4. Tienen mecanismos para igualar a los que sobresalen.
5. Pueden mantener el orden sin policías ni jueces. En la ausencia de leyes se guían por los mitos y la costumbre.
6. El apu actúa como mediador para resolver conflictos menores. En el caso de asesinato y otros delitos mayores, la familia agraviada actúa como juez y aplica la sanción.
7. El aspecto negativo de este sistema fueron los antiguos conflictos armados entre familias, mitigados por los pacificadores o la huida de los vencidos.
8. La sociedad igualitaria es un tipo ideal. Muchas de las percepciones positivas de Rousseau se dan, así como algo de las limitaciones que señaló Hobbes.
9. Con todas sus limitaciones, el tipo de organización igualitaria funcionó en la reciente resistencia contra el Estado en la provincia de Bagua.
10. Las vivencias y valores de este pueblo muchas veces chocan con el sistema del Estado burocrático y sus leyes. Es otra forma de pensar la sociedad que nos cuestiona y que tiene mucho que enseñarnos acerca de la igualdad, el compartir, la reciprocidad, el consenso y la solidaridad, pero todo esto está en peligro de desaparecer.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BALLÓN AGUIRRE, Francisco

1990 Sistema jurídico aguaruna y positivismo. En Rodolfo Stavenhagen y Diego Iturralde (comps.), *Entre la ley y la costumbre: El derecho consuetudinario indígena en América Latina*. México: Instituto Indigenista Interamericano e Instituto Interamericano de Derechos Humanos.

BANT, Astrid

1994 Parentesco, matrimonio e intereses de género en una sociedad amazónica: El caso aguaruna. En *Amazonía Peruana*, 24: 77-103. Lima: CAAAP.

BRANDT, Hans-Jürgen

1987 *Justicia popular: nativos, campesinos*. Lima: Fundación Friedrich Naumann y Centro de Investigaciones Judiciales de la Corte Suprema de Justicia de la República.

BROWN, Michael

1984 *Una paz incierta: Historia y cultura de las comunidades awarunas frente al impacto de la carretera marginal*. Lima: CAAAP.

CAICEDO, Paloma

1992 Metalurgia precolombina: Manufactura y técnica de trabajo en la orfebrería Sicán. En Walter Alva y otros, *Oro del Antiguo Perú*. Lima: Banco de Crédito del Perú.

CHANG AQUIJE, Sergio y César SARASARA ANDREA

1987 *Organizaciones sociales y económicas en las comunidades etnolingüísticas aguarunas*, tomo 1. Lima: Dirección de Comunidades Campesinas y Nativas y Proyecto Especial Alto Mayo.

CHANTRE Y HERRERA, José

1901 [original c. 1770] *Historia de la Compañía de Jesús en el Marañón Español, 1637-1767*. Madrid: Imprenta de A. Avrial.

CHUMAP LUCÍA, Aurelio y Manuel GARCÍA-RENDUELES

1979 «Duik Muun [...]»: *Universo mítico de los aguaruna*, 2 tomos. Lima: CAAAP.

CIEZA DE LEÓN, Pedro de

1986 [original 1553] *Crónica del Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

CLASTRES, Pierre

1978 *La sociedad contra el Estado*. Barcelona: Monte Ávila Editores.

DESCOLA, Philippe

1989 *La selva culta: Simbolismo y praxis en la ecología de los achuar*. Quito: Ediciones Abya-Yala y MLAL.

GUALLART, José María

1989 *El mundo mágico de los aguarunas*. Lima: CAAAP.

1990 *Entre Pongo y Cordillera: Historia de la etnia aguaruna-huambisa*. Lima: CAAAP.

HARNER, Michael

1978 *Shuar: Pueblo de las cascadas sagradas*. Quito: Ediciones «Mundo Shuar».

HOBBS, Thomas

1980 *Leviatán*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

HOCQUENGHEM, Anne María

1989 *Los guayacundos de Caxas y la sierra piurana, siglo XV y XVI*. Lima: CIPCA e IFEA.

JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marcos

1965 [original 1558] Descubrimientos, conquistas y poblaciones En *Relaciones Geográficas de Indias*, tomo IV. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

KAUFMANN DOIG, Federico

1992 Mensaje iconográfico de la orfebrería lambayecana. En *Oro del antiguo Perú*, pp. 237-264. Lima: Banco de Crédito del Perú.

LARSON, Mildred

1977 Organización sociopolítica de los aguaruna (jíbaros). En *Revista del Museo Nacional*, XLIII. Lima.

MARTÍN CUESTA, José

1984-9 *Jaén de Bracamoros*, 5 tomos. Lima: Editorial Studium.

PEOPLES, James and Garrick BAILEY

1997 *Humanity: An Introduction to Cultural Anthropology*. London: Wadsworth Publishing Company.

REGAN, Jaime

1993 *Hacia la tierra sin mal: La religión del pueblo en la Amazonía*, 2ª edición. Iquitos: CAAAP, CETA, IIAP.

2001 *A la sombra de los cerros: Las raíces religiosas de los pueblos de Jaén, San Ignacio y Bagua*. Lima: CAAAP y Vicariato Apostólico de Jaén.

ROUSSEAU, Jean-Jacques

1946 *Antología de Rousseau*. Buenos Aires: Losada.

1962 *El contrato social*. México, D.F.: UNAM.

SALAZAR, Milagros

2009 La orden era matarnos: entrevista a un dirigente del pueblo awajún presente el 5 de junio en Bagua. En: *Kuumu*, 9-11. Iquitos: FORMABIAP.

SANCTIAGO, Bartolomé de

1959 [original 1577]. Carta al P. José de Acosta. En: *Monumenta Histórica Societatis Jesu*, vol. XIII. Roma: Archivo de la Compañía de Jesús.

STAVENHAGEN Rodolfo y Diego ITURRALDE (comps.)

1990 *Entre la ley y la costumbre: El derecho consuetudinario indígena en América Latina*, México: Instituto Indigenista Interamericano e Instituto Interamericano de Derechos Humanos.

URIARTE, Luis

2007 Los Achuar. En *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*, VI: 2-241. Balboa, Panamá: Smithsonian Tropical Research Institute y Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

VELASCO, Juan de

1981 [original: 1789]. *Historia del Reino de Quito*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.