

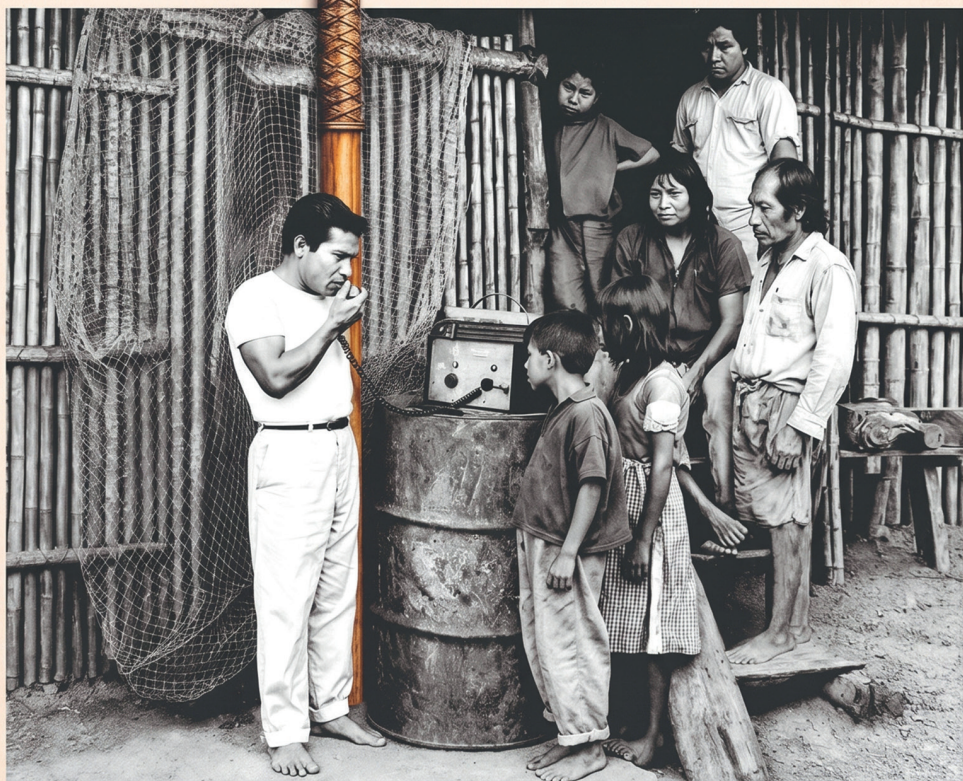
EDICIONES ABYA-YALA

SILVIA
ROMIO

LANZAS DE TINTA

LOS AWAJÚN

EN BUSCA DEL PODER





LANZAS DE TINTA

LOS AWAJÚN EN BUSCA DEL PODER

¿Qué piensan los awajún de la Amazonía peruana sobre su conversión al cristianismo, la “pacificación interna” y la nacionalización que vivieron a partir de mediados del siglo pasado? ¿Qué evocan los profesores bilingües al recordar la apertura de las escuelas y la fundación de las organizaciones indígenas? Estas y otras imágenes van trazando los rasgos de una historia que parece menor, pero que no lo es. De ello da testimonio una serie de acontecimientos de alcance local y nacional, tan recientes como el conflicto de Bagua en 2009.

Este libro, nacido de un riguroso trabajo de etnohistoria, reconstruye la “entrada” de los awajún en la sociedad peruana desde la mirada que ellos mismos proponen y quieren transmitir a las futuras generaciones. En sus relatos, el pasado se fusiona con el mito y las imágenes oníricas, que se convierten en herramientas para interpretar su presente y reconocerse como actores principales en la formación de una sociedad de frontera.

ISBN-13: 978-9942-46-248-0



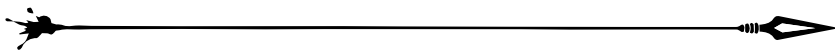
9 789942 462480



ABYA
YALA

LANZAS DE TINTA

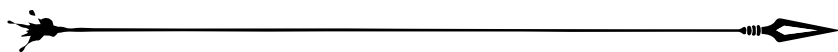
Los awajún en busca del poder



SILVIA ROMIO

LANZAS DE TINTA

Los awajún en busca del poder



ABYA
YALA

2026

LANZAS DE TINTA

Los awajún en busca del poder

Silvia Romio

1ra. Edición

© Ediciones Abya-Yala

Av. 12 de Octubre N24-22 y Wilson, bloque A

Teléfonos: (593 2) 250 6267 / (593 2) 396 2899

e-mail: editorial@abyayala.org.ec

www.abayayala.org.ec

Quito-Ecuador

DOI:

<https://doi.org/10.66197/abyayala.9789942462480.9789942462510>

ISBN impreso:

978-9942-46-248-0

ISBN digital:

978-9942-46-251-0

Foto de portada:

El profesor bilingüe awajún David Kuñachi mientras utiliza una radio del ILV, en la comunidad de Nazaret. Archivo personal de la familia Danducho. Créditos: Mildred Larson, 1975

Diseño y diagramación: Ediciones Abya-Yala

Impresión:

Enotria S.A.

Av. Nicolás Ayllón 2890, Ate

Tiraje:

300 ejemplares

Impreso en Lima - Perú, septiembre de 2026

El contenido de este libro es de exclusiva responsabilidad de la autora.

Romio, Silvia

Lanzas de tinta: Los awajún en busca del poder / Silvia Romio. – 1ra. Ed. – Quito : Editorial Abya-Yala, 2026.

332 p. ; 15 x 21 cm.

ISBN impreso: 978-9942-46-248-0

ISBN digital: 978-9942-46-251-0

1. Aguarunas (Indígenas) - Historia - Siglo XX. 2. Misiones religiosas - Perú - Alto Marañón - Historia. 3. Indígenas de la Amazonía - Movimientos políticos - Perú. 4. Antropología social - Perú. I. Romio, Silvia II. Editorial Abya-Yala III. Título.



Índice



Prólogo	11
Agradecimientos.....	17
Introducción.....	21
Los awajún surcando la historia.....	23
El conflicto como aliento de energía vital	25
Las historias de vida: una expresión del poder personal.....	28
Voces, memorias, historias de familia.....	30
El lenguaje del poder: diálogos y reflexiones entre el awajún y el castellano	33
Breve nota sobre unos conceptos clave	37
Mapas	43
<i>Capítulo 1</i>	
De la guerra al comercio	45
Organización sociopolítica awajún a finales del siglo XIX.....	47
La figura del <i>amik</i> y sus transformaciones en el tiempo.....	52
Relaciones comerciales y conflictivas entre awajún y <i>apach</i>	55
La consolidación del capitán ante la ausencia de una misión de frontera....	57
El socio comercial y el yerno-patrón	60
Pactos matrimoniales con los patrones.....	64
Funciones e influencias del yerno-patrón en la jefatura awajún	66
<i>Capítulo 2</i>	
Evangelización, educación y comercio.....	69
Evangelización y comercio en el Alto Marañón	71
Fundación de una misión nazarena entre los awajún	72



Problemas de convivencia.....	77
Primeros pasos para una relación de confianza	79
Los primeros indígenas al servicio de la misión nazarena	82
La lógica capitalista-mercantil entre las palabras de Dios	86
Memorias de Daniel Danducho: la moralidad de un <i>kakajam moderno</i> ...	87
El cuerpo y sus cuidados en las nuevas figuras de autoridad indígena.....	91
Francisco Kaikat: un <i>kakajam moderno</i> y su aparente amoralidad	95

Capítulo 3

Memorias, historias y mitos sobre la “llegada de la educación”	99
Mitos y relatos	101
De la misión a la “era moderna”: memorias de los <i>kakajam modernos</i>	102
La “llegada de la educación” en el Alto Maraón	105
La acogida del pastor Winans por los awajún: un asunto de familia.....	110
El tiempo del discurso, el transcurso del tiempo: cambios en la estructura narrativa.....	112
El inicio de la “época moderna”	114
La función narrativa de los tres héroes en la nueva definición del “poder” ...	118
De una historia familiar a la memoria colectiva fundacional de un “nuevo tiempo”	124

Capítulo 4

Los profesores bilingües: un nuevo modelo de jefatura indígena.....	127
Panorama sociohistórico del Alto Maraón a mediados del siglo XX.....	129
Incorporación del pueblo awajún al Programa Nacional de Educación Bilingüe.....	133
Una misión jesuita entre los awajún del río Nieva.....	137
Competencias y conflictos entre católicos y evangélicos	140
El liderazgo de los profesores bilingües	143
Mujeres awajún en los programas de evangelización y formación profesional..	148



Capítulo 5

Historias de las primeras cooperativas indígenas	155
Las cooperativas comerciales en las disputas entre católicos y evangélicos	157
La Cooperativa Aguaruna del Jebe	158
La Cooperativa Purús.....	162
Un nuevo espacio de competencia entre católicos y evangélicos.....	163
Profesores bilingües, hombres de fe y empresarios exitosos	167
La extraña historia de cómo unos awajún se apropiaron de una camioneta militar	174

Capítulo 6

Cambios radicales en la expresión del poder.....	183
La Reforma Agraria y sus consecuencias	185
La construcción de una sociedad fronteriza	188
Relaciones personales y vínculos familiares entre indígenas y misioneros....	194
Los profesores bilingües: una nueva figura de autoridad indígena.....	202
Fronteras pioneras en el Alto Marañón: la gran ola migratoria de colonos andinos.....	205
Las “comunidades nativas” como escenario para los nuevos líderes.....	206
Tensiones intergeneracionales entre líderes indígenas letrados	209

Capítulo 7

Memorias de viajes, historias de vida.....	215
El viaje a la ciudad: un nuevo ritual de iniciación.....	217
Camino hacia Bellavista: un viaje marcado por el sufrimiento y la pena.....	221
La etapa de marginación: la experiencia urbana y la relación con el tutor ..	225
La separación entre el pastor Winans y sus adeptos	230
La autonomía como presupuesto esencial de cada <i>jinta ainbau</i>	233

Capítulo 8

El arte de la rivalidad latente.....	237
Una puesta en escena del poder novedosa	239
La prohibición de los rituales y sus consecuencias.....	241
Dilemas éticos y morales entre los profesores bilingües	245



Cambios en la percepción del peligro y de la enfermedad.....	248
Evaristo Nugkuag y la nueva gramática del poder indígena	253
Rivalidades internas en las mismas organizaciones	258
Autoridad, autonomía y sincretismo	261
En búsqueda de nuevos caminos para la visión	262

Capítulo 9

El Consejo Aguaruna Huambisa: una historia de enfrentamientos no violentos	267
La fundación del CAH según las memorias de Nugkuag.....	269
La identificación del CAH con el <i>Ipáamamu</i>	272
La estructura interna del CAH	276
La OCCAAM: una representación moderna de <i>Tajímat Pujut</i>	279

Capítulo 10

El <i>affaire</i> Herzog: un nuevo “camino hacia el conflicto” para los políticos indígenas.....	285
Los contornos de un enfrentamiento inusual.....	287
El conflicto no violento como lugar de exhibición del poder	289
El <i>affaire</i> Herzog.....	293
Acuerdos y desacuerdos.....	294
La voz de los políticos indígenas.....	297
Disparos en la maloca	300
Ingenio y audacia en la gestión de un conflicto no violento	303
El papel escrito: la nueva arma de los jóvenes letrados.....	306
Conclusiones.....	311
La política awajún y sus transformaciones	311
El <i>jinta ainbau</i> en la encrucijada del tiempo.....	313
La fisionomía del poder: entre lo individual y lo colectivo.....	315
Referencias	319
Archivo fotográfico.....	329



Ten siempre a Ítaca en tu mente.
Llegar allí es tu destino.
Mas no apresures nunca el viaje.
Mejor que dure muchos años
y atracar, viejo ya, en la isla,
enriquecido de cuanto ganaste en el camino
sin aguantar a que Ítaca te enriquezca.
Ítaca te brindó tan hermoso viaje.
Sin ella no habrías emprendido el camino.

Ítaca

Kostantino Kavafis, 1911



Prólogo



Alexandre Surrallés

Se acerca el vigésimo aniversario de los terribles acontecimientos ocurridos en Bagua en 2009. Conviene recordar que, en abril de aquel año, las organizaciones indígenas de la Amazonía peruana iniciaron una protesta para exigir la derogación de una serie de decretos legislativos que consideraban lesivos para sus derechos, en particular para sus derechos territoriales. Se trataba, en efecto, de una iniciativa legislativa gubernamental destinada a facilitar la inversión de capitales en proyectos de extracción de recursos forestales, mineros y petroleros, eliminando los obstáculos que imponía la legislación vigente, la cual debía proteger los derechos culturales y territoriales de los pueblos indígenas. ¿Se había consultado a los pueblos indígenas afectados por este cambio legislativo fundamental, tal como exige el Convenio 169 de la OIT, del que el Perú es Estado signatario, y como la propia Defensoría del Pueblo había señalado? No solo no se realizó consulta alguna, sino que las autoridades decidieron emplear las fuerzas del orden para desalojar uno de los principales focos de la protesta: el bloqueo de la carretera Fernando Belaúnde Terry, en las inmediaciones de la ciudad de Bagua. Ello desencadenó una oleada de violencia que dejó más de tres decenas de víctimas mortales y centenares de heridos, entre ellos miembros de la policía y, entre la población civil, varios líderes indígenas, sobre todo awajún, el pueblo que se encontraba en primera línea de las protestas.

Estos hechos desencadenaron una serie de detenciones, la persecución de dirigentes indígenas y una campaña oficial de intimidación, marcada por acusaciones de terrorismo, delincuencia, barbarie y salvajismo dirigidas contra los pueblos indígenas y sus representantes. Ello no impidió que el presidente del Consejo de Ministros y la ministra del Interior tuvieran que presentar su dimisión, no sin antes retirar los decretos legislativos de la discordia. Estos desgraciados acontecimientos, conocidos también como el Baguazo, tuvieron una enorme repercusión no solo en el Perú, sino también a nivel internacional, debido al elevado número de víctimas que ocasionó esta actuación gubernamental negligente.



Los problemas de los pueblos amazónicos peruanos dejaron entonces de ser un asunto reservado a un grupo reducido de especialistas interesados en los derechos indígenas para atraer una atención mucho más amplia, interesada en comprender una realidad tan insólita como trágica. Más allá de los pocos antropólogos de formación clásica que hasta entonces habían trabajado en el norte de la Amazonía peruana, una nueva generación de investigadores, procedentes de disciplinas diversas y animados por nuevas perspectivas y motivaciones, se aproximó a este mundo que ya no podía entenderse únicamente como una especificidad etnográfica, sino como un fenómeno político complejo y de alcance global. Una de las integrantes más brillantes de esta nueva generación de estudiosos de la Amazonía, y de los awajún en particular, es Silvia Romio, como demuestra el libro que tengo el placer de prologar. Pero, y esto es quizá lo más interesante, esta obra no trata directamente del Baguazo, sino de cómo fue posible que, en pleno siglo XXI, un pueblo indígena sin un poder centralizado ni otros recursos políticos convencionales fuera capaz no solo de enfrentarse a un Estado latinoamericano, sino también en cierta forma de derrotarlo. Para responder a esta pregunta, Silvia Romio se remonta en el tiempo y explica cómo el pueblo awajún, que impidió el avance de las tropas coloniales en el siglo XVI y resistió los intentos de ocupación militar de la joven república peruana en el siglo XIX, adaptó su extraordinaria capacidad de autoorganización y resistencia a las nuevas circunstancias del siglo XX.

Con este objetivo, la autora no solo analiza la documentación escrita relativa a este pasado reciente, sino que también se desplaza hasta la región donde la selva se funde con los Andes, en las cabeceras amazónicas, allí donde se extienden los inmensos territorios de este pueblo indígena. Silvia Romio convive con sus habitantes, dialoga con sus dirigentes, observa su entorno y trata de comprender cómo los awajún han llegado a convertirse, tanto en la literatura antropológica como en la opinión pública internacional, en un referente de una forma particularmente eficaz de ejercicio de lo político, y no solo en el contexto de los conflictos asimétricos asociados al frente de colonización y al Estado que lo promueve.

Sin eludir la complejidad de las relaciones de poder que separan a los indígenas de los demás actores políticos peruanos en la construcción de un espacio político regional, y alejándose de las perspectivas simplificadoras con las que generalmente se ha abordado la emergencia de un movimiento indígena con resonancia global, la autora analiza estas problemáticas, hoy fundamentales en América Latina, mediante un enfoque interdisciplinario que suscita una primera pregunta: ¿en qué



campo de conocimiento se inscribe esta investigación? A mi parecer, no se trata propiamente ni de un trabajo de antropología ni de ciencia política. Más bien estamos ante una obra de historia, aunque de una historia particular, ya que se basa en buena parte en entrevistas realizadas a los principales protagonistas de este periodo, quienes no comparten necesariamente una visión lineal y acumulativa del tiempo histórico, como demuestra este libro.

En la medida en que se trata de una historia construida a partir de los parámetros interpretativos de los propios actores implicados, debemos concluir que estamos ante una investigación etnohistórica —retomando el término propuesto por la propia autora—, que propone una manera innovadora de abordar el pasado de estas sociedades amazónicas, caracterizadas por regímenes de historicidad específicos. Es precisamente esta opción metodológica la que lleva a Silvia Romio a justificar el uso del español en las entrevistas: el dominio de esta lengua simboliza, para los propios líderes, la legitimidad de su poder, un poder derivado de su conocimiento del mundo de los blancos y, especialmente, de su lengua.

Este argumento ilustra claramente el carácter etnohistórico e incluso etnopolítico del enfoque: un intento de explicar la historia política a partir de los valores y categorías explicativas de los propios protagonistas. Por ello, la autora considera, con razón, que resulta más pertinente examinar las trayectorias biográficas de los líderes indígenas y sus historias de vida que reconstruir una cronología institucional de las organizaciones en las que participan, como haría una sociología política más convencional.

De estas consideraciones emerge la tesis central de la obra: la trayectoria de los líderes awajún que acceden a posiciones de poder dentro de las organizaciones políticas indígenas contemporáneas es experimentada como un proceso de realización personal. Un proceso comparable al de los guerreros awajún de antaño, quienes concebían su destino como una búsqueda de inmortalidad mediante la combinación de acciones guerreras exitosas y las experiencias visionarias que las hacen posible. Hoy, esa misma lógica se expresa a través de la combinación de estudios académicos, adquisición de conocimiento profesionalizado y reconocimiento social gracias a las posiciones de liderazgo político. Las mismas lanzas que antaño lucían puntas afiladas y relucientes para el ejercicio de la guerra son hoy de papel y tinta; con ellas se escribe el destino formidable de los grandes líderes, cuya palabra y escritura son sus únicas armas. Para desarrollar esta idea, el libro examina tanto el contexto de las guerras intra e intertribales tradicionales —vigentes hasta mediados del siglo XX— como el nuevo espacio de promoción política abierto



por la expansión de la educación pública y la posterior emergencia, a partir de la década de 1970, del movimiento indígena de reivindicación de derechos y sus organizaciones.

Entre las múltiples situaciones analizadas con detalle, destaca especialmente la equivalencia que la autora establece entre la búsqueda ritual de la visión *ajutap* (también conocida como *arutam*), necesaria para adquirir el poder para combatir con éxito y convertirse luego en líder guerrero, y el desplazamiento de los jóvenes awajún lejos de sus casas, hacia las ciudades costeras peruanas hispánicas, para estudiar en institutos o universidades y aprender a dominar la lengua castellana. Ambos procesos poseen un carácter iniciático. En ambos casos se trata de convertirse en un gran hombre: gran guerrero en el primer caso, gran profesional en el segundo. Los itinerarios parecen distintos, pero responden a una misma lógica: adquirir la fuerza necesaria para actuar.

Aunque sería posible profundizar todavía más en esta articulación entre espacio y tiempo recurriendo a la abundante literatura etnográfica existente, el paralelismo que la autora establece entre la búsqueda de visión y el viaje a la ciudad resulta particularmente sugerente. La misma estructura de etapas sucesivas que deben superarse para alcanzar un objetivo aparece también en otros ámbitos de la vida social, como convertirse en un buen cazador o en un buen sanador. Todo ello sugiere que estamos ante manifestaciones de una auténtica teoría local de la acción: una concepción indígena de las condiciones necesarias para la toma de decisiones frente a desafíos importantes. Se trata de una pragmática basada en retirarse temporalmente del espacio social, buscar una señal que permita actuar con clarividencia y regresar posteriormente para ejercer el mandato conferido por esa visión. En este dispositivo, el sufrimiento como operador ritual ocupa un lugar central, y la obra lo demuestra de manera convincente. En todo este proceso de adaptación de este sistema político-ritual a los nuevos tiempos, la influencia de las misiones religiosas que posibilitan la emergencia del maestro bilingüe como nueva figura de autoridad resulta fundamental. La obra destaca asimismo la importancia de las actividades comerciales y de desarrollo económico comunitario, una dimensión frecuentemente descuidada en estudios anteriores, pese a que para los awajún un buen líder ha sido y sigue siendo aquel capaz de generar prosperidad material para su gente.

Otra noción de la etnopolítica awajún puesta de relieve por esta investigación es el enfrentamiento agonístico permanente entre dirigentes, una tensión conside-



rada consustancial al régimen de circulación de energía propio de la concepción awajún del poder. El equilibrio político se basa en un movimiento pendular que alterna momentos de concordia y rivalidad, permitiendo activar las trayectorias individuales de los líderes en su proceso de acumulación de prestigio y poder. Las organizaciones se convierten en este contexto en extensiones de las estrategias desplegadas por los dirigentes para reunir partidarios y ampliar sus ámbitos de influencia. Sin embargo, cuando surge un enemigo común de mayor entidad, estos jefes, normalmente enfrentados entre sí, son capaces de aliarse y constituir formas de poder dual o múltiple. Esta observación cuestiona las visiones excesivamente unipersonales del poder en Amazonía presentes, por ejemplo, en la obra de Pierre Clastres, y sugiere la necesidad de pensar en diarquías o incluso formas multicéfalas de encarnación del poder en esta región.

El libro culmina con el capítulo dedicado al enfrentamiento entre el líder awajún emergente Evaristo Nukuag y el célebre cineasta alemán Werner Herzog a fines de los años setenta, episodio que simboliza el cierre de este largo proceso de transformación de la etnopolítica awajún. En este episodio surge la nueva figura de dirigente indígena perfectamente adaptada a los nuevos tiempos, aunque sostenida por las antiguas prácticas rituales, capaz de desafiar y vencer al hombre blanco, por poderoso que sea, y preparada para actuar simultáneamente en las escalas local y global. Desde entonces, las organizaciones indígenas se fortalecieron, se estructuraron y extendieron incluso más allá de las fronteras nacionales. De este modo, las condiciones para una confrontación abierta con el Estado —de la cual el Baguazo no fue sino uno de sus episodios más visibles y la creación del gobierno autónomo awajún el más reciente— ya estaban plenamente establecidas.

El libro de Silvia Romio constituye una contribución fundamental no solo al conocimiento de la historia reciente de la emergencia de los pueblos amazónicos como sujetos políticos, sino también a las formas de articular historia, antropología y ciencia política, al mostrar cómo la manera en que los protagonistas entienden vivir los procesos históricos influye decisivamente en su ritmo, su trayectoria y, en última instancia, en su significado.

París, 15 de junio de 2026



Agradecimientos

Este libro es el fruto de un intenso y extenso trabajo de investigación de campo, estudios de archivo y un largo esfuerzo de redacción que se extendió a lo largo de casi diez años: por un lado, el periodo dedicado a la tesis de doctorado (2011-2016) y, posteriormente, el destinado a profundizar y mejorar ciertos temas de la investigación que consideraba importantes (2017-2019). Durante ese periodo, mi principal permanencia estuvo en las tierras peruanas, entre Lima y el Alto Marañón, con periodos de escritura y análisis de los datos en Francia e Italia. Al llegar al punto final de este camino, este manuscrito se me presenta como el resultado de un trabajo colectivo en el que han participado, de formas distintas, pero siempre decisivas, un gran número de personas. Ante la imposibilidad de nombrarlas a todas, quisiera agradecer, a través de esta obra, a todas las personas con quienes compartí diferentes etapas de este proceso. Esta experiencia ha marcado profundamente mi existencia y me ha permitido aprender, cada vez más, sobre el ser humano y su increíble capacidad para construirse y reconstruirse frente a todo tipo de dificultades. Lo que comenzó como una simple experiencia de campo, pronto se reveló como uno de los caminos más importantes de mi vida.

Ante todo, me gustaría agradecer a mis dos directores de tesis doctoral, Jean-Pierre Chaumeil y Gilles Bataillon, sin los cuales esta aventura jamás habría visto la luz. Un agradecimiento especial a Alexandre Surrallés, por haber creído en mis capacidades desde nuestros primeros encuentros, por haber brindado las indicaciones y consejos necesarios y por haber motivado y orientado la transformación de la tesis en este libro en sus diversas etapas de elaboración. En particular, quisiera mencionar que la realización de este libro ha sido fruto de una colaboración continua con Jean-Pierre Chaumeil y Alexandre Surrallés. Ambos me animaron a retomar, varios años después de la defensa, “las sudadas cartas” de la tesis, una tarea emocionalmente difícil, y me acompañaron en la revisión de cada capítulo y en el fortalecimiento de la reflexión desarrollada a lo largo de la obra.

Expreso un sentido agradecimiento a la editorial Abya-Yala, en particular a José Juncosa, por haber creído en esta obra y haber sostenido económicamente su traducción del francés al castellano. Asimismo, quiero agradecer de manera

especial a Verenice Benítez, por la profesionalidad, precisión y paciencia con la que ha trabajado durante estos últimos tres años en la corrección de estilo del texto.

Toda esta investigación jamás habría sido posible sin la hospitalidad, la confianza y la disponibilidad de las personas que me acogieron a lo largo del recorrido entre Lima, Bagua, Chachapoyas, Chiriaco, Imacita y Santa María de Nieva, así como en las numerosas comunidades de la región Amazonas. De manera especial, me gustaría agradecer a Luciana Dekentai, compañera infatigable y siempre sonriente en los viajes y aventuras que vivimos juntas. De todo corazón, un gran agradecimiento a Wilson Atamain, Liseth Yanua Atamain, Gil Inoach, Rebeca Detem, Elsa Kaikat, David Kuñachi, Alberto Tiwi, Hernán Shawit, Jerson Danducho, Evaristo Nugkuag, Danny Nugkuag, José Lirio, César Sarasara, Santiago Manuin, Diógenes Ampam, David Kuñachil, Isaak Paz y Fermín Tiwi. Algunas de estas personas perdieron la vida durante la pandemia de COVID-19 en 2020 o en los años posteriores. Espero que este escrito pueda rendir honor a sus palabras y memorias, y que ellos —desde el cielo— reciban con alegría y satisfacción esta humilde restitución de sus historias de vida. Finalmente, expreso un profundo agradecimiento a dos personas que han ocupado un lugar especial en mi corazón y en las páginas de este libro: el profesor Román Shajían y el maestro bilingüe David Kuñachi, cuyas palabras y consejos guiaron mi acercamiento al mundo awajún. Este libro está dedicado a ellos.

Vaya también una palabra de gratitud para todos los intelectuales, colegas y especialistas de la Amazonía peruana y de los pueblos indígenas, quienes se mostraron siempre dispuestos a compartir sus saberes y conocimientos para mejorar la calidad intelectual e histórica del presente libro. En particular, quisiera agradecer a: Bonnie Chaumeil, Philippe Erikson, Andrea-Luz Gutiérrez Choquevilca, Thomas Mouriès, Raphaël Coliaux, Elise Capredon, Simone Garra, Oscar Espinosa, Manuel Cornejo Chaparro, Alberto Chirif, Richard Chase Smith, Frederica Barclay, Thomas Moore, Antonino Colajanni y Mauricio Gnerre, entre otros.

Diferentes instituciones y fondos hicieron posible este estudio. En 2011, la investigación fue financiada por la Fundación Legs Lelong. Posteriormente, la Beca de Ayuda a la Movilidad del IFEA me permitió realizar, entre 2012 y 2013, la mayor parte de mi trabajo etnográfico. En 2015, tanto la investigación como el inicio de la redacción de la tesis contaron con el apoyo de una beca de la EHESS, destinada a proporcionar ayudas materiales para la elaboración de la tesis. En 2017 pude contar con un fondo para la investigación de la PUCP. En



2018 fue beneficiada con una beca de apoyo a la investigación de la Fundación Legs Lelong. En 2019, el trabajo de campo fue sostenido por el proyecto de investigación científica ANR-AMAZ (*Que veulent les Amérindiens? Configurations socio-spatiales, enjeux politiques et débats ontologiques en Amazonie*), financiado por la agencia de investigación nacional de Francia, CNRS.

Un agradecimiento especial a las personas que quisieron compartir conmigo su archivo privado de fotografías sobre los awajún, las misiones y las organizaciones indígenas; en particular, a Käthe Meentzen, a Jerson Danducho y a toda su familia. Un sentido agradecimiento también, por su confianza y generosidad, a Otoniel Danducho, quien en 2017 me hizo un regalo inesperado y más valioso que el oro: una copia de las grabaciones de las memorias orales de su padre, Daniel Danducho, un archivo que ha marcado profundamente esta investigación. Expreso asimismo mi sincero agradecimiento al Instituto del Bien Común (IBC), y en especial a Pedro Tipula y Miguel Macedo, por la generosa donación de los mapas incluidos en este libro.

Mi agradecimiento también a las instituciones religiosas y a los misioneros por su acogida y orientación. Por parte de la Iglesia católica, hago extensivo mi agradecimiento a las misiones jesuitas de Santa María de Nieva y Chiriaco. Un agradecimiento especial al padre Fermín Campoamor, padre Evaristo y la hermana Mari Carmen Gómez. Gracias a Fernando Roca y Birgit Weiler por los constantes intercambios y por compartir documentos conmigo. Finalmente, expreso mi gratitud a Dennis Olson y Paul Nystrom del ILV (Instituto Lingüístico de Verano) y a Larry Garman (iglesia del Nazareno).

Un agradecimiento muy especial a toda mi familia, siempre presente; a mi padre Lorenzo, a mi madre Isabella y, muy especialmente, a mi abuela Livia, quienes nunca dejan de esperarme al regreso de cada viaje, con la esperanza de que sea el último.





Introducción



Cuando llegué por primera vez a Lima, en mayo de 2010, la escena sociopolítica peruana estaba profundamente marcada por la presencia de varios líderes indígenas que representaban a los más de sesenta grupos étnicos presentes en los territorios amazónicos. En aquel entonces, ver a estos líderes hablar con autoridad y firmeza frente a las cámaras de la prensa nacional constituía una novedad absoluta; tanto así que muchos limeños quedaban fascinados, más que por sus palabras, por las vestimentas, los ornamentos de plumas y semillas y las pinturas faciales. En un segundo momento, se mostraban sorprendidos —y casi intimidados— por sus dotes oratorias y su habilidad para expresar opiniones y demandas políticas ante los medios de comunicación masivos. No se trataba, como muchos capitalinos creían y como afirmaba Alan García, Presidente de la República de aquel entonces, de personas “salvajes” y “ajenas a la modernidad”.¹ A pesar de vestir prendas y mostrar aptitudes distantes de los políticos tradicionales, estos dirigentes indígenas demostraban tener ideas y palabras tajantes sobre sus derechos como ciudadanos y como nativos, amparados a nivel internacional por el Convenio 169 de la OIT.

En efecto, desde los años 80, numerosos jóvenes indígenas escolarizados, pertenecientes a diversos grupos étnicos, iniciaron su trayectoria política en las nacientes organizaciones de nivel local y regional, convirtiéndose paulatinamente en actores políticos de primer orden. Asimismo, consolidaron su rol como máximas autoridades políticas locales e interlocutores fundamentales frente a la red extractiva de la economía estatal —especialmente en lo relativo a la explotación petrolera y gasífera— y en la implementación de políticas de demarcación territorial (Surrallés *et al.*, 2016). Sin embargo, a pesar de que algunos de ellos alcanzaron importantes reconocimientos internacionales por los logros obtenidos en estas relaciones (a menudo conflictivas), seguían siendo ignorados e invisibilizados por las autoridades peruanas, quienes los consideraban “ciudadanos de segunda clase”.

1 El 28 de octubre de 2007, Alan García publicó un artículo de opinión en el diario *El Comercio* titulado “El síndrome del perro del hortelano”. En ese texto, argumentó que los recursos naturales (petróleo, gas, madera) no se explotaban porque estaban en manos de comunidades que “no tienen formación ni recursos”, calificándolos de “latifundistas de la ignorancia” y de personas que se oponen al progreso por una ideología “atrasada”.

Uno de los momentos clave en la irrupción de los pueblos amerindios en la escena política peruana del siglo XXI fue la segunda huelga nacional amazónica de 2009. Este proceso culminó en el enfrentamiento entre la policía y delegaciones indígenas awajún y wampís que se encontraban movilizadas desde hacía dos meses en las provincias de Bagua y Utcubamba (región Amazonas). El conflicto, ocurrido el 5 de junio de 2009, dejó un saldo trágico: 33 personas fallecidas (indígenas, mestizos y policías) y un centenar de heridos por armas de fuego. Este episodio, conocido como el “Baguazo”, marcó un punto de inflexión en la historia de las políticas indígenas del Perú contemporáneo.²

Tras el impacto de estos sucesos, el Gobierno peruano se vio obligado a reconocer que las poblaciones amazónicas poseían una estructura política sólida a través de sus federaciones y asociaciones etnopolíticas. A partir de entonces, el Estado aceptó dialogar con los dirigentes indígenas sobre cualquier decisión que afectara sus territorios. Se inauguró así un nuevo tipo de relación basado en la negociación, aunque todavía lejos de ser plenamente igualitaria o estar exenta de prácticas racistas.

Yo, que llegué a Lima justo un año después del fatídico enfrentamiento, coincidí con las manifestaciones y eventos públicos para el primer aniversario del Baguazo (Romio, 2010).³ Comencé a interesarme por el caso, por las memorias de sus combatientes indígenas y por las maniobras políticas de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP)⁴ para defender a los acusados. Entre las muchas personas que conocí en aquel tiempo, dentro y fuera de las oficinas de AIDSESP, algunas me impactaron más que otras. En particular,

2 Para mayor información sobre el Baguazo y sus antecedentes, consultar: Chirif (2009); Montoya (2009); Espinosa (2010); Hoetmer *et al.* (2009); Caverro (2014); Manacés y Gomez (2013; 2010); Regan (2010), entre otros.

3 Baguazo: nombre con el que este sangriento evento del 5 de junio de 2009 es recordado por la opinión pública nacional e internacional.

4 AIDSESP: Fundada en 1980 como una asociación civil sin fines de lucro, nació del esfuerzo concertado de tres organizaciones indígenas: los asháninkas, representados por la Central de Comunidades Nativas de la Selva Central (CECONSEC); los shipibos, a través de la Federación de Comunidades Nativas del Ucayali (FECONAU); y los awajún, mediante el Consejo Aguaruna y Huambisa (CAH). Inicialmente contó con el apoyo de grupos religiosos católicos y evangélicos. Sus objetivos fundacionales se centraron en la defensa del territorio, la identidad, la cultura, la libre determinación y la promoción del desarrollo humano y sostenible de los pueblos indígenas. Para 2009, la organización contaba con 14 sedes regionales y representaba a 48 federaciones y organizaciones territoriales de los 64 pueblos indígenas del Perú (Montoya, 2009, p. 19).



aquellos líderes que no solían usar coronas de plumas ni pinturas faciales; por el contrario, vestían camiseta y *jeans*, como cualquier político urbano, y sus accesorios predilectos eran gafas de sol Ray-Ban y vistosos relojes de metal. Se trataba, en su mayoría, de políticos indígenas pertenecientes al pueblo awajún.

Entre los encuentros de aquel periodo, destacaron las largas y apasionantes charlas que mantuve con Gil Inoach, dirigente awajún, expresidente de AIDESEP, abogado e intelectual indígena, quien en ese momento laboraba en el Viceministerio de Interculturalidad.⁵ Tanto Gil como otros líderes awajún dentro de AIDESEP se revelaron como personas dotadas de un carisma y un talento oratorio excepcionales. Eran hábiles en construir discursos directos y contundentes, y poseían una capacidad inusual para transformar sus palabras en acciones y liderar a miles de personas. Todo esto me impresionó tanto que pronto decidí viajar a la región Amazonas, en el nororiente del Perú, para conocer de primera mano la vida de las comunidades nativas que ellos representaban.

Así comenzó, de manera algo apresurada y desorganizada, el viaje que me llevó a dedicar casi diez años al estudio y la estancia recurrente en las tierras del Alto Marañón. Pero, sobre todo, este proceso me permitió establecer profundos y sinceros vínculos de amistad con hombres y mujeres awajún de las provincias de Bagua y Condorcanqui. Muchos de estos encuentros derivaron en largas charlas, confidencias y memorables risas; por ello, este trabajo busca recoger y sistematizar los datos y vivencias nacidos de esos momentos tan especiales e irrepetibles.

Los awajún surcando la historia

Los awajún pertenecen al conjunto étnico denominado jíbaro, que comprende también a otros cuatro grupos: shuar, achuar, shiwiar y wampís, a los cuales se añaden los candoshi por sus afinidades lingüísticas y culturales. En la actualidad, los jíbaros representan uno de los conjuntos étnicos numéricamente más importantes de la Amazonía noroccidental, divididos por la línea fronteriza entre Perú y Ecuador (Barclay y Santos, 2007).

5 Para conocer en detalle la destacada trayectoria personal y política de Gil Inoach, fundador y actual presidente del Gobierno Territorial Autónomo Awajún (GTAA), se recomienda la lectura de su obra autobiográfica (Inoach, 2021).



Dentro del territorio peruano, las comunidades indígenas de etnia awajún se encuentran ubicadas en las regiones Amazonas, Cajamarca, San Martín y Loreto, ocupando un territorio de aproximadamente 2 991 062 hectáreas distribuidas en 220 comunidades nativas (Oddo y Vega, 2020). Para el presente libro, me centraré en el grupo awajún situado en el Alto Marañón, en particular en las provincias de Bagua y Nieva de la región de Amazonas.

El Alto Marañón corresponde a una zona fronteriza muy poco explorada hasta mediados del siglo XX y eso debido a la dificultad de acceso y al escaso interés político que despertaba en ambos países. Por ello, tras la supresión de la Comandancia General de Maynas en el periodo colonial, los grupos awajún y wampís vivieron en una situación de semiaislamiento hasta la llegada de las misiones en la primera mitad del siglo XX. Tras el Protocolo de Río de Janeiro de 1942, los gobiernos de Perú y Ecuador buscaron definir sus fronteras geopolíticas, lo que se tradujo en proyectos para construir una “sociedad fronteriza con conciencia patriótica” (Bignon, 2019). Esto fomentó la ocupación territorial por parte de colonos andinos y políticas de “civilización” y “nacionalización” de los pueblos indígenas (Favier, 2015). En el caso peruano, esto condujo a acuerdos entre el Estado e instituciones religiosas: los jesuitas fundaron la Prefectura Apostólica en Jaén (1946) y la misión de Santa María de Nieva (1949), en pleno corazón del territorio jíbaro (Guallart, 1997a). Asimismo, cabe mencionar la instauración en aquellos mismos años de los proyectos de las misiones evangélicas, en particular del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) desde 1946. En apenas dos décadas, el trabajo de los lingüistas y misioneros norteamericanos produjo resultados notables en educación, evangelización y profesionalización técnica entre los awajún.

Históricamente, los awajún siempre fueron descritos como hostiles a la colonización; el mito popular sostenía que “ni los incas ni los españoles pudieron someterlos” (Brown, 1984, p. 12). Sin embargo, esta situación se transformó a partir de la década de 1940, coincidiendo con la llegada de las misiones “modernas”. En efecto, tanto la presencia militar tras el conflicto de 1941 como la construcción del Oleoducto Norperuano (1965-1968) introdujeron elementos nuevos en su territorio, lo que propició la apertura de la vía terrestre desde Bagua hacia Imaza. La consecuente intensificación de la migración andina desencadenó una ola de conflictos abiertos y violentos entre los agricultores andinos y costeños (habitualmente llamados “colonos”) y los awajún, debido a disputas por la tierra y el acceso a los recursos naturales.



No obstante, esta cercanía forzada entre ambos grupos socioculturales y la formación de los primeros centros urbanos en la región (Santa María de Nieva y Chiriaco, además de la expansión de la ciudad de Bagua) despertaron un interés y una apertura inéditos entre los propios awajún por comprender la lógica del comercio, el poder de la monetización de los recursos y las estructuras de poder que dominaban la sociedad de los “blancos”. De manera paradójica, estos conflictos terminaron por fortalecer en los líderes indígenas el deseo de integrarse al mercado sin perder su identidad étnica y, al mismo tiempo, de organizar mecanismos de defensa legal para sus territorios.

En este contexto, la relación con las misiones adquirió un nuevo sentido: los jefes indígenas empezaron a verlas como aliadas estratégicas para acceder a nuevos saberes y como una vía para la defensa de sus tierras frente a los invasores. Se inició así una reestructuración social orientada a la alfabetización y la profesionalización. En las páginas siguientes se mostrará la lenta pero progresiva evolución de las relaciones entre los awajún y los misioneros —tanto evangélicos como católicos—, así como los procesos de incorporación, interpretación y transformación de ciertos conceptos y normas ético-morales impuestos por los religiosos. Asimismo, se trazará la trayectoria de las principales figuras de autoridad político-espiritual awajún, transitando del “guerrero visionario” al “*kakajam* moderno” y, posteriormente, al “profesor bilingüe”. Estas figuras sentaron las bases del “político indígena” (precursor del actual dirigente indígena), quien protagonizó la escena social local y regional en los años 80 y 90, además de ser promotor y guía de las primeras organizaciones indígenas: el Consejo Aguaruna y Huambisa (CAH) y la Organización Central de Comunidades Aguarunas del Alto Marañón (OCCAAM).

El conflicto como aliento de energía vital

Los awajún, al igual que todos los grupos jíbaros, son conocidos por su marcada propensión a las actividades bélicas y, específicamente, al conflicto intertribal. En este contexto, la construcción social del cuerpo del individuo adulto —tanto masculino como femenino— en cuanto “hombre fuerte” constituye un aspecto central de las formas de reproducción cultural en la mayoría de las sociedades amazónicas (Seeger *et al.*, 1979). Según la literatura etnográfica clásica dedicada



a este conjunto étnico, dicho proceso se desarrollaba mediante la realización de acciones heroicas en el campo de batalla (Harner, 1972).

En su trabajo etnográfico, el jesuita José María García Rendueles (1977) definió el arte militar como un “hecho social total” de esta sociedad. Se trata de una noción de enfrentamiento extremadamente compleja y multinivel que opera tanto en el plano material como en el emocional. En ella, el enemigo no solo es eliminado físicamente, sino también incorporado ritualmente —en la dimensión de su espíritu (*wakán*)— al cuerpo del héroe. Este proceso tiene lugar en el marco del ritual denominado *jinta ainbau*. Con este término, los awajún se refieren a un rito de iniciación ampliamente difundido entre los grupos jíbaros, en el cual el individuo se aparta temporalmente de la sociedad y se retira a un lugar solitario. Allí, mediante una dieta estricta y la ingesta de plantas psicoactivas (toé, tabaco y ayahuasca), alcanza un estado alterado de conciencia que facilita el contacto con un ser extrahumano: el *ajutap* (o *arutam* para los achuar y shuar). Según los relatos recogidos, este espíritu se manifiesta a través de una voz potente que, en forma de mandato, transmite al iniciado indicaciones precisas para sus decisiones futuras (Harner, 1972; Brown, 1984; entre otros). De acuerdo con las costumbres tradicionales —vigentes hasta la década de 1970—, el joven *waimaku* (“el que busca la visión”) debía atravesar este ritual de iniciación antes de emprender sus primeras experiencias bélicas. Este proceso comenzaba a una edad temprana e incluía tanto el adiestramiento en el uso de las armas como el aprendizaje del manejo de las dimensiones emocionales mediante experiencias hipersensoriales, obtenidas a lo largo de rituales centrados en la ingesta de plantas de poder.

El *waimaku* debía luego exhibir, frente a la asamblea de ancianos (Consejo de los *múun*) de su núcleo familiar extenso, el contenido de dicho encuentro onírico con el *ajutap*: un discurso lleno de vigor y determinación que debía cautivar a los presentes y convencer a los demás hombres del grupo para seguirlo en su expedición bélica. Según Up de Graff (1923), en dicha expedición participaba también un chamán (*iwishin*) quien, mediante sus artes adivinatorias, identificaba el momento propicio para iniciar el ataque contra el grupo enemigo. Dicho enfrentamiento violento no estaba motivado por la ocupación territorial; de hecho, las tierras de los vencidos eran abandonadas poco después del conflicto (Larson, 1977). Por el contrario, la motivación principal era la eliminación física de otros hombres fuertes (*kakajam* en awajún, *kakarám* en shuar y achuar) del grupo adversario y la captura de sus cabezas, destinadas a un ritual específico para ser transformadas



en *tsantsa*, objeto de culto y símbolo del prestigio personal del guerrero victorioso. Durante el enfrentamiento, también se capturaba a mujeres y niños del grupo rival: las mujeres pasaban a ser esposas de los guerreros vencedores.

Al término del conflicto, el *waimaku*, tras haber demostrado ser un auténtico *kakajam* por el éxito de la expedición y la obtención de la cabeza enemiga, debía retirarse a un lugar apartado durante un periodo prolongado (de unos meses a un año). En ese tiempo, su cuerpo quedaba desprovisto de la protección del *arutam wakani* (la energía vital del *ajutap*) que lo había acompañado hasta entonces, volviéndose extremadamente vulnerable a posibles ataques de venganza por parte del espíritu de los muertos (*muisak*). El regreso de este *kakajam* a su comunidad coincidía con una gran fiesta en la que se celebraba la elaboración de las cabezas reducidas o *tsantsa*, las cuales se colocaban en estacas alzadas a la entrada de la *maloka* del guerrero victorioso como símbolo de autoridad y prestigio bélico.⁶

Según diversos estudios clásicos dedicados a los jíbaros (Harner, 1972, p. 215), el conjunto de estos rituales inició una lenta pero progresiva decadencia a partir de los años cincuenta, como consecuencia de una serie de prohibiciones impuestas por los misioneros, en particular de todos los rituales con plantas alucinógenas vinculados al encuentro con el espíritu *ajutap* y a la producción de las *tsantsas*, a las enseñanzas y a la difusión de los nuevos ideales de “persona moderna” —escolarizada, creyente y nacionalizada— que las misiones promovieron.

Sin embargo, uno de los objetivos principales de este libro es evitar interpretaciones simplistas de los términos “conflicto” y “guerra indígena”, así como de la lectura de ese periodo histórico como de una rápida y total desaparición del conjunto de prácticas y creencias vinculadas a esos rituales. Consciente de la importancia del ejercicio bélico en las prácticas tradicionales para la construcción del hombre fuerte, me interesa indagar cuáles han sido sus múltiples dimensiones y manifestaciones, no como meras expresiones de violencia, sino como espacios de producción y configuración de identidades y dinámicas socioculturales. En este sentido, resulta especialmente sugerente la reflexión propuesta por Descola en su análisis de las relaciones de parentesco y los conflictos interétnicos:

6 Fuentes: Brown (1986); Descola (1993a; 1986b; 1988; 1989; 1986); Taylor (1985, 1993, 2007); Rubenstein (2007); Mader (1999); Greene (2009); entre otros. Un proceso similar ha sido documentado entre los candoshi, ver Surrallés (2009).



En lugar de considerar a la guerra amerindia como una clase homogénea de fenómenos sometidos a una determinación general, vamos a privilegiar una mirada que valore en ella la manifestación de tipos específicos de relaciones sociales a través de las cuales la identidad, las fronteras étnicas y las posiciones de estatus son constantemente negociadas y reproducidas. (Descola, 1993a, p. 172)

Siguiendo esta perspectiva, un eje central de esta obra es el análisis de las transformaciones que la construcción del hombre fuerte, el *kakajam*, experimentó durante el siglo XX dentro del más amplio proceso de “pacificación” y conversión religiosa de la sociedad awajún. Dichas transformaciones derivaron del estrecho vínculo entre la lógica comercial y la reinterpretación indígena de la dimensión religiosa y educativa impulsada por las misiones.

Las historias de vida: una expresión del poder personal

A partir de un enfoque etnohistórico que articula memorias orales, registros autobiográficos y material de archivo, este libro analiza la emergencia de una nueva jefatura awajún vinculada a los aprendizajes adquiridos tanto en el contacto con comerciantes como en las escuelas misioneras; un proceso comparable al vivido por otros pueblos indígenas de la Amazonía peruana durante el mismo periodo. Esta obra se basa en un trabajo de campo realizado en el Perú entre 2011 y 2019, período en el que alterné estancias en la región de Amazonas con etapas de investigación en Lima. El análisis de los resultados reunidos para mi tesis doctoral (Romio, 2017) se integra aquí con nuevos hallazgos etnográficos, material de archivo y entrevistas realizadas en los años posteriores (2017-2019), todo ello en diálogo con los aportes de las publicaciones más recientes.

El estudio de las historias de vida recopiladas durante este amplio arco temporal permite reflexionar sobre la posición que cada narrador ocupa frente a su pasado y frente a los distintos momentos de su trayectoria. Como señala Hendricks, los relatos de vida shuar constituyen construcciones complejas, integradas por episodios a veces breves y otras veces extensos, articulados en torno a acontecimientos específicos (Hendricks, 1993, p. 22). El narrador selecciona determinados recuerdos, los ordena y los reorganiza, configurando un conjunto informativo cuya disposición puede variar en cada nueva versión.



A ello debe añadirse la posicionalidad de la propia investigadora en cuanto mujer, europea y antropóloga. Estas características han orientado la investigación e influido en el curso de los encuentros y en el tipo de conexión establecida con los interlocutores. Por otra parte, mi identidad motivó sin duda el interés de muchos ancianos intelectuales awajún por compartir sus historias personales y memorias sobre el pasado del territorio, movidos por el deseo de dejar una huella específica en la reconstrucción de la memoria colectiva local. Noté que muchos de los awajún que en su juventud habían establecido lazos de confianza con las lingüistas del ILV (como Mildred Larson y Jeanne Grover) se mostraron más dispuestos al diálogo conmigo que aquellos cuya formación estuvo mediada exclusivamente por religiosos varones. Asimismo, los vínculos de confianza que logré establecer con mujeres de distintas edades facilitaron la recopilación de perspectivas diversas sobre los mismos hechos. Sin embargo, debido a la complejidad estructural de estos relatos femeninos y a la particularidad de sus contenidos, he decidido reservar dicho material para una futura obra dedicada exclusivamente a las memorias de las mujeres awajún.

A lo largo de mi trabajo de campo, mientras me afanaba por reconstruir una secuencia lineal de los acontecimientos o establecer fechas precisas, comprendí que debía transformar mi metodología. Entendí que cada interlocutor buscaba compartir algo más profundo que una simple reconstrucción del pasado basada en una lógica de causa y efecto: deseaba transmitir el sentido de su propio *jinta ainbau*. Consciente del valor de estos testimonios y conmovida por la confianza que depositaron en mí, decidí incorporarlos a este libro, recuperando las voces y emociones que han dado vida a casi una década de investigación.

En consecuencia, el contenido de los capítulos se ha organizado mediante dos metodologías: por un lado, una sección sigue los lineamientos de la etnohistoria, cruzando fuentes escritas de la época con datos surgidos de historias de vida, memorias colectivas y mitos [cap. 1, 2, 4, 6, 8, 10]. Por otro lado, diversos capítulos se dedican al análisis de los relatos históricos de los propios awajún, presentados de forma casi integral para permitir al lector sumergirse en su complejo universo oral, su percepción del tiempo y su mirada particular sobre el pasado [cap. 3, 5, 7, 9].

Mi interés por las historias de vida de antiguos líderes e intelectuales responde a diversos objetivos: documentar la trayectoria formativa de las generaciones que marcaron la historia local y comprender cómo estos actores reorganizan sus



recuerdos en una narración que funciona, simultáneamente, como autorrepresentación. En una sociedad como la awajún, donde el poder de un “hombre fuerte” se manifiesta a través de su capacidad discursiva, la reconstrucción del pasado esclarece el presente y orienta el futuro. En esta práctica se manifiesta una relación dinámica con la historia: la acumulación de conocimientos va acompañada de una constante reelaboración conceptual derivada del contacto con la sociedad externa.

Cada relato puede entenderse como una estrategia orientada a transmitir mensajes precisos sobre la imagen pública del narrador y su comprensión del ser awajún. He constatado que cada testimonio contiene historias superpuestas: la del individuo y la de la memoria colectiva (Hendricks, 1993, p. 25). Durante el trabajo de campo advertí que, en entrevistas distintas, mis interlocutores tendían a repetir el relato de un mismo acontecimiento. Aunque las preguntas variaran, el narrador regresaba una y otra vez a ese episodio, que adoptaba matices diferentes y servía para responder a interrogantes diversos. El análisis posterior me permitió comprender que esa reiteración no era casual: el recuerdo específico se convierte en fundamento de su poder personal.

La repetición desempeña, por tanto, un papel central en la construcción de la autoridad. A través de ella, una experiencia individual se transforma en un recurso discursivo de alcance colectivo. El relato modifica progresivamente su fisonomía: pierde elementos estrictamente personales y se enriquece con símbolos compartidos, aproximándose incluso al género mítico. La mayoría de los capítulos se articulan en torno a estos fragmentos de vida que adquieren un valor particular, abordándolos como expresiones del poder espiritual y del prestigio político que el narrador proyecta.

Voces, memorias, historias de familia

¿Quiénes son los principales interlocutores que dan vida a este libro? La selección de voces y testimonios entre el amplio conjunto de entrevistas reunidas no fue una tarea sencilla. En ella influyeron, sin duda, los vínculos afectivos, la empatía y la amistad que pude construir con muchas de las personas aquí citadas, quienes me ofrecieron tiempo, hospitalidad y confianza con gran generosidad.

El lector encontrará, por un lado, figuras que han marcado de manera notoria la historia etnopolítica reciente del Alto Marañón y del pueblo awajún en general, dejando una huella profunda en la memoria colectiva. Entre ellas pueden men-



cionarse Daniel Danducho, David Kuñachi, Román Shaján, Evaristo Nugkuag y Gil Inoach, entre otros. Junto a estas figuras masculinas, emerge también un conjunto significativo de voces femeninas, como las de Elsa Kaikat, Luciana Dekentai, Amalia Longinote, Raquel Kaikat, que, a menudo desde posiciones menos visibles, han desempeñado un papel fundamental tanto en la historia local como en la orientación de mi propia investigación y en mi forma de aproximación al mundo awajún. El análisis de estas personas se complementa con el estudio de sus grupos familiares,⁷ permitiendo observar las transformaciones en la construcción del poder dentro de un mismo linaje.⁸

A lo largo de este trabajo procuraré limitar el uso exclusivo de la expresión “líderes indígenas” para referirme a mis interlocutores. Prefiero denominarlos intelectuales, pensadores o figuras de poder, subrayando así su autoridad en términos de sabiduría, reflexión intelectual y dimensión espiritual, aspectos que trascienden la esfera —frecuentemente efímera— del poder político formal. En general, se trata de personas que, gracias a su cercanía con misioneros y comerciantes o a su acceso a la escolarización en las misiones, supieron reformular esas experiencias y convertirlas en fundamento de su prestigio y autoridad, tanto política como —sobre todo— espiritual. A partir de la década de 1950, la escolarización se transformó en un recurso central de legitimación social y en una práctica cada vez más extendida entre los awajún.

Aunque en este estudio se privilegian principalmente las voces de intelectuales varones, ello no implica que se haya ignorado la presencia de las mujeres awa-

7 Ya sean hijos, hermanos, padres o parientes más cercanos.

8 Por ello, he centrado mi estudio en las figuras de diferentes grupos: Román Shaján, Hugo Shaján, Francisco Shaján y Jacob Shaján (hijo de Francisco Shaján), por el grupo de los Shaján (zona de Imaza, comunidad de Uut); Evaristo Nugkuag, Danny Nugkuag (hijo de Evaristo) y Raquel Kaikat, para el grupo de los Nugkuag (Alto Maraón); Emilio Nayap y Eduardo Nayap (hijo de Emilio), por el grupo de los Nayap (zona de Numpatkaim); Alejandro Paati, Alberto Tiwi, Fermín Tiwi y Clementina Paati, por el grupo Paati-Tiwi (zona de Imaza, comunidad de Uut); Octavio Shajaime, Alejandro Shajaime y Juliana Shajaime (hijos de Octavio), por el grupo Shajaime (zona de Nieva); y César Inoach y Gil Inoach (hijo de César), por el grupo Inoach (zona de Imacita, comunidad de Yamayakat). Sin embargo, en el presente trabajo, daré un lugar destacado a las figuras de José Lirio, Luciana Dekentai, Diogene Ampam, Santiago Manuín, Rebeca Detem, Hernán Shawit, Amalia Longinote, César Sarasara, Wrais Pérez, David Kuñachil, Diógenes Samaniego, Merino Trigoso, Mateo Impi, Bernabé Impi, Zevelio Kayap, Francisco Juwau y Julián Taish.



jún. Por el contrario, las relaciones de amistad y colaboración que establecí con varias mujeres que han marcado la historia reciente fueron fundamentales para el desarrollo del trabajo de campo.

Si las mujeres no se hallan entre los principales narradores se debe a que las figuras de referencia de la historia política awajún del período estudiado fueron, en su mayoría, hombres. Sin embargo, ellas participaron de diversas maneras, entrelazando sus trayectorias con las de sus esposos o pares, y siendo, en muchos casos, protagonistas de acontecimientos decisivos.

Este es el caso, por ejemplo, de Elsa Kaikat, hija de uno de los primeros “*kakajam* modernos”, Francisco Kaikat, y esposa de uno de los primeros profesores bilingües, David Kuñachi. Más allá de estos vínculos familiares, Elsa fue la primera mujer awajún en integrarse al proyecto de formación y profesionalización impulsado por el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), llegando a convertirse en profesora bilingüe y en una figura de referencia para varias generaciones de mujeres awajún. Algo similar puede afirmarse de la trayectoria de Raquel Kaikat, hermana de Elsa y esposa de Evaristo Nugkuag, quien recientemente se convirtió en la primera mujer en presidir el Consejo Aguaruna Huambisa (CAH).

En continuidad con las formas tradicionales de poder, el imaginario colectivo awajún (y jíbaro en general) sitúa al varón como la representación paradigmática del hombre fuerte o *kakajam* (Harner, 1972; Brown, 1984). Si bien las mujeres han contribuido históricamente a consolidar redes de alianza, canalizar la opinión colectiva en favor del líder masculino y mantener la cohesión social y afectiva mediante diversos roles (Seymour-Smith, 1991), su papel ha tendido a ocupar un lugar secundario en dicho imaginario. Aunque formalmente las mujeres también pueden realizar un *jinta ainbau* para formarse como *kakajam*, rara vez se las incluye en las descripciones de este proceso (Greene, 2009, p.198).

No obstante, esta narrativa se está hoy en día modificando. A la luz de mis entrevistas más recientes, he podido notar cómo la figura de ciertas mujeres comienza a aparecer en las memorias colectivas sobre eventos significativos, mediante una reelaboración de los relatos en clave más feminista. Dado que la memoria implica una constante resignificación del pasado desde el presente, resulta revelador que en testimonios recogidos en 2016 haya comenzado a difundirse una nueva versión del enfrentamiento entre el CAH y el cineasta alemán Werner Herzog. En esta versión, el papel de *kakajam* —líder de la expedición indígena



contra el campamento cinematográfico— se atribuye más a Raquel Kaikat que a su exmarido, Evaristo Nugkuag, como sostiene la versión oficial (Nugkuag, 2025).⁹ Este caso se inscribe en un contexto donde la figura pública de Nugkuag ha perdido parte de su prestigio, mientras que Raquel Kaikat se perfila como una de las principales lideresas regionales. Como señala Pollak (1989), las memorias subalternas pueden encontrar espacios de legitimidad para proponer versiones alternativas, configurando así una “memoria en disputa”. El creciente protagonismo femenino en las organizaciones indígenas está estrechamente vinculado a este proceso de reconstrucción del pasado y de reevaluación de su autoridad histórica.

El lenguaje del poder: diálogos y reflexiones entre el awajún y el castellano

En la medida en que cada cultura elabora sus creencias a través de estructuras lingüísticas propias, el estudio de la ideología del poder —y, en particular, de la formación de los políticos indígenas— debe considerar la dimensión lingüística como la base de la “fabricación de la identidad política”. En sintonía con la perspectiva de Janet Hendricks, otorgo prioridad a la relación entre ideología y lenguaje, atendiendo tanto al contenido simbólico de las producciones orales como a las formas expresivas adoptadas por los narradores (Hendricks, 1988).

El análisis se centra en las memorias de intelectuales y figuras de autoridad awajún con quienes dialogué a lo largo de más de ocho años, tanto en las comunidades del Alto Marañón como en Lima e Iquitos. Aunque este libro tiene su origen en mi tesis doctoral (Romio, 2017), se diferencia de ella en varios aspectos. Durante los años posteriores, amplí el corpus de historias de vida y sostuve conversaciones con misioneros y lingüistas que trabajaron en la región entre las décadas de 1970 y 1980. Asimismo, la reciente publicación de estudios antropológicos e históricos sobre el mismo periodo ha enriquecido sustancialmente el análisis; destaca aquí el volumen de memorias de Daniel Danducho (Romio *et al.*, 2024), citado frecuentemente en esta obra. En este sentido, el libro constituye una versión más amplia y articulada de la historia awajún que la presentada hace casi una década.

9 Dada la imposibilidad de desarrollar más este tema en el marco de este libro, me propongo publicarlo en mis futuros trabajos.



Tras la introducción de la escolarización, se puso en marcha una redefinición del concepto de poder —entendido como *kakajam*— y de sus formas de representación. Este proceso se sustenta en una combinación de elementos heredados y saberes recientes para responder a los desafíos del presente. En esta dinámica, la incorporación de elementos externos contribuye a consolidar la identidad propia y habilita la capacidad de negociación con ese “Otro indispensable” (Chaumeil, 2010). En las sociedades amerindias, la alteridad ocupa un lugar central en la cosmología, constituyendo una “alteridad constitutiva” que es, simultáneamente, enemiga, aliada y vía hacia la transformación (Erikson, 1986).

Entre los awajún, el primer paso hacia la modernidad se manifiesta en el interés por la escolarización. Esta experiencia se asoció con rapidez a los antiguos rituales iniciáticos en las cascadas —el *jinta ainbau*— vinculados al consumo de plantas visionarias. En el imaginario indígena, el recorrido escolar pasó a concebirse como una nueva forma ritual de “camino de formación”, central para el prestigio del profesor bilingüe (Romio, 2013). La decisión de basar gran parte del análisis en relatos en castellano responde a la intención de reflexionar sobre la relación que los profesores bilingües establecen entre el poder político y el dominio de la cultura nacional. El uso del español funciona por lo tanto como una herramienta de autodefinición: permite al narrador presentarse como representante de un poder derivado de los saberes adquiridos en su propio *jinta ainbau* en las escuelas y contextos urbanos.

A partir de este conjunto de voces, es posible por lo tanto apreciar cómo la identidad política awajún es el resultado de un proceso histórico complejo, compuesto por diálogos, negociaciones y confrontaciones entre múltiples dimensiones: el universo jíbaro y sus transformaciones; las formas occidentales de ejercicio del poder; y, en particular, las lógicas del comercio y el “espíritu del capitalismo”. Más que el resultado de una inclusión forzada en la sociedad civil, estos intercambios deben entenderse como una dinámica de interacción entre mundos culturales distintos. Esta perspectiva permite resaltar las posiciones y expectativas de los awajún frente a su incorporación al tejido nacional, en la que las decisiones individuales de ciertos jefes —o *nuevos kakajam*— se articularon con aspiraciones colectivas, pero también con el poder de instituciones externas.

Me propongo así destacar las transformaciones experimentadas por los conceptos de poder y autoridad tradicional entre las décadas de 1920 y 1980: del *guerrero visionario* (Greene, 2009) se pasó al *kakajam moderno*, luego al profesor bilingüe y, finalmente, al político indígena. La comparación de historias de vida



pertenecientes a tres generaciones de líderes permite reconstruir el hilo conductor de la redefinición de la figura del hombre fuerte y de las formas de expresar el poder. En este contexto, prestaré especial atención a los cambios en las formas expresivas y corporales que acompañan la producción oral de mis interlocutores, así como al papel desempeñado por el uso del castellano. Finalmente, el contraste entre relatos de distintas generaciones permitirá analizar diversas maneras de interpretar los acontecimientos externos.

