



# Los pueblos achuar, awajún, kandozi y wampis

Nº 2

Los peruanos y peruanas somos conscientes de la diversidad cultural de nuestro país. Sin embargo, conocemos muy poco de esta y, de nosotros mismos como nación. **Nuestros pueblos indígenas** es una serie de libros que busca contribuir a reducir esta brecha. Cada libro esboza elementos básicos de la identidad, la cultura y la historia de un grupo de pueblos a partir de información etnográfica y estadística reciente, pero sobre todo a través de testimonios e imágenes de ciudadanos indígenas que nos brindan una mirada contemporánea de lo que significa ser indígena en un país y un mundo en constante cambio.

Los pueblos  
achuar, awajún,  
kandozi  
y wampis

Serie

Nuestros pueblos indígenas N° 2



PERÚ

Ministerio de Cultura



PERÚ

Ministerio de Cultura

Diana Alvarez-Calderón Gallo

**Ministra de Cultura**

Patricia Balbuena Palacios

**Viceministra de Interculturalidad**

Grecia Elena Rojas Ortiz

**Directora General de Derechos de los Pueblos Indígenas**

Los pueblos achuar, awajún, kandozi y wampis

Serie Nuestros pueblos indígenas N° 2

Ministerio de Cultura

Av. Javier Prado Este 2465 - San Borja. Lima, Perú.

[www.cultura.gob.pe](http://www.cultura.gob.pe)

**Elaboración de contenidos:** Manuel Cornejo Chaparro

**Edición:** Fernando Calderón y Sandra Torrejón

**Colaboración:** Daniella López, José Carlos Agüero, Juan Francisco Chávez, Sughey Rojas, Agustín Panizo y Dina Ananco

**Ilustraciones:** Gerardo Petsain

**Primera edición:** mayo de 2015

**Diseño y diagramación:** Estación La Cultura

**Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2015-06141**

**ISBN: 978-612-4126-44-4**

**Impreso en los talleres de: LucentPerú SAC Calle Elías Aguirre 126 Oficina 1002 - Miraflores**

# ÍNDICE

<b>Presentación</b> .....	5
<b>Introducción</b> .....	7
<b>1. ¿Quiénes son los achuar, los awajún, los kandozi y los wampis?</b> .....	9
1.1. El pueblo achuar .....	11
1.2. El pueblo awajún.....	14
1.3. El pueblo kandozi.....	17
1.4. El pueblo wampis.....	19
1.5. El acceso a servicios entre los pueblos achuar, awajún, kandozi y wampis.....	23
<b>2. Historia de guerreros e intercambios</b> .....	33
2.1. La incursión española .....	36
2.2. La gran rebelión .....	36
2.3. Las misiones jesuitas .....	37
2.4. Fronteras indómitas.....	38
2.5. Procesos de colonización en el siglo XX.....	39
2.6. Las organizaciones indígenas.....	40
2.7. Los sucesos de Bagua.....	42
2.8. La Consulta Previa .....	43
<b>3. La cosmovisión</b> .....	47
3.1. Los mitos awajún y wampis, y el saber femenino .....	50
3.2. Etsa y el equilibrio con el medio ambiente .....	56
3.3. El origen de la luna: una versión kandozi .....	60
3.4. Los cambios culturales en el universo mítico achuar .....	61

<b>4. Participación política y estilos de liderazgo .....</b>	<b>65</b>
4.1. Los nuevos jefes .....	67
4.2. Las dinámicas de las organizaciones indígenas .....	71
4.3. Sistemas de elección comunal awajún y wampis .....	72
<b>5. Testimonios.....</b>	<b>77</b>
5.1. Testimonio del awajún Miguel Dichap (+), antiguo apu de la comunidad nativa de Shimpuyacu, Alto Mayo .....	79
5.2. Testimonios de mujeres awajún y wampis .....	83
5.3. Mi vida en la ciudad de Lima (Euclides Espejo) .....	89

## Presentación

El Ministerio de Cultura, a través del Viceministerio de Interculturalidad, en su calidad de órgano especializado en materia indígena, presenta la serie de libros **Nuestros pueblos indígenas**.

Esta serie comparte información sobre la identidad, la historia y la cultura de los pueblos indígenas, desde una variedad de temas y voces. Presenta testimonios de ciudadanos y ciudadanas indígenas, quienes desde la propia experiencia describen los principales elementos de su cultura, su historia, su vida cotidiana, así como también algunos de los cambios y adaptaciones que su pueblo ha experimentado.

**Nuestros pueblos indígenas** es una serie que cuenta con la colaboración de diferentes autores, por lo que la estructura y el contenido de los libros varían en relación con aspectos particulares de cada uno de los grupos de pueblos a los que se dedica cada edición. No obstante, en todos los volúmenes se busca que el punto de vista de las personas, a través de sus relatos y testimonios, dialogue con información etnográfica relevante y con datos producidos por el Estado peruano.

Cada libro presenta información sobre un grupo de pueblos con características comunes, relacionadas con su historia, su cultura o su afinidad lingüística. En este sentido, y lejos de reducir la complejidad de cada uno de estos pueblos en una única cultura, se resaltarán aquellos aspectos que los hacen similares y a la vez distintos entre sí, enfatizando la riqueza cultural y la diversidad que aportan a nuestro país.

Esta segunda publicación presenta testimonios de hombres y mujeres achuar, awajún, wampis y kandozi, así como datos peculiares, históricos y estadísticos sobre sus pueblos, los mismos que se encuentran principalmente en el norte de las regiones de Amazonas, Cajamarca y Loreto. Sin embargo, estos pueblos han ido migrando a nuevos espacios, de la mano con sus tradiciones y costumbres heredadas, y también de aquellas que nacen a partir de la interacción con otros pueblos, lo que los hace cada vez más presentes en todo el país.

Cabe resaltar que este libro no pretende agotar la representación de la gran diversidad de rasgos de la cultura de los citados pueblos, sino que su objetivo es presentar una aproximación que permita involucrar en el diálogo a los diferentes actores interesados en el proceso de conocimiento y reconocimiento de la riqueza cultural del Perú.

Finalmente, el Ministerio de Cultura expresa su agradecimiento a las personas que nos brindaron sus testimonios y opiniones, así como a todos los colaboradores, por su valioso trabajo en la elaboración de esta colección de libros.

**Patricia Balbuena Palacios**

**Viceministra de Interculturalidad**



# Los pueblos achuar, awajún, Kandozi y wampis

## Introducción

Los estudios antropológicos tienden a considerar a los pueblos awajún, wampis, achuar y kandozi dentro de una misma área cultural. Ello se debe a que poseen una tradición histórica común, pese a que los kandozi hablan una lengua perteneciente a una familia lingüística distinta.

A lo largo de su historia, estos pueblos se han ubicado en diferentes provincias que forman parte de las regiones de Cajamarca, Amazonas y Loreto, cercanas a la frontera con Ecuador, y han compartido estrechos vínculos a través de redes de intercambios socioculturales, económicos y políticos. Estas relaciones interétnicas se han configurado a lo largo del tiempo y se expresan en las confluencias en el corpus mítico, la lengua y otras expresiones culturales.

En este libro presentaremos, en primer lugar, la situación actual de estos pueblos, a partir de sus principales características demográficas y algunos rasgos culturales distintivos, como lo son sus lenguas originarias. En segundo lugar, daremos una mirada histórica a la relación de estos pueblos entre sí y frente a los procesos de migración externa hacia sus territorios. El tercer capítulo esboza elementos de su cosmovisión a partir de relatos recogidos por diversos investigadores. El cuarto, describe las características de sus líderes indígenas, y los cambios que han experimentado con los años. Finalmente, el libro cierra con los testimonios de ciudadanos y ciudadanas awajún y wampis que nos cuentan cómo experimentan su identidad en el mundo cambiante de hoy.



**1.** ¿Quiénes son  
los achuar,  
los awajún,  
los Kandozi y  
los wampis?



Achuar, awajún, kandozi y wampís en la ciudad.

# ¿Quiénes son los achuar, los awajún, los Kandozi y los wampis?

Históricamente, los pueblos achuar, awajún, kandozi y wampis han ocupado territorios contiguos, y se han asentado desde la década de 1970 en comunidades nativas del norte de la Amazonía peruana. Más allá de su ubicación geográfica, estos pueblos comparten una historia y algunas prácticas culturales. Asimismo, sus comunidades suelen presentar características socioeconómicas similares.

En este capítulo presentaremos brevemente la situación actual de estos pueblos, desde su ubicación, su lengua originaria, sus actividades económicas hasta sus niveles de acceso a la educación, la salud y otros derechos.<sup>1</sup>

## 1.1. El pueblo achuar

El pueblo achuar vive principalmente en la zona norte de la región de Loreto, en las provincias de Loreto y Datem del Marañón, entre los ríos Tigre, Corrientes, Pastaza, Huitoyacu y Morona. Existen más de 60 comunidades nativas que se identifican como achuar y, en el año 2007, su población se estimaba en 11 mil personas.

<sup>1</sup> La fuente principal de este capítulo es el II Censo de Comunidades Indígenas de la Amazonía Peruana (INEI, 2007), salvo que se cite una fuente distinta.



**Mapa N° 1. Pueblo achuar.** Mapa referencial elaborado a partir de la ubicación de las comunidades nativas y centros poblados con población achuar.

Fuente: INEI, COFOPRI y DRA Loreto.

Elaboración: Viceministerio de Interculturalidad.

## La lengua achuar

La lengua achuar pertenece a la familia lingüística Jíbaro y es hablada por los achuar en las cuencas de los ríos Tigre, Corrientes, Pastaza, Huasaga, Manchari, Huitoyacu y Situ-che, y en las quebradas Masacuri y Anazo, entre las fronteras de Ecuador y Perú, provincias de Loreto y Datem del Marañon, región Loreto. Según el Ministerio de Educación el achuar es una lengua vital y su alfabeto se encuentra en proceso de normalización<sup>2</sup>, con la participación de representantes del pueblo achuar. Actualmente, el pueblo cuenta con cinco intérpretes y traductores registrados por el Ministerio de Cultura; cuatro dominan la variedad del Corrientes y uno, la del Pastaza.

### La wayusa

Una costumbre achuar extendida es el consumo diario de una infusión de hojas de wayus, conocida como *wayusa*. El investigador Luis Uriarte señala que esta bebida es considerada como una medicina natural y espiritual, razón por la que es empleada con fines curativos. Se cree que cuando el curandero ingiere una cantidad considerable de esta infusión, aparece el Arutam o espíritu de la planta, que le brinda la visión para diagnosticar la enfermedad. Inmediatamente, el curandero procede a chupar el cuerpo del enfermo nombrando, una por una, todas las presas que haya comido en días anteriores. Por último, el curandero succiona la boca del enfermo, que simboliza la extracción del mal espíritu de un animal feroz o de un ave de rapiña (Uriarte, 2007).

<sup>2</sup> La normalización lingüística es el proceso mediante el cual se elaboran alfabetos y normas de escritura para las lenguas indígenas y tiene como finalidad desarrollar una escritura clara y sencilla para asegurar su apropiación por parte de los hablantes (niños, niñas, adolescentes, jóvenes y adultos).

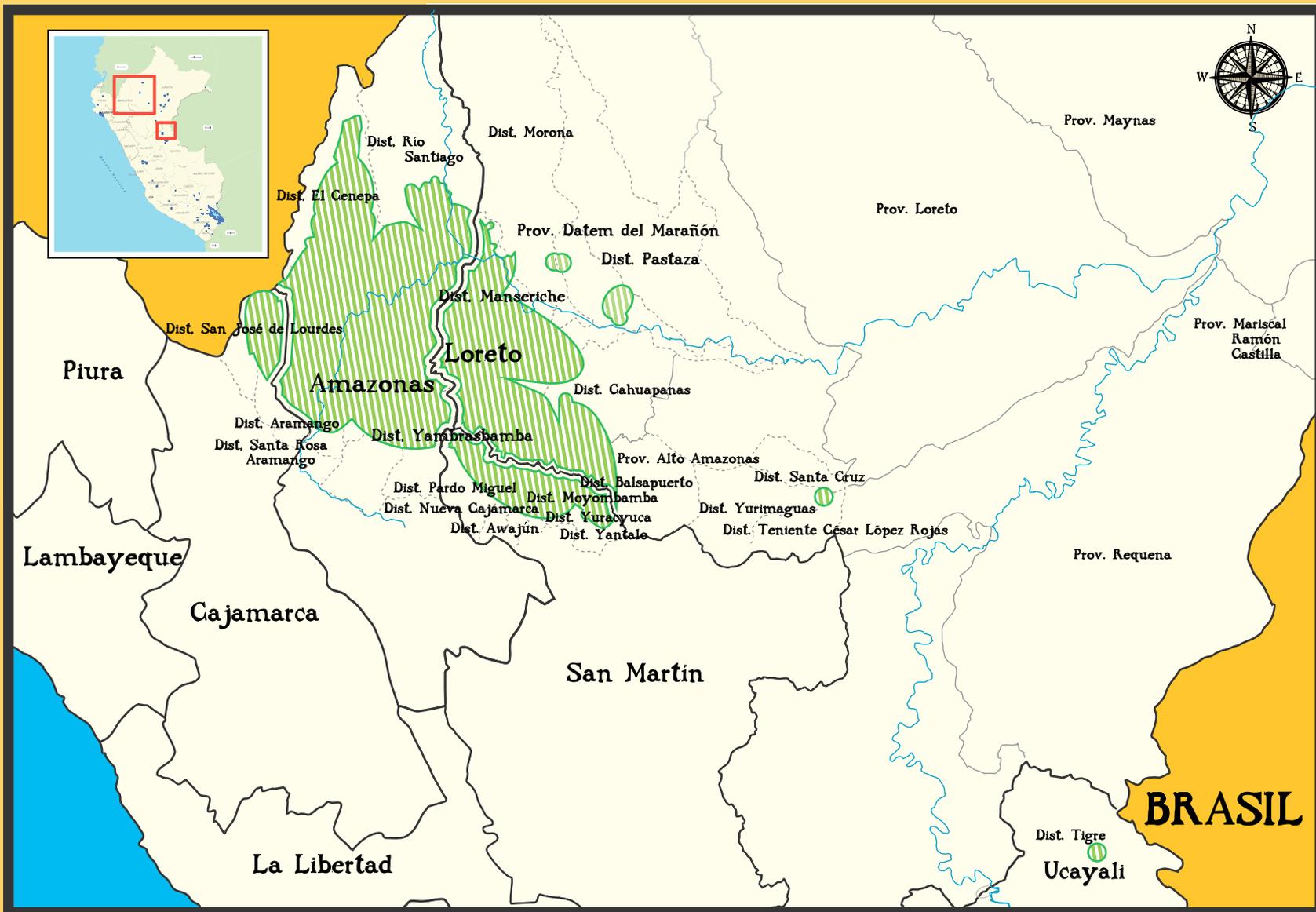


## 1.2. El pueblo awajún

Los awajún, también conocidos como aguaruna, constituyen el segundo pueblo más numeroso de la Amazonía peruana, después de los ashaninka. Este pueblo vive principalmente en comunidades nativas de las regiones de Loreto, Amazonas, Cajamarca y San Martín, y en el año 2007, su población se estimaba en más de 55 mil personas, lo que equivale al 12% de la población indígena amazónica censada en el Perú.

### La lengua awajún

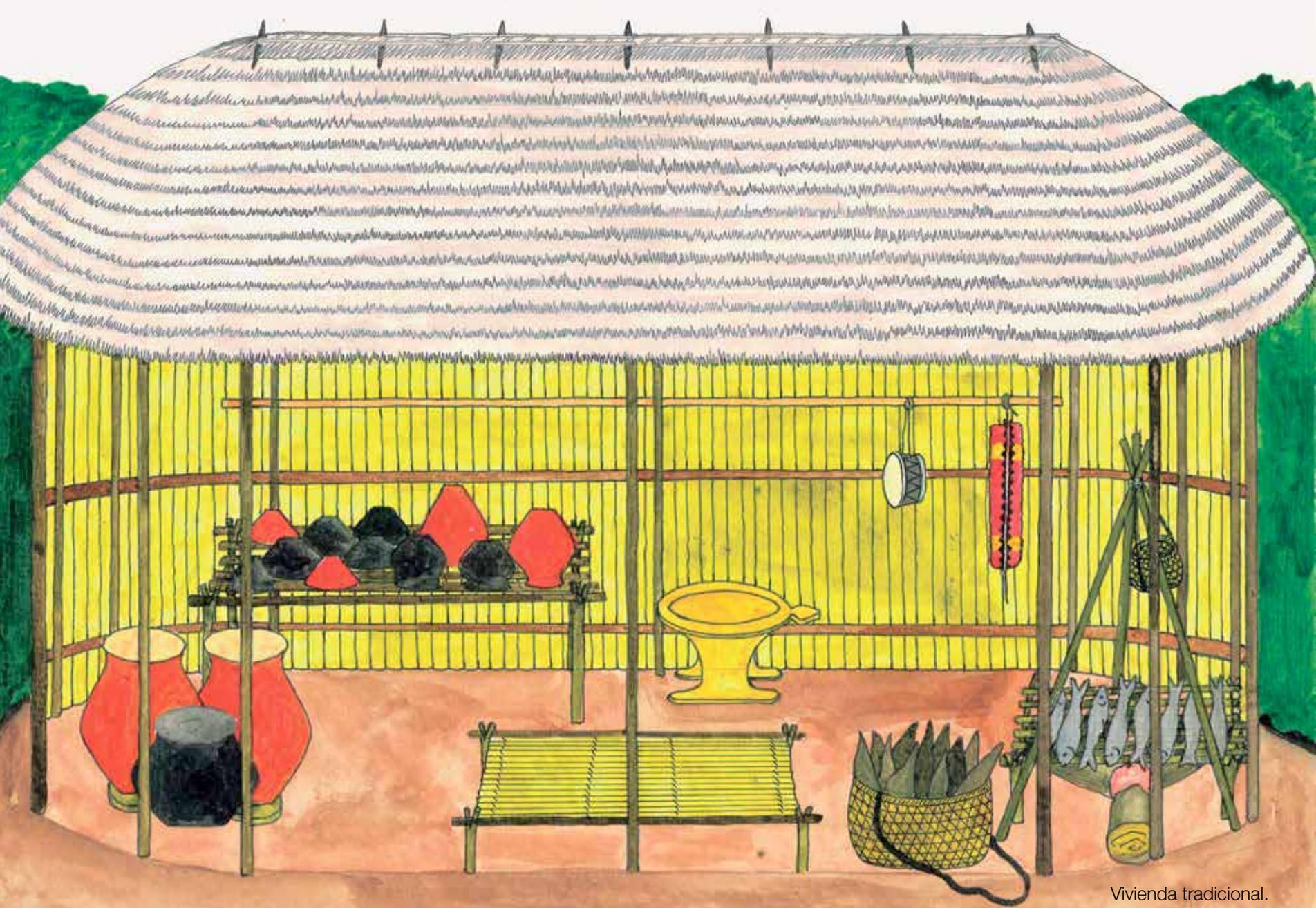
El idioma awajún pertenece a la familia lingüística Jíbaro y es hablado por el pueblo del mismo nombre en las cuencas de los ríos Marañón, Comaina, Potro, Nieva, Cenepa y Morona, en las regiones de Amazonas, Cajamarca, San Martín y Loreto. Antiguamente, esta lengua era conocida como aguaruna; pero, a través de sus organizaciones, los hablantes han decidido emplear el término awajún, con el que ellos mismos se identifican. El awajún es considerado una lengua vital por el Ministerio de Educación, porque se habla y transmite de generación en generación. El año 2009, se aprobó el alfabeto oficial de esta lengua en un proceso participativo con representantes del pueblo awajún (RD N° 2554-2009-ED del Ministerio de Educación). Actualmente hay 19 traductores e intérpretes awajún registrados por el Ministerio de Cultura.



**Mapa N° 2. Pueblo awajún.** Mapa referencial elaborado a partir de la ubicación de las comunidades nativas y centros poblados con población awajún.

Fuente: INEI, COFOPRI y DRA Loreto.

Elaboración: Viceministerio de Interculturalidad.



Vivienda tradicional.

### Tejidos

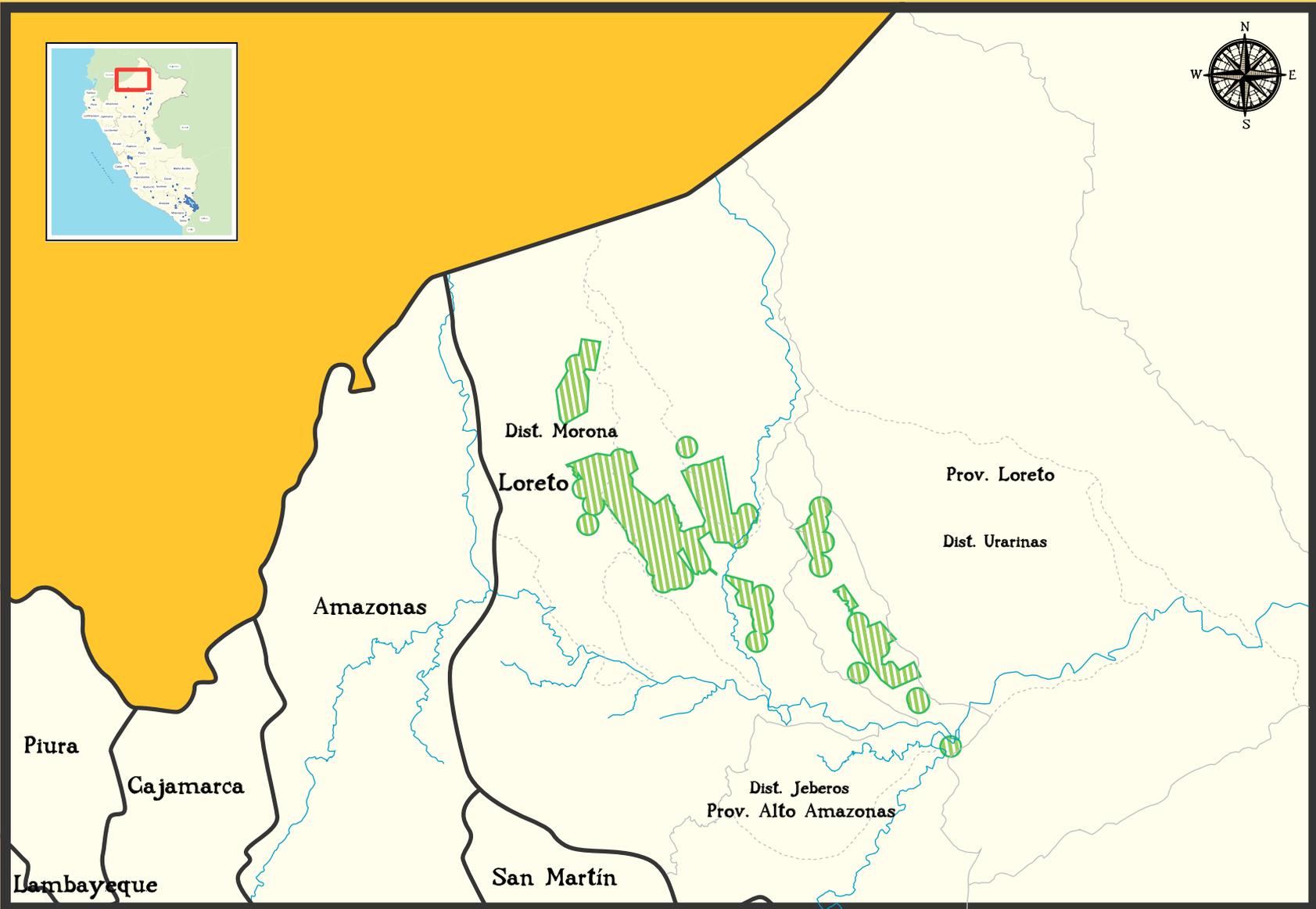
La elaboración de tejidos es una actividad importante para los varones awajún. Como se señala en el libro *El ojo verde*, los tejidos son de algodón y fibras vegetales tales como el tamshi y la chambira, que sirven como base para la fabricación de vestidos, bolsas y canastos. Existe una gran variedad de estos, entre ellos, los *suku* o canastos de tejidos cerrados para llevar peces o frutas, los *tukup*, para transportar objetos delicados y protegerlos de la lluvia; los *shikitai*, canasta para atrapar peces pequeños, entre otros (Aidesepe, Formabiap y Fundación Telefónica, 2000).

### 1.3. El pueblo Kandozi

Los kandozi viven principalmente en la región Loreto y se agrupan en más de 25 comunidades nativas de las provincias de Alto Amazonas y Datem del Marañón. Al año 2007, la población kandozi se estimaba en más de 3 mil personas.

#### Denominación del pueblo kandozi

De acuerdo con Alex Surrallés, el nombre de este pueblo tiene su origen en el vocablo *kadoashi*, que, en lengua indígena, hace referencia a un loro con plumas amarillas en la frente. Este mismo autor sostiene también que probablemente existió en este pueblo un antiguo jefe llamado *Kadoashi*, un hombre importante que habría dado su nombre a todo el grupo (Surrallés, 2007).



**Mapa N° 3. Pueblo kandozi.** Mapa referencial elaborado a partir de la ubicación de las comunidades nativas y centros poblados con población kandozi.  
Fuente: INEI, COFOPRI y DRA Loreto.  
Elaboración: Viceministerio de Interculturalidad.

## Lengua kandozi-chapra

Esta lengua pertenece a la familia lingüística Kandozi y es hablada por el pueblo kandozi. Se considera, además, la única lengua de esta familia, por lo que es considerada una lengua aislada. La lengua presenta las variedades kandozi y chapra, que son habladas por dichos grupos culturales. Tradicionalmente se consideraba a esta lengua como perteneciente a la familia lingüística Jíbaro, pero hoy los académicos prefieren no hacerlo, pues presumen que las semejanzas léxicas que presentan las lenguas de estas familias se deben al contacto entre sus hablantes, y no a un supuesto origen común.

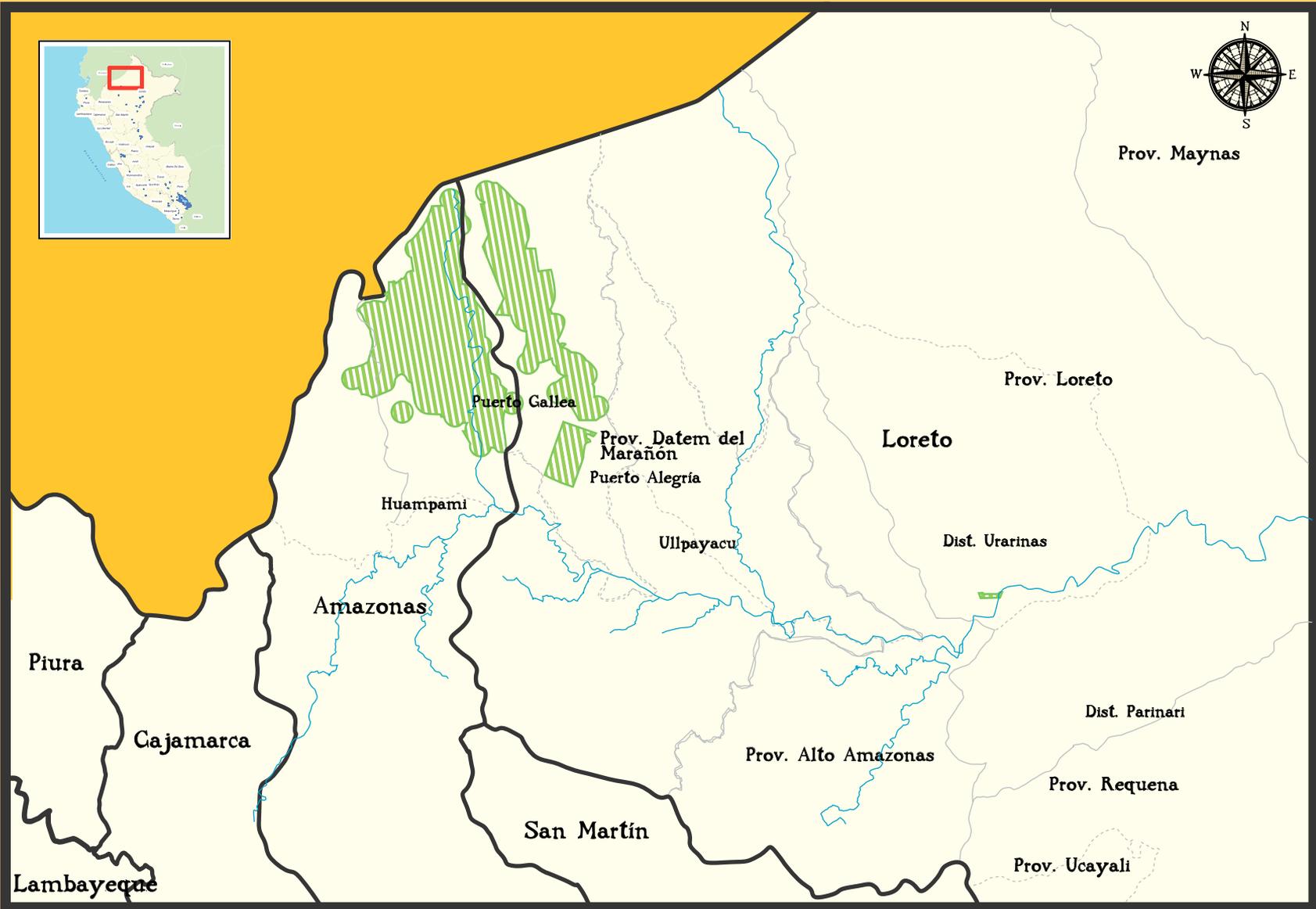
De acuerdo al Ministerio de Educación, la lengua kandozi-chapra es vital en ambas variedades, pues todas las generaciones la hablan. La lengua cuenta con un alfabeto oficial que fue normalizado en un proceso participativo con representantes del pueblo y el Ministerio de Educación (RD 281-2013-ED). Actualmente, se cuenta con dos traductores e intérpretes registrados por el Ministerio de Cultura.

## 1.4. El pueblo wampis

El pueblo wampis, también conocido como huambisa, vive principalmente en la zona norte del departamento de Amazonas, cerca de la frontera ecuatoriana, y en la zona norte del departamento de Loreto. Para el año 2007, la población de las comunidades autoidentificadas como wampis se estimaba en más de 10 mil personas.

## Lengua wampis

La lengua wampis pertenece a la familia lingüística Jíbaro y es hablada por el pueblo del mismo nombre en las provincias de Condorcanqui y Datem del Marañón, en las regiones de Amazonas y Loreto, respectivamente. Tradicionalmente, esta lengua ha recibido tam-



**Mapa N° 4. Pueblo wampis.** Mapa referencial elaborado a partir de la ubicación de las comunidades nativas y centros poblados con población wampis.  
 Fuente: INEI, COFOPRI y DRA Loreto.  
 Elaboración: Viceministerio de Interculturalidad.

bién el nombre huambisa, pero ahora se emplea la autodenominación del pueblo. Según el Ministerio de Educación, se trata de una lengua vital. Desde el año 2013 cuenta con un alfabeto oficial (RD N° 001-2013-ED y N° 0040-2013-ED) luego de un proceso participativo con representantes del pueblo wampis y el Ministerio de Educación. Actualmente hay siete traductores e intérpretes registrados por el Ministerio de Cultura.

### **La caza entre los wampis**

Entre los wampis, el aprendizaje de la caza se da a través de la observación y la práctica. Los niños aprenden del padre los conocimientos necesarios mientras lo acompañan en estas faenas. Los pequeños empiezan a practicar cazando aves pequeñas, para lo cual preparan sus propias armas. Luego, cuando se sienten diestros en la actividad, van solos al monte. Suelen comenzar a cazar a los 12 años de edad (CAAAP, 2008).



Actividades tradicionales de caza.

## Las denominaciones de los pueblos achuar, awajún, kandozi y wampis

Desde la época de la Colonia, han existido distintas formas de nombrar a los pueblos indígenas. Por ejemplo, los awajún y wampis han sido conocidos con los nombres de aguaruna y huambisa, respectivamente. Con los años, estos pueblos han adoptado sus nombres actuales:

“El término ‘aguaruna’ no es una denominación propia, fue impuesto por las primeras personas que entraron en contacto con los grupos de población que habitaban las regiones mencionadas y que finalmente fueron clasificados por la comunidad científica como parte de la familia etnolingüística ‘jíbaro’. Posteriormente, en el proceso de autodeterminación de los pueblos indígenas, del cual también fui partícipe, se creó la auto-denominación ‘awajun’, haciendo una traducción del término ‘aguaruna’ a la propia lengua.” (Taish, 2012: 194)

Muchas denominaciones fueron impuestas por foráneos, como los primeros exploradores y misioneros que incursionaron en las zonas del país ocupadas por ellos. Otras se establecieron a partir de los nombres que pueblos indígenas vecinos les colocaron, quienes buscaron maneras de diferenciarse.

Así, históricamente algunos pueblos han sido conocidos con nombres que hoy se han dejado de usar por considerarse incorrectos u ofensivos. La denominación *jíbaro*, por ejemplo, es considerada como peyorativa por algunos de los integrantes de estos pueblos.

### 1.5. El acceso a servicios entre los pueblos achuar, awajún, kandozi y wampis

De acuerdo con los resultados del II Censo de Comunidades Indígenas de la Amazonía Peruana, 79,703 personas vivían en comunidades nativas de los pueblos achuar, awajún, kandozi y wampis, los cuales representan alrededor del 17% de la población indígena en el país.

La mayoría de las personas que viven en estas comunidades aprendieron a hablar en sus lenguas originarias. Para ser precisos, 65,863 de acuerdo al XI Censo de Población y VI de Vivienda.

**Cuadro N° 1: Número de habitantes por pueblo indígena**

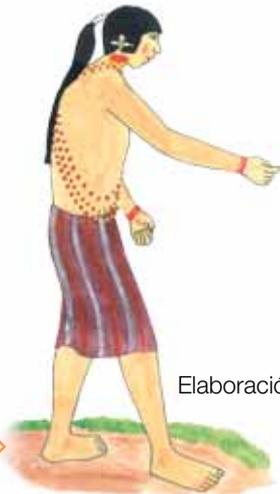
Pueblo indígena	Total
Awajún	55,366
Achuar	10,919
Wampis	10,163
Kandozi	3,255
<b>TOTAL</b>	<b>79,703</b>

Elaboración propia a partir de los datos del Resumen Ejecutivo sobre los resultados definitivos del II Censo de Comunidades Indígenas de la Amazonía Peruana. INEI, 2007.

**Cuadro N° 2: Hablantes por lengua indígena**

Lengua indígena	Total	%
Awajún	49,664	75.4%
Achuar	8,389	12.7%
Wampis	5,857	8.9%
Kandozi	1,953	3.0%
<b>TOTAL</b>	<b>65,863</b>	<b>100%</b>

Elaboración propia a partir de los datos del XI Censo de Población y VI de Vivienda. INEI, 2007.



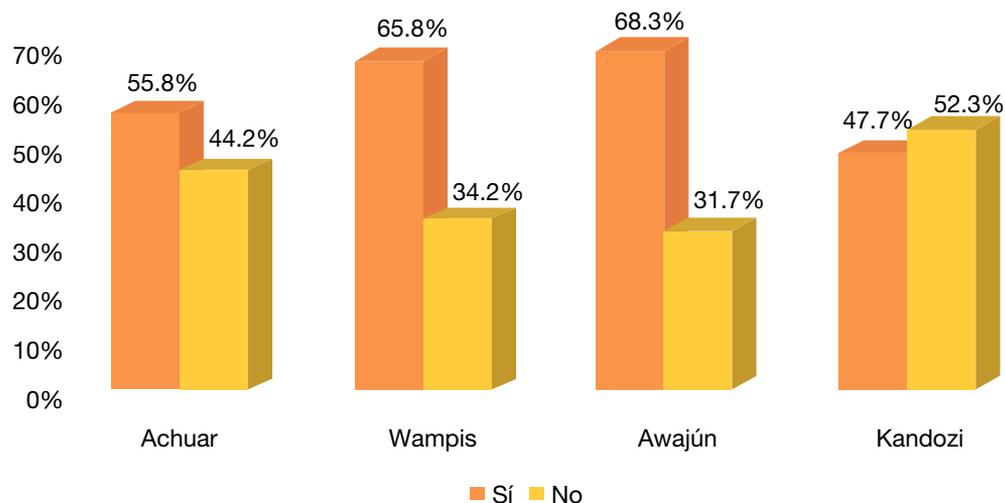


Acceso al servicio de internet.

## Acceso a la educación

Si bien se trata de culturas de tradición oral, el acceso a la educación formal es indispensable para poder acceder, a su vez, al resto de derechos humanos y usar los servicios públicos. Sin embargo, es alto el porcentaje de personas que no cuentan con ningún grado de instrucción (30%), ni en castellano ni en sus propias lenguas. El caso de los kandozi es el más serio, con más de la mitad de su población en situación de analfabetismo.

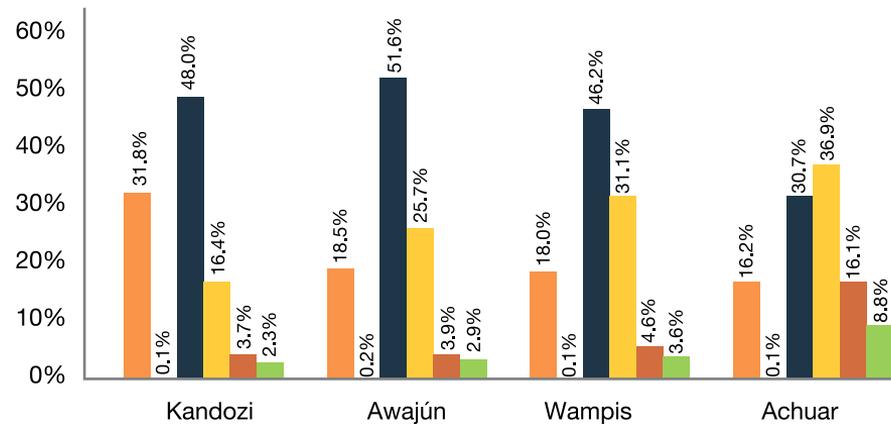
**Gráfico N° 1: % de hablantes que saben leer y escribir, por pueblo indígena**



Elaboración propia a partir del IX Censo de Población y VI de Vivienda. INEI, 2007.

Incluso cuando logran acceder a la educación básica, la gran mayoría —una de cada dos personas— solo alcanza el nivel primario. Son muy pocos los que llegan a secundaria y menos aún a la educación superior.

**Gráfico N° 2: Población de 15 años y más de edad por nivel educativo alcanzado**



	Kandozi	Awajún	Wampis	Achuar
■ Sin nivel	31.8%	18.5%	18.0%	16.2%
■ Inicial	0.1%	0.2%	0.1%	0.1%
■ Prim.	48.0%	51.6%	46.2%	30.7%
■ Sec.	16.4%	25.7%	31.1%	36.9%
■ Sup. no univ.	3.7%	3.9%	4.6%	16.1%
■ Sup. univ.	2.3%	2.9%	3.6%	8.8%

Elaboración propia a partir de los datos del Resumen Ejecutivo sobre los resultados definitivos del II Censo de Comunidades Indígenas de la Amazonía Peruana. INEI, 2007.

## Acceso a la salud

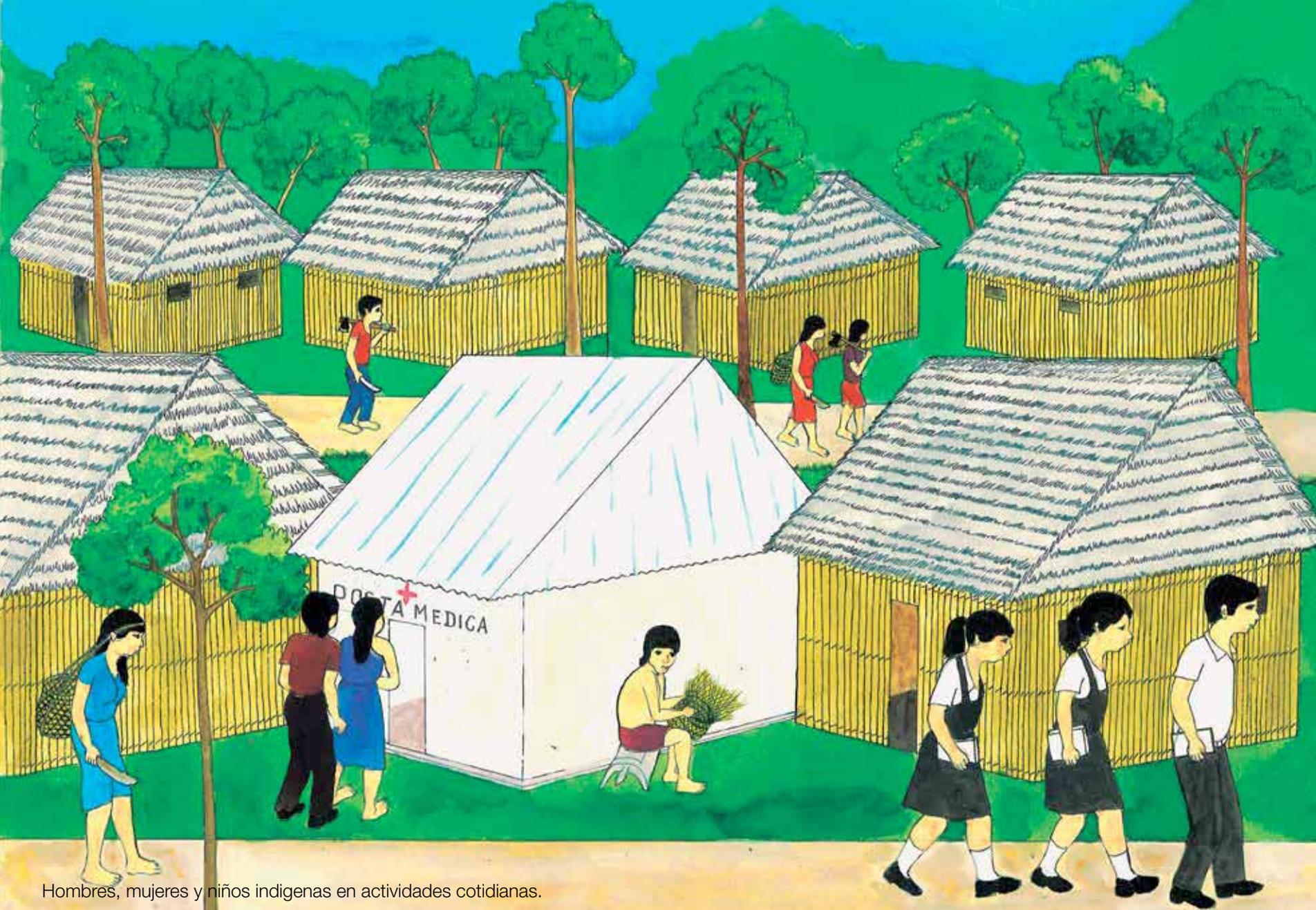
En cuanto a servicios de salud, estos pueblos indígenas presentan algunas dificultades tanto en el acceso como en la calidad de los servicios. Un indicador de las limitaciones en el acceso lo proporciona el porcentaje de afiliados a algún tipo de seguro.

**Cuadro N° 3: % de habitantes que cuentan con algún tipo de seguro de salud, por pueblo indígena y género**

Pueblo indígena	Total	%	Hombres %	Mujeres %
<b>Awajún</b>	28925	52.2	49.4	50.6
<b>Achuar</b>	7496	68.7	59.9	40.1
<b>Wampis</b>	6171	60.7	49.4	50.6
<b>Kandozi</b>	2228	68.4	47.0	53.0
<b>Total</b>	44820			

Elaboración propia a partir de los datos del Resumen Ejecutivo sobre los resultados definitivos del II Censo de Comunidades Indígenas de la Amazonía Peruana. INEI, 2007.

Como se puede apreciar, entre un tercio y la mitad de la población, según cada pueblo, aún no cuenta con afiliación. Aquí podemos resaltar que en el caso de los achuar, pese a tener el mayor número de asegurados, las mujeres se encuentran en una evidente desventaja (68% y 40% respectivamente). Además, es necesario tener presente que la afiliación al Seguro Integral de Salud (SIS), aunque es mayoritaria, no garantiza el acceso real a los servicios de salud, sea por razones geográficas o culturales.



Hombres, mujeres y niños indígenas en actividades cotidianas.

### Acceso a los servicios básicos

Por último, los servicios básicos de agua y alumbrado eléctrico también muestran grandes brechas: más del 70% de las viviendas de los pueblos wampis y kandozi, y más de la mitad de los pueblos awajún y achuar se abastecen de agua a través de un río, acequia, manantial u otra fuente de agua natural, no potable o tratada (ver cuadro n.º 4). Además, casi no se cuenta con abastecimiento de alumbrado eléctrico (ver cuadro n.º 5).

**Cuadro N° 4: Viviendas con ocupantes presentes, por pueblo, según el tipo de abastecimiento de agua**

Pueblo indígena	TOTAL de viviendas	Red pública dentro de la vivienda	Red pública fuera de la vivienda pero dentro de la edificación	Pilón de uso público	Pozo	Río, acequia, manantial o similar	Otro
<b>Awajún</b>	11162	2.7%	1.0%	2.5%	36.5%	50.7%	6.6%
<b>Wampis</b>	1859	0.0%	0.0%	0.0%	15.7%	81.8%	2.5%
<b>Achuar</b>	1607	12.4%	3.9%	14.6%	12.1%	50.7%	6.5%
<b>Kandozi</b>	570	0.0%	0.0%	0.0%	27.4%	71.6%	1.1%

Elaboración propia a partir de los datos del Resumen Ejecutivo sobre los resultados definitivos del II Censo de Comunidades Indígenas de la Amazonía Peruana. INEI, 2007.

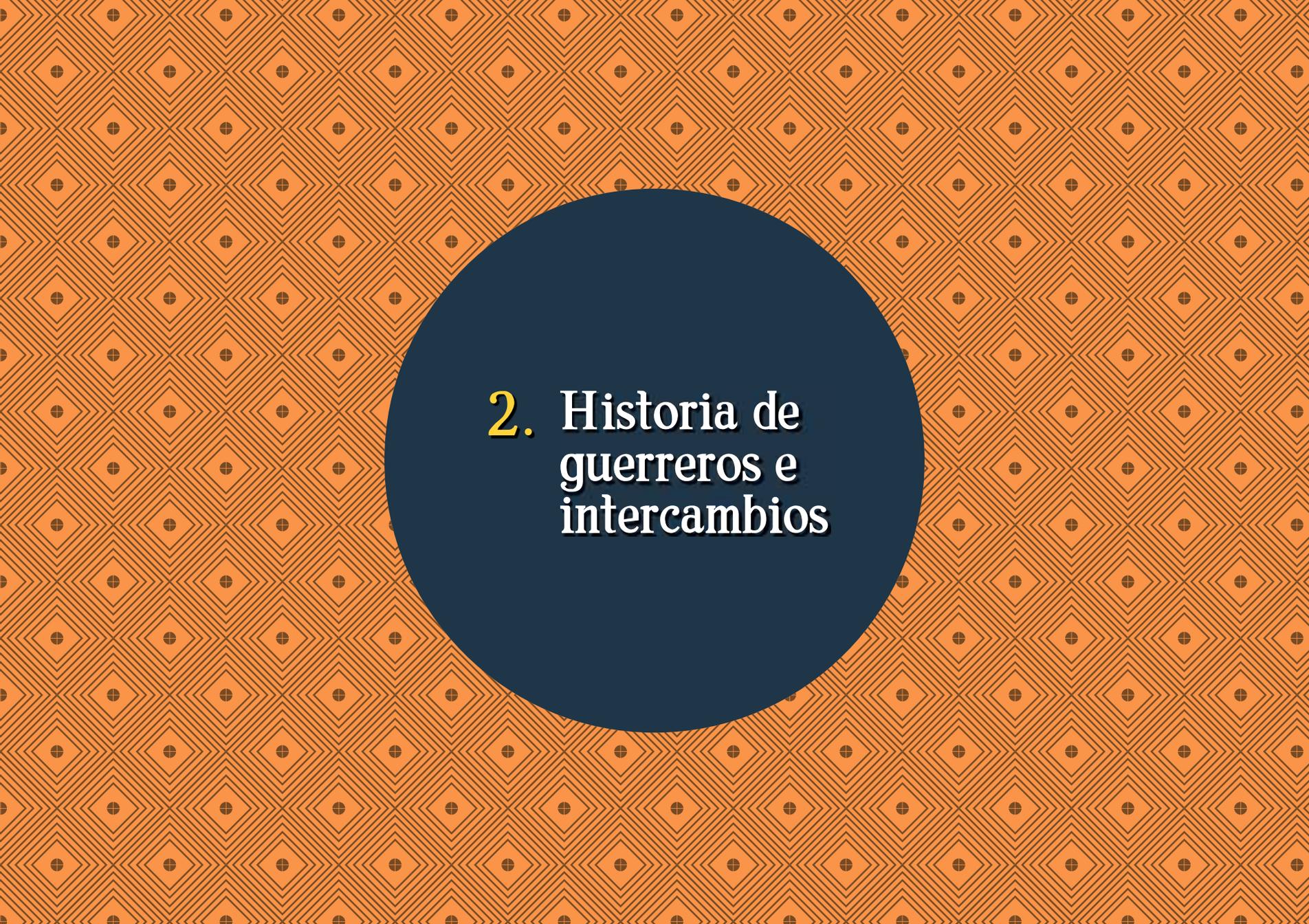
**Cuadro N° 5: Viviendas con alumbrado,  
por pueblo, según la disponibilidad de alumbrado eléctrico por red pública**

<b>Pueblo indígena</b>	<b>TOTAL de disponibilidad de viviendas con alumbrado</b>	<b>Sí</b>	<b>No</b>
<b>Awajún</b>	11162	1.6%	98.4%
<b>Wampis</b>	1859	4.1%	95.9%
<b>Achuar</b>	1607	37.7%	62.3%
<b>Kandozi</b>	570	1.6%	98.4%

Elaboración propia a partir de los datos del Resumen Ejecutivo sobre los resultados definitivos del II Censo de Comunidades Indígenas de la Amazonía Peruana. INEI, 2007.

Hemos apreciado que los pueblos awajún, wampis, achuar y kandozi aún encuentran seriamente limitado el disfrute de derechos fundamentales como la educación y la salud, así como un acceso aceptable y satisfactorio a servicios básicos. Esto nos muestra una débil presencia estatal y un proceso aún incipiente de consolidación de su ciudadanía.



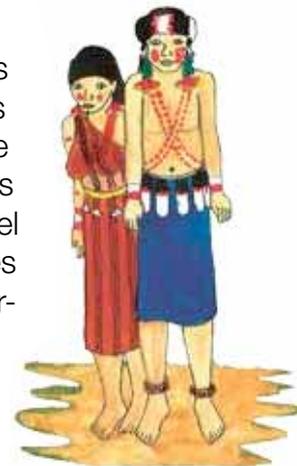


## 2. Historia de guerreros e intercambios



# Historia de guerreros e intercambios

Las referencias históricas más remotas sobre estos pueblos los vinculan a la cultura prehispánica moche, desarrollada entre los años 200 y 700 d.C., en la costa norte del Perú. Es posible que un sector de los awajún haya sido vecino de los moches, quienes habrían llegado a la selva amazónica para obtener el oro con el que trabajaban sus delicadas piezas de orfebrería. Así, los moches estarían representados en los relatos awajún y wampis como personajes míticos conocidos como *lwa*. Estos pueblos habrían conocido los mitos mochicas, adaptándolos a su medio ambiente y cultura, y, por su parte, los mochicas habrían conocido también los mitos de estos pueblos, como resultado de un intenso intercambio cultural.



Desde las primeras menciones en los documentos coloniales, estos pueblos han pasado a la historia como legendarios e inconquistables guerreros, rasgo que los distingue hasta la actualidad. Los incas habrían intentado someterlos sin éxito durante los gobiernos de Túpac Yupanqui y Huayna Cápac, lo mismo que los españoles.

Durante mucho tiempo, estos pueblos han estado enfrentados, y también han desarrollado conflictividad a su interior. Debido a ello, el *otro* resultaba siempre un enemigo real o potencial. Y como enemigos se incluían no solo a los otros pueblos sino también a animales, espíritus y plantas con capacidad e intencionalidad predatora.

## 2.1. La incursión española

Como afirman algunos autores, sorprende que el territorio de estos pueblos, al inicio de la Colonia, abarcara una multiplicidad de pisos altitudinales y ecosistemas que trascendían a la cuenca amazónica, lo que ya no ocurre hoy. Se caracterizaban entonces por una gran movilidad, en comparación con otros pueblos amazónicos.

La primera incursión española en este territorio fue realizada por Alonso Alvarado en 1535, quien habría empleado la ruta desde la ciudad de Chachapoyas hacia la confluencia de los ríos Chinchipe y Marañón, para quedarse finalmente en Chachapoyas, hoy capital del departamento de Amazonas.

José María Guallart señala que, luego de la llegada de los españoles, la concesión de tierras sobre las zonas conocidas como Yaguarzongo y Pacamurus (o Bracamoros), se hizo de la siguiente manera: a Diego de Palomino se le entregó el Chuquimayo o Chinchipe y Bracamoros; a Fernando de Benavente y Mercadillo, las provincias de Macas y Jíbaro; y a Juan de Salinas, el Yaguarzongo, que terminó absorbiendo las dos anteriores provincias en una sola jurisdicción. Diego de Palomino fundó sobre la confluencia de los ríos Chinchipe, Marañón y Utcubamba la ciudad de Jaén de Bracamoros en 1549. Juan de Salinas fundó Santiago de las Montañas en 1558 sobre el río que los indígenas llamaban *Kanús*, uno de los principales brazos del Marañón, al que nombra Santiago, por el día de su fundación. Posteriormente, Salinas llegó a la boca del río Marañón y fundó Santa María de Nieva en 1564, hoy capital de la provincia de Condorcanqui, en Amazonas.

## 2.2. La gran rebelión

Al descubrirse las minas de oro de Ayambis y de Zaruma en el siglo XVI, el trato que los encomenderos dieron a los indígenas, a través del sistema de trabajo obligatorio o mita,

se volvió abusivo y violento. Los abusos llevaron a que estos pueblos se enfrentaran y derrotaran a las autoridades españolas de la ciudad de Logroño en una gran revuelta que provocó el abandono de las ciudades de Santa María de Nieva y las encomiendas del Marañón. La caída de Logroño bloqueó la comunicación por el río Santiago entre Quito y Loja, y todas las regiones de Maynas, lo que detuvo el avance español en la región por casi tres siglos.

Las ciudades fundadas por los españoles, en la práctica, eran campamentos poco habitados y de corta duración. Del mismo modo, las encomiendas asignadas a los conquistadores no siempre fueron explotadas realmente, ya que los indígenas solían huir o rebelarse.

Entre los siglos XVI y XVIII, la resistencia indígena a la expansión de la presencia española en el Alto Marañón se desarrolló inicialmente a través de grupos aislados que luego conformaron confederaciones mayores. Una de estas fue protagonista del gran levantamiento jíbaro de 1579-1599, que culminó con la destrucción de los principales poblados coloniales y significó la pérdida del dominio español en la región. Así fue creciendo la fama de estos pueblos como inconquistables y feroces.

### 2.3. Las misiones jesuitas

A pesar de la gran resistencia indígena, la ciudad de San Francisco de Borja, fundada por Diego de Vaca en el año 1619 cerca del pongo de Manseriche, se convirtió en un punto estratégico para el ingreso temporal de los españoles a este territorio. De esta manera se dieron las primeras misiones de los jesuitas en Maynas, desde 1638 y hasta 1704, año en que recibieron la orden de abandonar el territorio.

En 1682 el padre Lucero, de la Orden Jesuita, realizó una expedición sin armas ni soldados y fundó la misión de Naranjo de Jíbaros en el río Santiago. Esta se trasladó posteriormente a Logroño, donde cien años antes se realizó el levantamiento indígena.

Casi un siglo después, en 1767, el padre Camacho realizó una nueva incursión desarmada a la región, acompañado de algunos murato-kandozi, y logró el traslado de 130 pobladores a la reducción<sup>3</sup> de Nuestra Señora de los Dolores Murato, en el río Pastaza; y con ello se dio inicio a la reducción del Sagrado Corazón de Jesús de los Jíbaros. Hubo intentos posteriores de evangelización en la zona. Por un lado, los jesuitas obtuvieron un nuevo permiso en 1767, pero dos años después fueron expulsados del país por la corona española; y en 1790 y 1803, arribaron misiones franciscanas sin mayor éxito.

## 2.4. Fronteras indómitas

En resumen, estos pueblos pudieron cerrar el tránsito de los conquistadores hacia gran parte de su territorio, dando lugar a lo que Garra y Riol han definido como una *frontera de guerra*, que duraría hasta el siglo XIX.

Entre las expediciones que buscaron superarla, destacan la de José Antonio de la Cuadra, quien desde 1801 hasta 1808 recorrió los poblados de los ríos Morona y Santiago, y entró en contacto con sus habitantes. Por su parte, en 1815, el fraile franciscano José Prieto fue en busca de la ciudad de Logroño, que había sido destruida en 1599. Corría entonces el rumor de que un gran tesoro estaba escondido en ese lugar. Según las investigaciones, Prieto pudo establecer un asentamiento en las inmediaciones del río Bobonaza y los pobladores lo recibieron bien porque estaban interesados en obtener los

---

3 A mediados del siglo XVI, la corona española dispuso que los indígenas vivieran en pueblos separados de los españoles. Así surgieron las reducciones de indios en el territorio peruano.

productos y los bienes que él llevaba. Aparte de esto y de algunas escasas expediciones en busca del supuesto tesoro, estos pueblos permanecieron sin mayores perturbaciones hasta el establecimiento de la República.

Posteriormente, en el siglo XIX, con la explotación masiva del caucho, se produjeron nuevos flujos significativos de población hispanohablante hacia el Alto Marañón. Se trataba, principalmente, de comerciantes de jebe, pieles de animales y otros productos forestales. No obstante, la explotación del caucho afectó en menor magnitud a estos pueblos, en comparación con otros de la Amazonía que sufrieron un terrible régimen de violencia.

## 2.5. Procesos de colonización en el siglo XX

El siglo XX dio paso a nuevos contactos entre estos pueblos y la sociedad nacional mayor. Por un lado, en 1925 se estableció la misión protestante Nazarena entre los awajún y en el año 1947 lo hizo el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), institución educativa promovida por las iglesias evangélicas. Solo dos años después, se instaló otra misión jesuita en Chiriaco, en el distrito de Imaza, provincia de Bagua, región Amazonas.

De otro lado, a fines de la década de 1930, se inició la construcción de varias carreteras llamadas “de penetración” hacia la región amazónica. En 1964, la ruta de acceso desde Chiclayo, vía Olmos, en la costa norte del país, llegaba hasta el río Chiriaco, y en 1976 —siguiendo el nuevo oleoducto— esta misma ruta llegó a cruzar el territorio awajún hasta Saramiriza, puerto del río Marañón.

Durante la primera mitad del siglo XX, se intensificó el intercambio comercial entre indígenas y mestizos, sobre todo de manufacturas como herramientas metálicas, escopetas y municiones trocadas por pieles, coronas de plumas y sal. Esta red involucraba también el comercio interétnico, que se extendía desde las estribaciones andinas de Ecuador,

pasando por territorio wampis y achuar, y llegaba hasta Iquitos, la ciudad peruana más importante del oriente.

En 1946, cerca de la frontera entre Perú y Ecuador, episodios de enfrentamiento entre soldados ecuatorianos e integrantes de estos pueblos motivaron que el Estado peruano estableciera diversas guarniciones militares a lo largo de los ríos que conforman la cuenca del Alto Marañón. Esta medida propició la inmigración de colonos provenientes de Cajamarca y Piura.

En las décadas de 1960 y 1970, tanto Perú como Ecuador relanzaron sus campañas de exploración petrolera de manera más ambiciosa, promoviendo nuevos proyectos de “colonización” de la zona y estableciendo asentamientos de población no-indígena, puestos y guarniciones militares. Regan afirma que el asentamiento de colonos continuó con el hallazgo de petróleo en la zona del Alto Marañón y sus afluentes, además de la consiguiente migración de obreros, muchos de los cuales se quedaron en la zona como agricultores o comerciantes.

Este proceso continuó, y en la década de 1970 se promovió el asentamiento de colonos en la zona como parte de la política de “fronteras vivas”, con la finalidad de garantizar la defensa de los límites territoriales en zonas supuestamente despobladas. El proceso fracasó y en el camino los awajún recibieron una serie de maltratos como el despojo de sus terrenos.

## 2.6. Las organizaciones indígenas

Conforme terminaba el siglo pasado, fueron creándose organizaciones sociales y políticas que buscan representar los intereses de estos pueblos, y que han actuado cada vez de modo más efectivo, como contrapeso a los emprendimientos privados y estatales en

sus territorios. Esto ha significado una nueva forma de relación con las instituciones, pues interactúan no solo con sus autoridades locales o tradicionales, sino también a nivel nacional a través de organizaciones más grandes que tienen un carácter más reivindicativo y ciudadano.

Entre las primeras organizaciones indígenas, los awajún de los ríos Potro y Manseriche formaron en 1969 Chapi-Shiwag (Ijumbau Chapi Shiwag), promovida por la asociación “Vecinos Perú” cercana al Instituto Lingüístico de Verano (ILV). La relación con esta institución evangélica se debilitó, pero los awajún se mantuvieron articulados a través de varias organizaciones afiliadas como la Federación de Comunidades Nativas del Distrito de Cahuapanas (FECONADIC), la Federación Shapra del Río Morona (FESHAM), la Organización Nativa Aguaruna de la Provincia del Alto Pastaza (ONAPAA) y la Organización Shuar del Río Morona (OSHIDEM).

También en 1969 se creó la organización ATI “Achuarti Ijumdramu” del pueblo achuar. Dos años más tarde, en 1971 se creó la Organización de Comunidades Aguarunas del Alto Marañón (OCAAM). Estas organizaciones se convirtieron en instancias reivindicativas para la defensa territorial, la promoción de la educación bilingüe, el acceso a los servicios de salud y otras demandas. Además fueron los antecedentes directos del Consejo Aguaruna y Huambisa (CAH), creado en 1977, primera organización indígena amazónica con carácter regional e interétnico.

El CAH reunió a una nueva generación de jóvenes indígenas y les otorgó el espacio para convertirse en sujetos políticos y ser portadores de la voluntad de los pueblos en los procesos actuales. Buscaba formalizar el parentesco cultural y la experiencia histórica compartida por ambos pueblos, a pesar de sus rivalidades. La organización contó con 180 comunidades afiliadas, a partir de la iniciativa de las comunidades del Alto Marañón, a las que se unieron las comunidades de los distritos de Santiago, El Cenepa, Nieva e

Imaza (provincia de Condorcanqui, Amazonas). Inicialmente, esta organización tuvo su sede en la comunidad de Napuruka en el río Marañón, pero actualmente se ubica en la comunidad de Urakusa. Se estructura a partir de cinco sectores, que corresponden a las cinco cuencas fluviales de los ríos Chiriaco, Genepa, Nieva, Santiago y Alto Marañón, con lo cual cada sector mantiene cierta independencia para resolver sus asuntos.

Como señala Chirif, el CAH logró frenar la colonización y asegurar gran parte de los terrenos comunales. La fortaleza de esta y otras organizaciones en el contexto regional permitió que los awajún accedieran, en el Alto Marañón, a controlar políticamente las alcaldías distritales más importantes, como la de Condorcanqui.

Por su parte, en 1992 surgió la Organización Shuar del Morona (OSHDEM), inscrita en los registros públicos de Yurimaguas, y a partir de fines de los noventa el pueblo kandozi se organizó a través de la Federación de Comunidades Nativas Candoshi del Distrito de Pastaza (FECONACADIP).

## 2.7. Los sucesos de Bagua

En las últimas dos décadas, de la mano del fortalecimiento organizativo, se fue incrementando la presión sobre los territorios de los pueblos. El crecimiento económico y el fomento de las inversiones generaron un contexto de grandes oportunidades, pero también de conflictividad, sobre todo por la insuficiencia /carencia de procedimientos que aseguraran el respeto de derechos colectivos al desarrollarse los emprendimientos. Un trágico punto de inflexión de este proceso se dio el 5 de junio del 2009 en la provincia de Bagua, región de Amazonas.

Esta región, territorio ancestral de los awajún y wampis, fue uno de los mayores núcleos de este conflicto de alcance nacional, que había iniciado en abril del 2008. El momento

de mayor violencia fue el enfrentamiento entre policías, indígenas y otros ciudadanos en la zona denominada como la “curva del diablo”. Este se produjo durante la ejecución de un operativo de desalojo contra el bloqueo de la carretera Fernando Belaunde Terry y que tuvo además como consecuencia que el mismo día se desataran graves hechos de violencia en la Estación N° 6 de Petroperú en Imaza y protestas simultáneas contra las entidades públicas en las localidades de Bagua, Utcubamba (Amazonas) y Jaén (Cajamarca).

## 2.8. La Consulta Previa

Los lamentables sucesos de Bagua dieron pie a que se abriera el debate nacional acerca de los pueblos indígenas, sus derechos y la importancia de armonizar las necesidades del crecimiento económico del país con su riqueza cultural. Como consecuencia de este debate, el presidente Ollanta Humala promulgó la Ley de Consulta Previa en agosto de 2011. Esta norma se basa en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). De esta manera, se reconoce formalmente el derecho de los pueblos indígenas u originarios a ser consultados de forma previa sobre las medidas legislativas o administrativas que afecten directamente sus derechos colectivos, sobre su existencia física, identidad cultural, calidad de vida o desarrollo.

En agosto de 2012 se aprobó el reglamento de la ley y el año 2013 empezaron los primeros procesos de consulta previa. A fines del 2014, Perupetro, entidad promotora de los procesos de consulta previa en el sector hidrocarburos, con la orientación y acompañamiento del Viceministerio de Interculturalidad, realizó un trabajo de identificación de pueblos indígenas asentados en el ámbito de los lotes de hidrocarburos 165 y 177, en el departamento de Loreto. Como resultado, se identificaron en el territorio de estos lotes al menos una comunidad nativa achuar, nueve wampis, trece awajún y dos kandozi. A su vez, se identificaron 16 organizaciones locales representativas de estas comunidades nativas.



Líderes indígenas en asamblea comunal.

Por su parte, estos pueblos también han participado en procesos de consulta previa sobre medidas de alcance nacional, como la Política de Salud Intercultural y el Reglamento de la Ley Forestal y de Fauna Silvestre. Esto ha sido posible a través de su presencia en la Asociación Interétnica para el Desarrollo de la Amazonía Peruana (AIDSESP) y la Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú (CONAP), organizaciones indígenas de nivel nacional.



The background features a repeating pattern of orange diamond shapes, each containing a small black dot. A large, solid dark blue circle is centered on the page, containing the text.

### 3. La cosmovisión



# La cosmovisión

Entre los pueblos achuar, awajún, kandozi y wampis, los mitos constituyen un río de palabras y actos donde se consolidan los valores y prácticas de la cultura. Las narraciones míticas, transmitidas de generación en generación, recogen los saberes antiguos, proporcionan modelos explicativos y establecen un diálogo con las demás entidades de la naturaleza.

Como señala el investigador Jaime Regan, para los pueblos amazónicos sus territorios no solo son fuente de alimentación, de materiales de construcción, de remedios vegetales, sino que son lugares de encuentro personal con otros tipos de seres.

De acuerdo con la tradición de este grupo cultural, la fuerza y las habilidades para el trabajo, tanto en varones como en mujeres, se transmiten de generación en generación a través de experiencias visionarias que se presentan en forma de sueños o episodios de trance. A ellos se llega luego de periodos de dieta y aislamiento que incluyen la ingesta de brebajes elaborados con tabaco y plantas psicoactivas como el ayahuasca.

Como parte de un rito de iniciación, los jóvenes se colocaban detrás de la cascada sagrada para recibir un espíritu protector que les proporcionaría valentía y protección. En una visión, el espíritu protector se presentaba en la forma de un animal feroz, que el joven debía tener la valentía de tocar. El espíritu protector, vigente hasta la actualidad, se llama *Ajútap* en awajún y *Arútam* en wampis, achuar y kandozi. Elke Madder afirma que este acto visionario es concebido como un proceso de transmisión de *karkama* (fuerza y

poder). Las fuerzas y saberes transmitidos por estas visiones permiten que los varones y las mujeres orienten su futuro, adquieran capacidades prácticas y sagradas, como el conocimiento y uso de cantos rituales, el manejo de la chacra o la caza de animales, y proteja su salud, potencie su éxito y desarrolle su prestigio social.

Al llegar a la pubertad, los niños y las niñas de estos pueblos atraviesan una etapa de búsqueda de visiones, que les servirán de guía y protección en el trayecto de sus vidas.

### 3.1. Los mitos awajún y wampis, y el saber femenino

En la tradición awajún, las mujeres llaman a sus cultivos “hijas”, y los hombres consideran a los animales que cazan como “cuñados”. Jaime Regan afirma que la chacra y el bosque son también lugares donde los awajún adquieren fuerza y protección de los seres sobrenaturales.

La tradición oral de estos pueblos promueve el uso sustentable de los recursos. Las deidades femeninas llamadas *Nugkui* enseñaron a las mujeres awajún y wampis a cultivar las plantas y a desarrollar una buena relación con la tierra, a la vez que les advirtieron ante 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 (...) 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 barros 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*, pensaban 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 quitara 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 hija de *Nugkui* los llamó, y los niños asustados gritaron que los 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)



Joven recibiendo el espíritu protector Ajútap.

Jaime Regan señala que *Nugkui* y su hija son símbolos de la tierra; por lo tanto, si se daña a las *Nugkui*, o sea si se deteriora la tierra, esta pierde su riqueza. La relación con *Nugkui* es la base de la productividad de la tierra; y las mujeres awajún y wampis cantan a las *Nugkui anen*, cantos sagrados, para que sus chacras produzcan óptimamente.

Este es un modelo de *anen*:

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)



Mujeres en la chacra.

Los *anen* son cantos mágicos propios de estos pueblos. Según Paul Codija, son usados en la actualidad como herramientas para tener éxito en las tareas cotidianas. En un reciente trabajo de campo, Codija observó su uso en actividades como la horticultura, la agricultura, la caza, la cerámica y la construcción de las casas. Incluso las madres wampis usan estos cantos para que sus hijos puedan realizar estudios y ser buenos profesionales. Este investigador señala que el poder de los *anen* reside en la generación de imágenes, emociones y afectos intensos que el cantor, o mejor dicho el *anenrin*, transmite al destinatario. Los *anen* solo se cantan en la mente, para que nadie escuche, y haciendo una dieta estricta de tres a siete días durante la cual están prohibidas las relaciones sexuales. De este modo, los *anen* y la purificación del cuerpo son técnicas esenciales para la sobrevivencia y la realización personal.

A continuación presentamos un *anen* wampis de la señora Hilda Naweche Kukuch<sup>4</sup>, recogido por Codija en el 2014, que sirve para fortalecer a los jóvenes y al mismo tiempo disminuir los obstáculos que puedan presentarse en su camino. En este canto son evocados los seres más poderosos de la selva, como el jaguar *ñawa* o la boa *panki*. Los wampis sacan de su entorno imágenes y modelos de fuerza y valentía que usan a través de los *anen*, tanto para su desarrollo personal como para la defensa de su territorio. Es este un ejemplo más que nos muestra el estrecho vínculo que tienen los pueblos indígenas con la naturaleza.

---

4 Nació en 1961, en la comunidad de Soledad, distrito Río Santiago, Condorcanqui, Amazonas. La traducción fue realizada por Dina Ananco.

*En mi sueño mi tía Suwa me (hizo soñar) transmitió, cuando mis hijos iban a la guerra, (hizo soñar), transmitió cuando me quedé dormida pensando, pensando, cuando los (niños), jóvenes iban a la guerra, en mi sueño, me dio buen sueño (ahora yo voy a grabar eso, para que tú también lo lleves).*

“No lo vean con fuerza, no lo vean con fuerza, no lo vean con fuerza

No lo traten mal, no lo traten mal, no lo traten mal

*kinta panki venía, kinta panki venía*

embocando la tierra venía, embocando la tierra venía,

embocando la tierra venía.

El jaguar del cerro, los jaguares seguramente venían, los jaguares seguramente venían, los jaguares seguramente venían.

El jaguar del cerro, los jaguares del cerro venían, los jaguares del cerro venían que come jaguar, jaguares venían,

jaguar que come personas, jaguares venían del cerro.

El jaguar, el jaguar que dicen venía, *Sauk* jaguar su cría, *Sauk* jaguar su cría

El jaguar del cerro, el jaguar que dicen venía, cría del jaguar *Sauk*, cría del jaguar *Sauk*.

Eso seguramente venían, no lo vean con fuerza, no lo vean con fuerza,

eso venía, no lo trates mal, no lo trates mal.

A la vista que asustaban venían

al ver daba miedo los que venían

jaguar que nunca se cae,

jaguares venían,

jaguares venían, jaguares venían

jaguar que nunca se cae, los jaguares venían, los jaguares venían, los jaguares venían.

Mi jaguar venía, nuestro jaguar venía  
mi jaguar venía, nuestro jaguar venía  
ni se le podía decir, *Suwa* su jaguar venía, su jaguar venía  
ni se le podía frenar, el jaguar *Suwa* venía, su jaguar venía  
jaguar los llevé, no vean con fuerza  
he guiado a los jaguares, no los trates mal  
no lo vean con fuerza, no lo vean con fuerza, no lo vean fuercita  
no lo traten mal, no lo traten mal, no me lo traten mal  
jaguares que exterminan, jaguares he enviado, jaguares he enviado, jaguares he enviado  
jaguares que exterminan, jaguares he enviado, jaguares he enviado, jaguares he en-  
viado, mascota que no se cae, mascotas he enviado, mascotas he enviado, jaguar  
que no se cae.  
Mascota que no se cae, mascotas he enviado, mascotas he enviado, jaguar que no se cae  
*Sauk* jaguar su cría, jaguares he enviado  
Las crías de los jaguar *Sauk*, he enviado jaguares  
eso ve, eso ve  
encuétrate con ellos, encuéntrate con ellos, encuéntrate con ellos  
mascota que no se parece, mascota vino  
no es parecida a una mascota, vino la mascota  
no lo trates con fuercita, no lo trates con fuercita, no lo trates con fuercita  
no lo trates mal, no lo trates mal, no lo trates mal  
generando ternura, jaguares venían  
*Así cántale, me dijo; así hazlo, me dijo; eso tú también escucha,  
así hazlo, me dijo, tú también escucha eso*". (Hilda Nawech, 2014)

### 3.2. Etsa y el equilibrio con el medio ambiente

De acuerdo con Regan, el mito de *Etsa* contiene dos advertencias contra el exterminio de la fauna. *Etsa* exterminaba las aves y *Ajaim* acababa los peces. Este relato y el de *Nugkui* son relevantes en la transmisión de saberes a los jóvenes sobre el manejo sustentable de los recursos naturales. Esta formación, a través de la enseñanza de estos relatos orales, los sensibiliza sobre el cuidado de su ecosistema.

“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, *Tsukagkamas* (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 ajíes en la chacra de *Ajaim*. Este lo capturó y decidió que, 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 *Yapagkam* 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 *Yapagkam* 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 *Tugkim* 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)



Anciano wampis contando las historias del pueblo.

### La tsantsa

Antiguamente, los pueblos cuyas lenguas pertenecen a la familia lingüística Jíbaro fueron conocidos por la práctica ritual de *tsantsa* o reducción de cabeza. Esta práctica, que consistía en el seccionamiento de la cabeza del enemigo muerto, ha sido descrita detalladamente por Karsten (citado por Brown), quien señala que a través de ella se buscaba la domesticación del espíritu enemigo vencido en el seno del grupo del guerrero victorioso, e indica que para ello existían tres rituales. El primero era el de “limpieza de sangre”, en el cual el guerrero era limpiado de las manchas de sangre de su cuerpo y de su ropa así como la lanza. Después de ello el guerrero debía dietar, abstenerse de hacer actividades diversas y estar atento a cualquier sueño que indicara que estaba en peligro por el alma de la víctima. Después de este rito, la familia del guerrero se aseguraba de abastecerse de yuca, gallinas u otros alimentos necesarios para los siguientes ritos.

El segundo rito, denominado “fiesta de pintura con huito”, se celebraba después de cumplirse un año del primer rito, en donde el poder de la *tsantsa* se utilizaba para favorecer la producción de animales y frutos para el siguiente rito. Finalmente, el tercer rito o “fiesta de la *tsantsa*” consistía en una invitación del guerrero a sus huéspedes, que eran recibidos con masato, gallina y cerdo. Se creía que, finalizado este rito, el alma del vencido retornaría a su familia.

El investigador Michael Brown (1984) señala que el alma del enemigo *muísak* estaba en la cabeza y que los ritos iniciados por un guerrero podían neutralizar el poder destructivo del hombre muerto. La piel se oscurecía para que el alma no pudiera ver hacia afuera. De este modo, la finalidad de la *tsantsa* era limpiar de impurezas al guerrero tras haber dado muerte exitosamente a su enemigo.

### 3.3. El origen de la luna: una versión kandozi

De acuerdo con Surrallés, la luna era, en sus inicios, un solo hombre que, debido a ciertos altercados domésticos, dejó a su esposa y siguió la misma ruta que los hijos y el padre *Masaachi*: huyó trepando por la liana para quedarse eternamente en el cielo. En un mito kandozi recogido por Surrallés, una mujer cuenta los orígenes del gran astro de la noche, el de una especie de pájaro y el de la arcilla para la cerámica que las mujeres utilizan actualmente.

#### *El origen de la luna*

Antiguamente, Luna *Tsoopi* era un hombre que vivía en la tierra. Estaba casado con una mujer llamada *Varado*. Pero esta mujer no lo amaba, no cocinaba y no le daba de comer. El esposo le dijo entonces: “¿Por qué no me haces calabazas *yoriya*? ¿No eras tú la que las estabas recogiendo en el huerto hace un momento?”. Y la esposa le contestó: “No, era mi hermana la que estaba en el huerto recogiendo calabazas, se había puesto mi vestido”. El hombre insistió y le preguntó por qué no quería cocinar unas calabazas maduras. La esposa, cansada por esa insistencia, aceptó, pero decidió cocinarle unas calabazas verdes. Luna, irritado, le repitió. “Tú lo que quieres es engañarme, te he visto perfectamente recoger las calabazas en el huerto”. Ella le replicó “Bueno... es cierto, he recogido calabazas, pero no calabazas maduras, solo verdes”. Un día, Luna ofuscado por la cólera decidió irse al cielo y le dijo: “Ves, me voy porque tú no me amas”. Su esposa quiso perseguirlo llevando todos sus cacharros. Pero, a mitad de camino, cedió la liana que unía la tierra con la bóveda celeste y la mujer se cayó. La caída transformó a esa mujer en pájaro *Varado* y los cacharros en arcilla de cerámica *spiira*. Luna se quedó en el cielo y se convirtió en el astro de la noche. (Tsirta, kandozi)

Surrallés señala que el tiempo transcurrido entre dos lunas nuevas, llamado también *tsoopi*, sirve como los *masaachi* para señalar periodos. Las diferentes fases de la luna reciben nombres y sirven de punto de referencia intermedio entre el día y el mes. Según estudios de este antropólogo, además de cumplir la función de marca temporal, la luna es también una fuente de malos augurios; el más inquietante es el signo de la nueva inmersión de la tierra cuando aparece un halo luminoso alrededor de la luna llena, ligeramente coloreada de rojo debido a la humedad atmosférica.

### 3.4. Los cambios culturales en el universo mítico achuar

Frente a los nuevos escenarios de las últimas décadas, el pueblo achuar sigue en la búsqueda de nuevos *arútam* (espíritus poderosos). Según Uriarte, también incluyen y se reapropian de formas de organización política; recrean y reformulan nuevos espacios visionarios (*kakárma*) para hacer frente a las fluctuaciones de su entorno. Uriarte afirma que los achuar están descubriendo nuevas fuentes de energía física y simbólica, como la gasolina o el petróleo, que potencian sus botes y sus mentes contra la dominación cultural de los *íngish yapí pákao*, ‘los gringos pela caras’ y los *viákatch jíin Cham*, los ‘mestizos vampiros’. Este antropólogo recopiló un canto tradicional de don José Carijano, chamán del río Corrientes, que habla de esta compleja situación.

#### *Ícaro de la gasolina*

Jarabito sabroso / agua verde sabroso  
Dígale al sombrero  
que motorista vendrá e e e  
parado vendrá ri ri ri / ri ri ri ri riiii  
Vendrá haciendo guerra con el ícaro de palta,

icarando (brujeando)  
para que se vaya  
ahí irá a caer (sobre) la gente ri ri ri ri riiii  
Hace siglos, (la) gente sabía  
(la) gente  
que (desde) hace siglos trajo esa sabiduría  
la sabia gente wi wi wi wi wiiii  
Conversación de siglos con la misma corona puesta  
con la corona vendrá  
con la palabra de hace siglos wi wi wi / wi wi wi wi wiii  
ven paseando wi wi wi / wi wi wi wi wiii  
Con el mismo ícaro (brujería) icarando,  
allá irá wi wi wi / wi wi wiii  
y se caerá de ahí wi wi wi / wi wi wi wi wiii  
De la gasolina, de la gasolina  
de esta gasolina aprendí a ser sabio (chamán)  
de esta gasolina ri ri ri  
es gente de sabiduría ri ri ri ri riiii

Los cantos y relatos revisados muestran la vitalidad de la cosmovisión de estos pueblos. A través de ellos se transmite a los más jóvenes no solo lecciones morales, sino experiencias útiles para la vida cotidiana. Por eso mismo, es una cosmovisión en constante cambio: lejos de ser piezas de museo, las historias se adaptan a las ventajas y riesgos del mundo moderno.



Fiesta tradicional "Ipamamu" (juntos).





## 4. Participación política y estilos de liderazgo



# Participación política y estilos de liderazgo

## 4.1. Los nuevos jefes<sup>5</sup>

La forma tradicional de organizarse de los pueblos achuar, awajún, kandozi y wampis giraba en torno a un líder guerrero o curandero quien había obtenido el *ajútap* ‘visión’ por intermedio de la ayahuasca *natem*, del toé *mikut* o del tabaco *tsaan*. A continuación mencionaremos los tipos de hombres con poder político tradicional entre estos pueblos: *pamuk* ‘hombre curandero’, *kakajan* ‘hombre guerrero, fuerte’ y *muún* ‘gran hombre con experiencia’ o ‘viejos’, hombres que tenían el poder de ver los deseos del pueblo a futuro.

En una investigación del Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP) se sostiene que estos personajes eran los encargados de defender los límites territoriales del pueblo y de vengar la ofensa de sus familiares. Estos héroes alcanzaban la distinción de Gran Hombre a través del prestigio social, al haber matado a varios enemigos, y este era un cargo que no podía ser heredado. Cada clan familiar contaba con uno o dos de estos Grandes Hombres, quienes, basados en el prestigio acumulado durante un conflicto, lograban la alianza y la obediencia de los hombres de otros grupos familiares. Las prácticas de guerra intra e interétnica constituyeron el eje central alrededor del cual se desarrollaron formas de organización social y política que tenían como sustento las relaciones de parentesco. Las guerras interétnicas tenían por motivo principal —además

<sup>5</sup> La información obtenida de este subcapítulo proviene principalmente de una investigación realizada por el CAAAP.

de la captura de mujeres, disputas entre familias o brujerías— la obtención de trofeos: las cabezas *tsantsa*.

A partir de la década de 1950, la introducción de programas de alfabetización y formación de maestros bilingües por parte del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) trajo consigo una nueva clase de líderes, esta vez letrados, los cuales a menudo chocaban con los agentes tradicionales de poder, los apus.<sup>6</sup>

Desde la década de 1970, cuando se crearon las primeras organizaciones indígenas, se fueron perfilando nuevos estilos de liderazgo. Así, los dirigentes indígenas reciben el apoyo de una red extensa de parientes con la cual, de antemano, mantiene obligaciones de reciprocidad. A su vez, el dirigente se compromete a apoyar a sus parientes (y a las comunidades de sus parientes) con bienes y servicios o a través de sus propios contactos con instituciones públicas y privadas que actúan en la región.

Los lazos de parentesco no solo construyen redes de soporte social, sino también vínculos de confianza y la capacidad de influir positivamente en las personas. Sobre esta base de relaciones se construye el liderazgo. Este es el criterio que utiliza un kandozi para diferenciar una autoridad de un líder:

---

6 La Ley de Comunidades Nativas de 1974 implanta la elección de un jefe —llamado apu, siguiendo el modelo quechua andino— y de una junta directiva constituida de un vice-apu, un secretario, un tesorero y un vocal. Antes de esta ley, cada familia o clan tenía su propio líder, entre los awajún y wampis se le denominaba *pamuk*.

“Bueno la diferencia es, ser autoridad y ser líder son diferentes, yo mayormente delecto, una autoridad es la que toma las decisiones, a la autoridad eligen, todo eso hay diferencias. Sin embargo, el líder desde nacimiento está dado la visión que siempre va a respetar, (...) eso tiene un respeto a la persona, y cuando tú tienes (esa visión) en el mundo indígena, cuando tú tienes esa apreciación, esa demostración, ese comportamiento, cuando algún problema hay fuerte, cuando un líder dice, sabes qué, hermano, estás hablando mal, tenemos que solucionar este problema de esta manera, (...) le hace sentir con su palabra, cambia la idea (que tienen) las personas, le creen. Más que creen, confían, ese es el líder. Sin embargo, la autoridad no. Si queremos solucionar vamos a solucionar, si no nada, ¿no?, son elegidos, los dirigentes de las autoridades son elegidos, (y su cargo) tiene su tiempo determinado. Pero un líder no tiene tiempo determinado, es hasta donde puedas”. (Sundi Simón Kamarampi, kandozi)

En la actualidad se pueden distinguir, a partir del discurso de los propios dirigentes, dos tipos de líderes que estarían en tensión permanente: los de mayor trayectoria y los jóvenes sin experiencia.

Los dirigentes mencionan otro tipo de líderes jóvenes que viene apareciendo de manera oportunista, sin experiencia dirigencial y con escasa representatividad en las bases. Los kandozi utilizan la expresión “orejas blancas” para referirse a los jóvenes aprendices, en contraposición con los hombres que por tener mayor recorrido y experiencia en el bosque tienen las “orejas quemadas” por el sol:

“... en mi pueblo, decía mi papá, hasta con orejas blancas, que recién están siendo jóvenes, están (siendo) autoridades y no me está gustando. Por ejemplo, en (la comunidad) Musa Karusha querían cambiar a mi suegro (por un joven). Pues yo les digo no, quién tiene poder acá, decisión, conducción, no que, no es así la cosa. Igual en Nueva Yarina, el que tenía poder ya está viejo. (Los jóvenes decían) hay que dejar, nosotros vamos hacer. Y qué solución están dando, ellos mismos están viniendo (a consultar a los mayores) porque no tienen poder, no tienen visión, cómo van a solucionar todos los problemas”. (Sundi Simón Kamarampi, kandozi)

En el siguiente discurso se manifiesta que para ser político es necesaria la experiencia. Un líder wampis se expresó de la siguiente manera para referirse a uno de los candidatos a la alcaldía de su mismo pueblo:

“... es un muchachito nomás, pero no sé cómo se atreve a lanzarse, dice que es candidato, pero no sé, por eso te digo qué querrán pues, porque para ganar el espacio político no se hace de la noche a la mañana, tiene que haber un trabajo de mucho más antes. Hoy ellos, cuando hay elecciones, yo también soy candidato, claro cualquiera puede ser candidato pero no a ganar pues, eso es lo que están haciendo, no analizan profundamente qué es una política, cómo hay que ganar, qué estrategia utilizar, no lo hacen, simplemente hacen por ilusión nomás, eso es lo que está pasando”. (Oswaldo Chumpi Torres, wampis)

Las organizaciones indígenas en la zona son importantes por su representatividad y por la intermediación entre sus bases y las instituciones estatales y privadas, pero también porque son difusoras de corrientes de ideas y valores democráticos, principalmente a través de su trabajo con organismos no gubernamentales. En conjunto, estas nuevas tendencias presentan nuevos desafíos a las formas tradicionales en la vida política indígena de la Amazonía.

## 4.2. Las dinámicas de las organizaciones indígenas

Hemos visto que un rasgo tradicional de la dinámica política de estos pueblos ha sido la concentración interna de familias en torno a un gran líder guerrero, mientras que, hacia el frente externo, han sido frecuentes las guerras intra e interétnicas entre los awajún, achuar, wampis y kandozi, que definieron las territorialidades actuales. De acuerdo con la investigación del CAAAP, los conflictos interétnicos de antaño ahora se expresan en las constantes pugnas por el liderazgo en la representación en los espacios públicos.

Así, hoy encontramos diversas organizaciones locales basadas en cierta filiación étnica dentro de un espacio geográfico específico. Sin embargo, esta tendencia no ha eliminado las relaciones tradicionales de poder entre los hombres.

A pesar de ello, en el Morona, los achuar reconocen que tienen más oportunidades de ser atendidos y escuchados por un alcalde indígena que por uno mestizo. A partir de su propia experiencia, señalan que son objeto de discriminación y racismo por parte de alcaldes mestizos:

“Bueno, los hermanos indígenas aunque no apoyan tanto al menos te consideran porque son paisanos. En cambio los mestizos no te consideran porque son mestizos, no sé por qué los mestizos siempre a nosotros, a los hermanos indígenas nos tratan así, no sé, dicen de los nativos ¡qué saben ellos!, así nos tratan. No somos tan considerados (por ellos), poco, muy pocos son los hermanos mestizos que sí consideran a los hermanos indígenas también. Y, por ejemplo, este alcalde actual no nos considera. Ahora se hace bueno porque está reeligiéndose, recién me saluda; así son los mestizos, siempre nos marginan a nosotros”. (Oswaldo Taish Masegkai, achuar)



### 4.3. Sistemas de elección comunal awajún y wampis<sup>7</sup>

En una reciente publicación del Jurado Nacional de Elecciones (JNE), Manuel Valenzuela sostiene que en los últimos años la organización de las comunidades nativas se restringe a la representación temporal de la asamblea liderada por las autoridades de cada comunidad. La asamblea comunal es la instancia máxima para la toma de decisiones. Se trata de una reunión de comuneros inscritos en el padrón comunal con voz y voto. La asamblea puede elegir y remover a miembros de la directiva comunal y aprobar e interpretar el estatuto de la comunidad.

“Hoy se eligen representantes a través de la asamblea general: los cargos de apu, vice-apu, secretario, tesorero y vocales... Existen personas interesadas que quieren ocupar ese puesto, comienzan a hacer campaña para poder ocupar cargo aunque tengan una conducta inaceptable ante la comunidad, pero a través de sus amigos obtienen más votos y ocupan este cargo, entonces ahí hay más problema. Antes un awajún nunca convocó a asamblea para elegir un *wáimaku*,<sup>8</sup> un *pamuk*;<sup>9</sup> eran personas nacidas, no elegidas; es persona elegida, no ha sido aceptada conscientemente, hace cualquier tipo de gestión y cuando consigue es para beneficio personal, no atiende a la comunidad”. (Joel Shimpukat, awajún)

Ernesto Yuu, líder del pueblo awajún de Bagua y ex regidor distrital en Imaza, señala:

<sup>7</sup> La información de este subcapítulo y los testimonios recogidos provienen de la reciente investigación de Manuel Valenzuela y Martí Sánchez del Jurado Nacional de Elecciones (2014).

<sup>8</sup> Denominación que se otorga a un hombre considerado visionario.

<sup>9</sup> Anciano que brinda guía u orientación.

“La democracia la entiendo como libre participación en cualquier acto cívico electoral. Los awajún tienen derecho de participar en actos públicos, pero no nos dan cabida para participar; se oponen las autoridades. Desde antes nos dejaban a los indígenas de lado, nos decían que no podíamos asumir (cargos) porque no estábamos preparados, porque dicen que no conocemos de política y por eso nos dejaban de lado, y cuando hemos participado nos han puesto al final de la lista. Hasta ahora sucede eso incluso existiendo la ley de cuota indígena, igual no nos respetan”. (Ernesto Yuu, awajún)

Los investigadores del JNE señalan que desde el año 2002 los indígenas participan en los procesos electorales a nivel regional (candidaturas a consejerías) gracias al sistema de cuotas electorales. Este plantea que al menos el 15% del total de la lista debe estar integrado por miembros de las comunidades nativas. En Condorcanqui (Amazonas), la elección del participante indígena responde al apoyo de sus organizaciones. Por ejemplo, el líder awajún Santiago Manuín Valera recibió el apoyo del Consejo Aguaruna y Huambisa (CAH) y de otras organizaciones representativas de estos pueblos para llevar a cabo su gestión como consejero regional.

En el año 2003, se creó la Federación de Mujeres Aguarunas del Alto Marañón (FEMA-AM). Entre sus objetivos de trabajo, la FEMAAM impulsa la reforma de los reglamentos internos de las comunidades para asegurar protección y sanción frente a situaciones que dañan a las mujeres.

Asimismo, esta organización colabora en el acceso de las mujeres awajún a la justicia y, por eso, está a cargo de una defensoría comunal indígena acreditada ante el Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables (MIMP). Esta federación tiene una relevante labor de incidencia con las demás organizaciones indígenas, autoridades políticas del distrito de Imaza.

La investigadora Lili Avensur señala que en los últimos años se ha visto una mayor participación femenina en los espacios de toma de decisiones a nivel comunal y local, como afirma la lideresa awajún Rosalía Yampis:

“Yo creo que sí, una lideresa puede salir adelante, pero siempre siendo perseverante... La mujer debe mantenerse en el punto que ella quiere sobresalir. Yo como lideresa debo ir a reuniones, debo ser perseverante, debo ayudar a mis compañeras, sin descuidar lo que tengo que hacer en mi casa. Es decir, esto es tener una doble responsabilidad, pero si las mujeres quieren ser un caminante, eso es lo que debemos hacer”. (Rosalía Yampis, awajún)

A lo largo de este capítulo hemos dado una mirada a los orígenes de las formas tradicionales de liderazgo de los awajún, wampis, achuar y kandozi, y a la forma en que se organizan a nivel local y regional. La dinámica de estas organizaciones y su presencia en la política local y regional son aspectos esenciales para comprender el presente de estos pueblos.



The background features a repeating pattern of orange diamond shapes, each containing a small dark dot. A large, solid dark blue circle is centered on the page, containing the text.

## 5. Testimonios



# Testimonios

A pesar de su enorme valor, los trabajos etnográficos y el análisis de información secundaria resultan insuficientes para comprender las diversas maneras en que se experimenta la identidad indígena hoy en día. La trayectoria de vida de los líderes locales, las vicisitudes de las mujeres y las estrategias de adaptación de quienes emigraron son mejor expresadas a través de los testimonios de ciudadanos y ciudadanas indígenas. Son estos los que presentamos a continuación.

## 5.1. Testimonio del awajún Miguel Dichap (+), antiguo apu de la comunidad nativa de Shimpuyacu, Alto Mayo<sup>10</sup>

Mi padre era del río Nieva<sup>11</sup>. Su madre se llamaba Sékut. Todos los hermanos de mi padre viven allí. Desde allí, él se fue a Yurupaga... Para llegar aquí, uno tiene que pasar por Cahuapanas, luego Chigkán. Mi padre vivía un tiempo en Chigkán, pero los de allí embrujaron a su esposa y él dijo: “Voy a dejar este lugar”. Él conversó con los mestizos. Ellos le decían que había un lugar que se llamaba Jiwig que era bueno. Le decían que era bonito allí, con ríos claros y bastantes pájaros. Era fácil sacar hojas (de palmera), pero el suelo

---

<sup>10</sup> Este testimonio fue recogido por Michael Brown a fines de la década de los 70 y publicado en *Una paz incierta. Historia y cultura de las comunidades aguarunas frente al impacto de la carretera marginal*, 1984.

<sup>11</sup> Río en la región Amazonas.

era pedregoso. Le dijeron que para llegar allí uno tiene que pasar la quebrada Yanayacu y otra quebrada que desemboca en el Yanayacu.

Llegó allí y vivía mucho tiempo con sus cuñados. Mis padres compraron chanchos y gallinas para criar y comer, y mi padre cazaba animales. Traía mucha carne, y tenían buenas fiestas. Allí en Jiwig, yo nací.

Otra vez los mestizos nos avisaron de otro sitio bueno para vivir. Antes había mestizos allí, pero fueron atacados por una pantera negra y dejaron el sitio. Desde Jiwig fuimos hasta ese lugar, que se llama Nanajá, para ver si la tierra era buena y si había más panteras negras. Nosotros no vivíamos en Nanajá mismo sino en un afluente que se llama Shámatak. Allí mi padre construyó una casa e hizo chacras con su yerno Kujak. Vivíamos allí mucho tiempo.

Los mestizos nos avisaron que teníamos que celebrar sus fiestas y hacer una *umsha* (un árbol lleno de regalos, levantado para una fiesta mestiza). La fiesta duraba varios días. Mi familia se comunicaba con los mestizos por intermedio de mi tío materno, quien vivía cerca de los mestizos en Yanayacu. Los mestizos dijeron: “Ustedes tienen que hacer la misma cosa que nosotros hacemos para una fiesta”. Yo era apenas un chiquillo.

Luego mi familia se mudó al río Potro. Allí mi madre se enfermó (de brujería). Dijo mi padre: “Voy a volver a Jiwig”. Allí vivíamos un tiempo y luego regresamos a Cahuapanas. Yo era un chico cuando llegamos a Cahuapanas. Allí vivíamos varios años. Yo empecé a llevar *itipak* (la falda de hombres) y matar pájaros con la cerbatana. Mi cuñado dijo a mi madre: “Vamos al Potro donde voy a hacerte una *buchák* (traje de las mujeres)”. Allí yo empecé a irme a un tambo en el monte y tomar ayahuasca. Más tarde llegamos a Cahuapanas. Mi padre me decía: “Toma más ayahuasca para que puedas vivir muchos años”.

Después, los mestizos decidieron que la balata tenía mucho valor. Sheringa ya no tenía valor. Balata era valiosa. Empezamos a recoger balata y llevarla a un lugar que se llamaba



Actividades tradicionales de pesca.

Puerto. Compramos telas y veneno para los virotos de la cerbatana. Compramos escopetas y pólvora. Allí me crecí.

Yo tomaba mucha ayahuasca e iba a un tambo en el monte. También yo tomaba toé<sup>12</sup>. Mi padre me preparaba sopa de yuca, porque un joven no debe tomar mucho masato. Yo cocinaba más ayahuasca —un día, luego otro—. Y cuando uno se siente muy cansado, casi para morir, hay que dejar de tomarlo un tiempo.

Para tomar el toé, un joven tiene que cortar los tallos y entregarlos a su padre. Mi padre me hizo salir de la casa sin desayunar y echarme en el tambo, tomando jugo de tabaco. A mediodía, mi padre empezó a golpear el *tuntuí* (tambor grande) para avisarme de que el toé estaba listo. Llegué a la casa y mi padre me dio el toé. Yo nunca tenía interés en las mujeres porque vivía tomando toé, tabaco y ayahuasca. Los tomaba día tras día, cinco días. Luego yo descansaba un mes y empezaba a tomarlos de nuevo.

Hombres casados pueden tomar el toé, pero yo nunca lo hice porque tenía una visión (antes de su matrimonio). Sí, yo tomaba ayahuasca después de casarme. Yo siempre tomaba el tabaco. Para tomar ayahuasca, se puede mezclarlo con el jugo del tabaco y luego cocinarlos hasta que sea muy espeso. Luego se lo toma.

Yo me bañé en la cascada. Había una cascada, no me acuerdo dónde. Había otra en el sitio Kúgki. No era grande, pero allí tuve una visión. Llegando recogí la espuma de la cascada... lo mezclé con el tabaco y lo tomé. Otra cascada con el nombre Táyú era más grande... y allí también soñé...

## 5.2. Testimonios de mujeres awajún y wampis

Como sucede en el caso de muchos pueblos indígenas del país, el rol de la mujer constituye un importante cambio en las sociedades awajún y wampis. A continuación presentaremos una serie de testimonios de mujeres awajún y wampis que confirman la mayor participación femenina en los espacios locales de decisión y su aporte al desarrollo de su cultura<sup>13</sup>.

“Yo antes más trabajaba en la chacra, me quedaba más en la chacra, pero ahora me doy un tiempito de ir a la chacra y me quedo en la casa a hacer trabajo. Mi esposo me está remplazando en la chacra. Sí hemos cambiado. ¡Ay!, lo que ha habido, señorita, muchos problemas, hasta se llega algunos momentos de separación también, pero ahora sí también entiende. También a él lo han capacitado; cuando me invitaban a una capacitación, tuve que coordinar para que le inviten a mi esposo para que se capacite también, porque si no sabe cuál es el olor de la vida que está viviendo, hay cambios, entonces si no se actualiza... Antes no quería nada de capacitación, nada, paraba hablando mal de mí, pero ahora veo que está cambiando también un poco, también él se va a la chacra”. (Rosario Chamiquit, awajún)

“Yo creo que sí, una lideresa puede salir adelante, pero siempre siendo perseverante, no dejarse dominar, pero tampoco eso quiere decir ir al extremo de decir yo mando y ya no escucha a nadie... La mujer debe mantenerse en el punto que ella quiere sobresalir. Yo como lideresa debo ir a reuniones, debo ser perseverante, debo ayudar a mis compañeras, sin descuidar lo que tengo que hacer en mi casa. Es decir, esto es tener una doble responsabilidad, pero si las mujeres quieren ser un caminante eso es lo que debemos hacer”. (Rosalía Yampis, awajún)



<sup>13</sup> Estos testimonios se recogieron en el marco del proyecto “Fortalecimiento del liderazgo femenino en gobiernos locales con el pueblo awajún”, impulsado por Terra Nuova, entre los años 2010 y 2011.

“Aquí en Juan Velasco tenemos un presidente de barrio, entonces él llama a una asamblea, y en la asamblea el pueblo opina y de acuerdo a eso se aprueba lo que se debe de aprobar. Aquí en Juan Velasco participamos las mujeres, sí, estamos consideradas; por ejemplo, en esta obra del mercado de acá que están haciendo, hay tres damas que están consideradas haciendo la obra. Si nos escuchan, claro. Si las mujeres proponemos, nos escuchan, pero a veces no nos valoran, esto es el problema”. (Bertha Acho Vela, awajún).

“... antes yo estaba muy distanciada, muy lejos de las autoridades dentro de la comunidad, pero a medida que va coordinando me siento mejor, y el trabajo se hace mejor, de manera articulada y en forma unida, y las autoridades que conforman dentro de la comunidad están relacionadas conmigo y ha habido un cambio bastante, y entonces esto significa de que yo estoy gestionando y que tengo un mejor contacto con los demás, y de igual manera quiero aplicar así como lo estoy haciendo en la comunidad, con las demás instituciones en el ámbito local o regional”. (Delia Atamain, wampis)

“A veces allí me reclama. Pero de eso ya dominé ya. Antes era más difícil, no me dejaba salir, a veces una semana pues, en Bagua, cuatro días, casi yo no quería venir porque a llegar quería botarme de la casa. Yo me ponía fuerte también. Yo tenía que hacerme fuerte y hablar con mi esposo, hablar con los demás, con mi pueblo y más mi pueblo me apoya. Le dicen a mi esposo en la reunión: “Si tú le sacas así, ¿quién vamos a elegir? No hay otra mujer que puede participar así, no hay otra mujer para elegir así que se vaya a las capacitaciones. Ella conoce todas las ciudades, ella mira hasta dónde que llegó avanzando, esa chica si la vamos a cambiar no va a ser igual. Por eso mejor aunque tú sufriendo no tienes hijos chiquitos, aunque tú por allí vienes a las casa, te invitamos”, así lo convencen y con eso ya dominé, ya ahora no me dice nada. Más bien me apoya. Si me comunican antes, yo lo dejo listo, listo. Cambió mi esposo demasiado de lo que no era así”. (Rut Kuji Tiinch, awajún)



Mujeres haciendo cerámicas.

“Yo les incentivo a que ellas me pueden apoyar y que pueden solucionar también con sus hijos; allí mismo voy introduciendo cómo podemos enseñar a nuestros hijos, cómo debemos educar; allí nomás voy metiendo el tema sobre los valores, allí trabajando en esta reunión aprovecho todo lo que es educación con las madres. Aprovecho de esta reunión para conversar con ellas, en el trabajo de artesanía siempre con ellas conversamos, nada de cosas malas, todo cosas buenas, dejamos las cosas afuera y con mente nueva. Cómo voy a trabajar, cómo voy apoyar a mis hijos, qué voy hacer para darle una buena alimentación a mis hijos, hay que preocuparse porque la vida es cada día más difícil, el cambio climático también nos afecta, todas esas cosas entonces ahora no podemos esperar para vivir más que todo, sobrevivir y poder educar a nuestros hijos, porque somos de recursos muy bajos. Tenemos que preocuparnos para la crianza de peces, nuestros cultivos, no solamente sembrar un solo cultivo que es para vender, tenemos que tener muchos cultivos sembrados, consumimos y lo que sobra hay que venderlo, para que no se malogre. Claro, eso es lo básico. Vamos inculcándole en la mente de las señoras, de los padres de familia, sensibilizándoles cada día más, ya se dan cuenta ellos también y ven que una cosa así individual no se puede hacer nada, pero si hacemos un trabajo en grupo sí”. (Maritza Simón Sejempo, awajún)

“En la parte política yo diría que es necesario también llegar a ese estatus (alcaldía). ¿Por qué razón? Porque todo el tiempo no podemos estar cerrando carreteras, no podemos estar marchando, llegar también a discutir porque los políticos son los que dictan las normas, los que hacen las ordenanzas, esto es lo que me motiva. Si en estas elecciones no llego a ser alcaldesa, de toda manera digo, si ya empecé no puedo quedarme con eso y no más. Tengo que trabajar más, porque quien trabaja organizadamente y planificando qué es lo que se tiene que hacer, llega más lejos. Mi intención siempre ha sido, gobierno local, regional, congreso... la única forma de ganar experiencia es cuando nos dan oportunidades...” (Clelia Jima, awajún)

“La organización de mujeres en la que estoy como presidenta, formalizarla, escribirla al registro público y luego implementarla para que sepan manejar un poco la computadora, que haya una biblioteca privada propia de la institución para que las madres y las jóvenes puedan también capacitarse y tener conocimientos. Pero para eso necesito bastante tiempo y sacrificio”. (Delia Atamain, awajún)

“Ahora estamos viendo cambios, hay algunas mujeres que les han elegido apu, vice-apu y también vicepresidenta en el Consejo Aguaruna Huambisa (CAH); antes era casi imposible que les consideren a las mujeres para cargos tan importantes. Me gustaría que más mujeres sean elegidas en estos cargos y así sentirnos mejor representadas. No es lo mismo que los hombres hablen por nosotras”. (Nora Tiwi, awajún)

“Yo creo que no podemos decir que en estos momentos ya todo ha cambiado. Es positivo que el machismo de algunos hombres vaya quedando atrás, pero yo creo que esto va a durar muchos años más hasta que entiendan todos los hombres y hasta que el hombre nos valore; por eso yo creo que debemos valorarnos como mujeres. Para que los hombres nos valoren debemos mostrar con hechos y no solamente hablando, las mujeres valemos, sino demostrarles a los hombres”. (Maritza Simón, awajún)

“Debemos continuar en esta ruta de ir construyendo liderazgo femenino, avanzar, lograr hitos y un mayor nivel de posicionamiento social y político de nosotras debe ser cada vez más amplio. Deberíamos ir pensando en construir la Red de Lideresas Awajún y Wampis, irnos articulando con las lideresas de Cenepa y Río Santiago. Es un reto que debemos asumir si queremos lograr cambios en beneficio de nuestras familias, de nuestros hijos y de nuestras comunidades”. (Rosalía Yampis, awajún)



Bosques y recursos naturales.

“*Nugkui* nos enseñó muchas cosas: a ser una verdadera mujer en sus cultivos, en su vida. Es un bonito modelo que nos ha dejado. Y yo creo que así como *Nugkui* deberíamos practicar y eso hacerles ver a nuestros hijos y a nuestras hijas. Porque prácticamente, quien no vive el modelo de *Nugkui*, no es *tajimaj*, o sea, no es una persona que tienen una buena casa, tiene sus animales, tiene sus cultivos, no le falta nada... una calidad de vida tiene, eso se llama *tajimat*, tiene una buena calidad de vida y es bien respetada esa mujer. Al igual debíamos ser las lideresas, ¿no? Pero de qué liderazgo vamos a hablar cuando nosotros no estamos así. Por decir, la gente nos ve, nos puede decir: “Qué nos puede enseñar si ni siquiera en su chacra es así y aquí nos está diciendo, ni ellas siquiera lo viven” (...). Y eso deberíamos hacer nuestra réplica con nuestros hijos, nuestras hijas y nuestros esposos”. (Maritza Simón, awajún)

### 5.3. Mi vida en la ciudad de Lima<sup>14</sup>

#### **Euclides Espejo<sup>15</sup>**

Cuando estudiaba quinto año de secundaria, la hermana Teresa de la Misión de Huampami, distrito El Cenepa, me dio la oportunidad de trabajar en SAIPE.

En eso, la madre Teresa me llama diciendo que había oportunidad en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. En esa época no sabía de San Marcos, no tenía ni conocimiento de San Marcos, sinceramente. Entonces regreso a Huampami y hacen una

---

14 Este testimonio fue recogido en el año 2013 en el marco del proyecto “Derecho, Inclusión y Participación: Pueblos Indígenas Amazónicos en Lima Metropolitana” desarrollado por Terra Nuova, CAAAP y la Municipalidad Metropolitana de Lima con el auspicio de la Unión Europea.

15 Profesional awajún de la comunidad nativa de Huampami, El Cenepa. Estudió Derecho en la UNMSM, ha sido Presidente de AAUPI y actualmente radica en Lima.

selección de postulantes en la comunidad de Huampami, sector Cenepa, porque había que tener aval de la municipalidad de Cenepa. Eso fue en el año 1999, por ahí.

Entonces yo llegué y dimos un examen y nos seleccionaron, ¿no? Supuestamente la municipalidad nos iba a apoyar. Mi papá no me podía ayudar porque mi hermano había sacado una beca en FORMABIAP, el Programa de Maestros Bilingües. Entonces en vacaciones él regresa a la comunidad porque siempre regresan los profesores de FORMABIAP, y la municipalidad le da oportunidad de que trabaje ahí para que me apoye a mí, ¿no? Me apoyó en mi pasaje. Me acuerdo que salí con 300 soles y con eso vine a Lima.

### **Cuando llegué a Lima**

Llegué y nos hospedamos en una casa de la Confederación Nacional Agraria en el Jirón Pablo Bermúdez, en Jesús María. Ahí nos alojaron, dimos examen y yo ingresé a Derecho, otro amigo ingresó a Educación, otro a Sociología. De los ocho que éramos, cuatro ingresamos y el resto regresó. De los cuatro, los tres regresaron, yo solo me quedé.

A pesar que vivo lejos todavía tengo vínculo con mi comunidad por el mismo hecho de que todos son, la mayoría es mi familia, o sea el apu, quien sea es mi familia y siempre ese contacto, esa comunicación, siempre existe, ¿no? Pero la gran desazón fue cuando nosotros llegamos acá, uno tiene la perspectiva de que hay organizaciones que trabajan por las comunidades indígenas, ¿no? En general, entonces uno piensa que de una u otra manera puede contar con su aval, siempre hay esa perspectiva que ellos te pueden dar una mano, como dicen, ¿no? Pero al llegar acá no encontramos eso.

Entonces ¿cómo yo hice para mantenerme?, tuve que trabajar en un Comedor Popular, como vigilante, en el gimnasio universitario, tenía que ver la forma de cómo sobrevivir, ¿no?

## La vida en la capital

Cuando iba a venir a estudiar a Lima, mi mamá me decía “en la ciudad matan, roban”, “no salgas solo, no te vayan a robar, son rateros”. Es la creencia que hay por la misma gente que ha llegado a las comunidades.

Sí, te dicen “te van a robar, no salgas solo, sal en grupo”, o sea yo ya pensaba lo peor de Lima. Pensaba que en la ciudad había un miedo total. Además pensaba que eran edificios grandazos pero no encontré edificios tan grandes como pensaba y además no me mataron, porque mi mamá lloraba pues, me decía “no salgas, no salgas de la casa, estate ahí nomás, encerrado, no salgas mucho”.

Era la primera vez que veía bastantes carros, eso me sorprendió bastante y no me ubicaba, o sea me decían estamos en San Isidro, estamos en tal sitio y no me ubicaba. Yo me preguntaba ¿cómo sabes que este es San Isidro?, ¿esto es esto?, ¿el otro? Estaba perdido en este sentido.

Pero lo que más me sorprendió fue entrar a la universidad. Yo creía que todos se dedicaban al estudio, o sea que estaba prohibido abrazarse, en la comunidad no hay eso, pues. Y al verse echados ahí que se besaban, no puedes abrazar en público, no puedes andar de la mano, tenía cierta preparación en eso, ¿no? Y verle con tanta libertad, veía que se abrazaban, que estaban echados, eso me sorprendió pero... totalmente o sea no, no... yo pensé, o sea mi perspectiva era de que si en el colegio es estricto, en la universidad puede ser más estricto (risas), que en la universidad no te permitían abrazar, así, tenía esa idea no sé por qué. Y al ver todo lo contrario, me sorprendió.

## Los sueños protectores

Yo creo y sueño con mi abuela, con mi abuela, ¿no? Mi abuela siempre me decía y siempre conté con el apoyo de mi abuela. En los peores momentos que he pasado en Lima siempre se me ha acercado mi abuela... Por ejemplo, yo un día estaba sin comer y en mi sueño se aparece mi abuela, ¿no? Y me dice: “Hijo, he venido porque me han dicho que estás sufriendo, he venido a traerte comida”, en mi sueño.

Otro día me robaron mis papeles, mi celular y en eso me dice “Hijo”, me decía, o sea siempre me decía hijo, me dice “No te preocupes, yo lo tengo todo acá”, me dice, “Te voy a dar mañana”, “ya”, le digo así. Soñé y en eso... Llego a mi trabajo, pasa un día y en eso el señor que nos paga me dice: “Tú estás sin celular”, “sí”, le digo; “Si deseas te podemos hacer un adelanto para que te compres”, o sea... como que... tiene cierta relación lo que pasa con mis sueños. Cuando consigo trabajo, las personas que encuentro. Los sueños me guían. Siempre he sentido así.

## La creación de AAUPI

Todos los jóvenes de diferentes sitios estaban pasando por este problema, uno más que el otro, pero igual, lo mismo. Entonces un día nosotros conversamos entre todos y dijimos que teníamos que conversar sobre lo que pasábamos, ¿no? Entonces la universidad dijo que no podía hablar uno por uno con nosotros y que tenía que haber una forma de conversación más formal, ¿no? Eso fue lo que nos impulsó a formar AAUPI<sup>16</sup>, antes se llamaba. Eso nos ayudaba que tengamos una relación formal con la universidad ¿pero cuál era el problema? Que la UNMSM no podía asumir al 100% nuestras necesidades como alojamiento, alimentación, gastos académicos, la universidad no podía asumir todo eso. Entonces la universidad dijo que no podía y convocó a las organizaciones y las

---

<sup>16</sup> Asociación Indígena de Estudiantes Universitarios de la Amazonía Peruana.

organizaciones tampoco dijeron que no podía, no tenían medio de ingreso. Entonces nos daba la pre para prepararnos nosotros mismo pero, había voluntad de apoyo pero más no pasaba la voluntad en tanto lo académico, sino más pasaba el problema por lo económico. ¿Por qué lo económico? Porque tenía que alimentarse uno, de qué te alimentas, o sea... y si haces la cola en el comedor de la universidad, todo el día pasas haciendo la cola y ya no tienes tiempo para estudiar.

Pero lo más doloroso fue encontrar la indiferencia de las organizaciones, ¿no? O sea la indiferencia total de las organizaciones en apoyar el sueño de su propia gente, ¿no? De sus propios jóvenes, de quienes luchan por lograr algo porque justamente buscan el desarrollo de su pueblo. El desarrollo, yo siempre digo, de un indígena, de un profesional indígena implica mucho más, porque implica de sus tíos, de sus familiares cercanos. Cuando llego a mi pueblo, o sea no solamente se acercan mis hermanos o... o mi familia cercana, ¿no? Pero allá va más allá, se acercan tus allegados, tus conocidos, tus compañeros que te ven como alguien que puede ayudarlos.

### **El compromiso del profesional indígena**

Eso es lo que nos hace más comprometido y eso hace que un profesional, de alguna u otra manera, responda a ellos también, o una persona que tenga empleo. Eso es lo que las organizaciones no ven, que un indígena, cuando sale adelante, saca adelante a muchas personas o apoya a muchas personas, no lo toman en cuenta. Es como una institución a mí, dentro de eso busqué y me dijo: “Nosotros trabajamos con los indígenas”, y yo de dónde soy, le digo, de dónde vengo; “No, los que están allá en las comunidad”, pero allá en las comunidades están mis hermanos, mi familia y mi familia pasa lo mismo, peor que lo que yo estoy.

A pesar de los contratiempos me siento orgulloso y satisfecho de haber encontrado personas que, gracias a Dios, me ayudaron. Tuve la oportunidad de conocer a una amiga en la universidad que me ayudó en el acompañamiento académico y tuve la oportunidad de tener facilidades en el trabajo, como ahora mismo lo tengo. Pero a la vez me siento triste y me da cólera, o sea al voltear a mi propia gente, ¿no? O sea me refiero a las propias organizaciones, en donde las organizaciones prácticamente te dan una oportunidad para cohesionarte, tanto personal como profesionalmente. Es más, si te dan una oportunidad, te dan una oportunidad a la espera de que te equivoques.

A la espera de que te equivoques, ¿qué quiere decir? Por ejemplo, ya... en cualquier oportunidad, o sea cualquier profesional que le da una oportunidad de trabajo, eso, están viendo el mínimo error de un indígena. Para que lo critiquen en todo. O sea, la crítica no se basa solamente en una sola persona sino se basa: “Ah, por eso es que nosotros no queremos trabajar con profesionales indígenas, porque son así”. Uno en la ciudad se equivoca, qué dicen, “No, es un error que han tenido”. Es como decirte, ¿no? Hay un hecho que hasta ahora yo lo llevo. Un indígena se equivoca en expresarse es una burla, más aún cuando tiene profesión, es una burla para todos mis paisanos. Ellos dicen: “Ha estudiado y, sin embargo, se equivoca en expresarse”, o sea que es lo peor. Un mestizo se equivoca en hablar mi idioma... se ríen como alabándolo, “Ah, cómo es su perseverancia de aprender nuestro idioma”, o sea es lo contrario.

O sea... esa es la diferencia que se da, la... indiferencia hacia nosotros mismos y entonces uno dice, ¿no? El error es el mismo, o sea nosotros no somos, y es más, nosotros hemos aprendido español y bien y mal nos expresamos, pero cuando un profesional va de acá a las comunidades y se expresa mal, para ellos, para mi propia gente es un halago, como para decir, ¿no? Está tratando de aprender el idioma.

## Los profesionales indígenas y el trabajo en sus regiones

Por el momento me siento satisfecho pero me falta mucho que hacer, o sea no tanto a nivel personal sino a nivel colectivo, o sea satisfecho a nivel personal, pero al no encontrar eso a nivel colectivo me genera mucha insatisfacción. Cuando escucho a mis paisanos que hay muchos profesionales que son muy competentes en mi zona y, sin embargo, no son tomados en cuenta por nuestras propias autoridades, y ejemplo claro es... si uno hace un mapeo total de cuántos profesionales indígenas trabajan en cada municipalidad, en cada gobierno regional, se encuentra con pocos casos. Por ejemplo, en mi zona todos son alcaldes indígenas, pero no hay un indígena en un cargo importante... es cargo de, cómo te puedo decir, último nivel. Qué profesional indígena es un gerente, qué profesional indígena es subgerente, qué profesional indígena es responsable de alguna área.

Entonces mi pregunta es eso, ¿no? Cuando los dirigentes dicen que necesitamos profesionales indígenas, pero ya existen profesionales indígenas, ¿no? También hablan de la creación de otras instituciones, pero si no aprendemos a manejar lo poco que tenemos, cómo podemos pretender crear nuevas, ¿para dar trabajo a quién? O sea, ahí llego a la conclusión que esos objetivos no son de los dirigentes... sino alguien detrás de ellos que les asesora. ¿Por qué? Porque te das cuenta que ni siquiera tienen capacidad de manejar ese pequeño espacio de trabajo, ni siquiera pueden gobernar y aspirando a grande, poco más complicado de manejo, ¿no? Entonces uno se da cuenta que todavía no se le da oportunidad a los profesionales indígenas.

Justo eso estamos conversando con nuestros amigos, buscar una forma de cómo se podría emplear a los propios profesionales indígenas, cómo hacer para que las propias instituciones indígenas que realmente laboren nos incluyan. La indiferencia más dolorosa es que salga de la propia casa, ¿no? Lo que pasa es que criticamos el clientelismo que

existe en la ciudad; sin embargo, nosotros hacemos lo peor. ¿Qué quiere decir esto? La forma organizativa de que sabes qué, yo busco que en tal cargo esté alguien a quien yo conozco. Eso es lo que hacen casi todas las organizaciones ahora. O sea, no aceptan a un profesional indígena que tenga una mirada crítica, no lo aceptan. Es más, si eres un profesional, tienes que ser simplemente un alineado de ellos... no puedes ni cuestionar, ni plantearlo sino simplemente entras al sistema y punto. Segundo, si tú no eres allegado a ellos, no consigues ningún puesto de trabajo.

### La nostalgia del bosque

Extraño y espero un día volver a encontrar mi comunidad. Ya es diferente, ¿cómo era la comunidad que dejé? Era una comunidad que en Navidad o el Día de la Madre se juntaban entre todos, se almorzaba en el local comunal, la fiesta era para todos, no había una familia por acá, otra familia por acá haciendo su fiesta. Aunque en mi comunidad, como en otras, siempre había acusaciones de brujería, no era tan intensificado como ahora que se ve a mi comunidad dividida.

No sé si antes existía tal intensidad de brujería, creo que esa brujería viene de, no sé, eso todavía no lo tengo confirmado, creo que viene de los andinos porque en la comunidad no existía tanto. Los antiguos veían la visión, el *ajútap*, y buscaban su fuerza pero era la búsqueda de poder. Si a alguien lo acusaban, lo mataban, o sea no lo acusaban de tenerlo así, “me haces daño”, sino tomaban decisión, entonces nadie se atrevía a cumplir ese papel de brujo, ¿no?

Hasta ahora existe la unión en el deporte pero en la comida ya no se juntan todos los que se juntaban, ya hay poco trabajo comunal para toda la comunidad. Los apus y los profesores daban ejemplo... Se juntaban, trabajaban todos pero ahora ya no hay eso, o sea hemos copiado de lo moderno pero solo lo negativo.

Lamento decirlo pero creo que a las comunidades va lo peor de la sociedad mestiza y ellos han copiado eso y creen que lo mestizo es lo negativo. ¿Eso qué quiere decir? Que allá los que van, por ejemplo, roban gallina y dicen: “No, los mestizos son rateros”; allá va un mestizo y no invita agua, “No, los mestizos son mezquinos, entonces nosotros no tenemos por qué invitar”. Entonces ese concepto de que si ellos son así... nosotros por qué no podemos ser así. O sea, creo que esa percepción de apoderarse de lo negativo ha quedado en la comunidad.

Mi familia me ve como si fuera el salvador, que me convierta en el vocero de todos ellos. Existen también algunas autoridades que creen eso, pero la gran mayoría piensan que soy sobrado, es más, no se quieren acercar a hablar porque piensan que no les voy a hablar bien. Eso tiene justificación, porque los profesionales, algunos técnicos que están ahí, muchas veces en el centro de salud los han maltratado. Entonces, ellos tienen esa percepción. Eso yo he podido observar cuando voy allá; mis paisanos no tienen, o sea... sea... se hacen limpieza de acuerdo a la costumbre y a veces no están adecuadamente vestidos, entonces eh... llega alguien que está un poquito mejor vestido y lo atienden mejor y lo dejan al último o no lo atienden como debe ser.

### **Participar desde la capital**

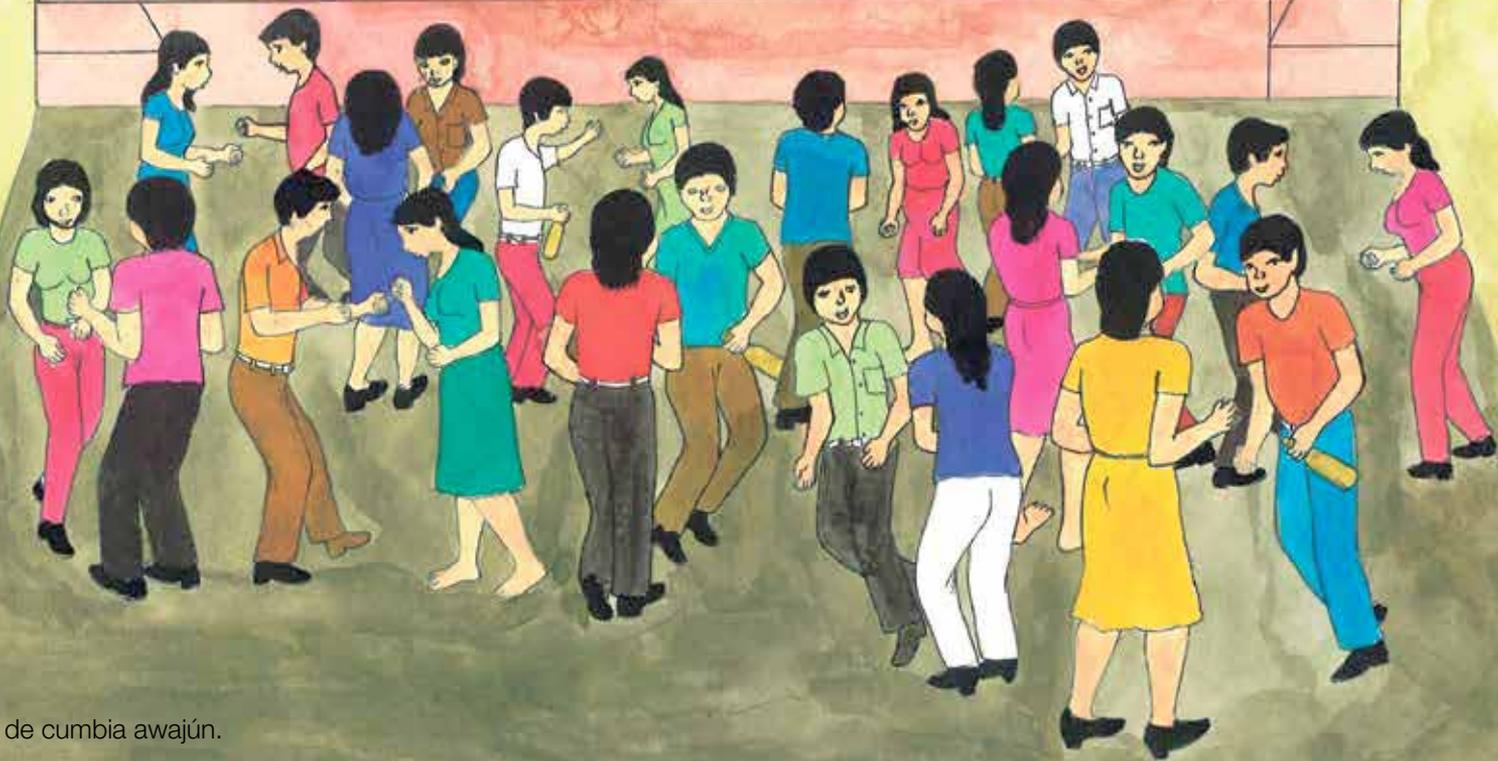
Yo soy de la idea, y lo cual yo converso con mis amigos, con quien yo hablo, les digo, o sea... que la mejor forma de ayudar no es estar allá... Muchos dirigentes dicen: “Se quedan en Lima y ya no quieren regresar”, pero cuando regresan, ¿qué importancia le dan? O sea la pregunta es esa a nuestro propio dirigente: ¿qué importancia le brindan al profesional que está allá? En su propio pueblo, no le dan ninguna importancia, ni una importancia. O sea, entonces el asunto es que nosotros estando en la capital podemos ser una voz importante.

## La identidad cultural

Para mí la identidad no está en la ropa que yo ponga, sino lo que yo sienta, lo que transmite para mi pueblo. Yo no tengo la necesidad de transformarme para decir soy indígena, es algo que uno lo lleva por dentro, se identifica, sabe y hace por su pueblo. Ahorita, por ejemplo, estoy con corbata pero eso no cambia mi forma de pensar, de ver las cosas, o de tener esperanza que algún día cambiará la realidad de mi pueblo, de creer que los jóvenes van a querer más, o sea la persistencia de nuestra propia cultura.

Yo creo que lo más difícil es ir contra el cambio, ¿no? Por ejemplo, las autoridades dicen: “No, las comunidades tienen que mantenerse tal como están”; mi idea no es esa, creo que las comunidades tienen tanto derecho como cualquier ciudadano de progresar, de tener mejores, al menos condiciones mínimas de vida, que es la salud, educación y alimentación. Eso no implica que tienen que cambiar su forma de pensar, su forma de ser. Ante ello yo siempre he pensado en que la comunidad debe trabajar, ponerse de acuerdo qué elementos se deben ir incorporando progresivamente pero no perdiendo la identidad.

O sea, la comunidad indígena podría ser tranquilamente... podríamos ser empresarios, podríamos tener grandes recursos pero eso no implica que dejemos de ser comunidades indígenas. Ahora escuché en la radio que si ya no hablan su idioma ya dejan de ser comunidad. La cosa es que falta limitar, definir cuándo uno se identifica como indígena, por su idioma, por su cultura, por su forma de ser. Los cambios culturales no implican que uno abandone aquello que le enseñaron los antiguos ni olvidarse de dónde es. Eso es parte del espíritu de uno.



Fiesta con un grupo de cumbia awajún.

## BIBLIOGRAFÍA

AIDSESP, FORMABIAP, Fundación Telefónica

2000 *El ojo verde. Cosmovisiones amazónicas.* Lima.

AVENSUR, Lili *et al.*

2011 *Las mujeres también hacemos historia, Tajimat Pujut. Una experiencia de fortalecimiento del liderazgo femenino con el pueblo awajún.* Lima: Terra Nuova.

BROWN, Michael

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

CAAAP

2008 *Perfil etnográfico de los pueblos de la familia etnolingüística Jíbaro (Doc. de Trabajo).* Lima.

CODIJA, Paul

2014 Comunicación personal.

CHUMAP, Aurelio y Manuel GARCÍA RENDUELES

1979 *Duik Múun. Universo mítico de los aguaruna.* Lima: CAAAP.

DANDLER, Jorge

1998 *Pueblos indígenas de la Amazonía peruana y desarrollo sostenible*. Lima: OIT.

GARRA, Simone y Raúl RIOL GALA

2014 “Por el curso de las quebradas hacia el territorio integral indígena. Autonomía, frontera y alianza entre los awajún y wampis”. *Anthropologica*, 32: 41-70.

GUALLART, José María

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

GUALLART, José María

1990 *Entre pongo y cordillera: historia de la etnia aguaruna huambisa*. Lima: CAAAP.

HARNER, Michael

1978 *Shuar, pueblo de las cascadas sagradas*. Quito: Abya-Yala.

INEI

2007 *II Censo de Comunidades Indígenas de la Amazonía 2007*.

KARSTERN, Rafael

1989 *La vida y la cultura shuar*. Quito: Museo del Banco Central de Ecuador, Abya-Yala.

MADER, Elke

1999 *Metamorfosis del poder. Persona, mito y visión en la sociedad shuar y achuar.* Quito: Abya-Yala.

REGAN, Jaime

2003 *Valoración cultural de los pueblos awajún y wampís.* Lima: Inrena.

REGAN, Jaime

2010 “Los awajún y wampís contra el Estado: una reflexión sobre antropología política”. *Investigaciones Sociales*, 4 (24): 1-17.

REGAN, Jaime

2011 “Una comparación entre algunos íconos mochicas y mitos jíbaros”. En: *Por Donde hay Soplo, estudios amazónicos en los países andinos.* Jean-Pierre Chaumeil, Oscar Espinosa y Manuel Cornejo Chaparro (editores). Lima: IFEA-PUCP-CAAAP.

SANTOS GRANERO, Fernando

1992 *Etnohistoria de la Alta Amazonía: siglos XV-XVIII.* Quito: Abya Yala.

SEYMOUR-SMITH, Charlotte

1988 *Shiwiar. Identidad étnica y cambio en el río Corrientes.* Cayambé: Abya-Yala, CAAAP.

SURRALLÉS, Alex

2007 “Los candoshi”. En: SANTOS-GRANERO, Fernando y Frederica BARCLAY (editores). *Guía etnográfica de la Alta Amazonía*. Volumen VI. Lima: Instituto Smithsonian de Investigaciones Tropicales, IFEA.

TAISH, Julián

2012 “Tâjîmat pujut a través de la educación intercultural bilingüe: un breve recorrido por la historia de la educación del pueblo tâjîmat âents y una propuesta a futuro”. En: AGENCIA ESPAÑOLA DE COOPERACIÓN INTERNACIONAL PARA EL DESARROLLO. *Articulando la Amazonía: una mirada al mundo rural amazónico*. Lima: AECID.

URIARTE, Luis M.

2007 “Los achuar”. En: SANTOS-GRANERO, Fernando y Frederica BARCLAY (editores). *Guía etnográfica de la Alta Amazonía*. Volumen VI. Lima: Instituto Smithsonian de Investigaciones Tropicales, IFEA.

VALENZUELA, Manuel y Martí SÁNCHEZ

2014 *Entre deseos y realidades: participación electoral en Amazonas*. Lima: JNE.





El mundo tsunki.

 **PERÚ** Ministerio de Cultura

ISBN: 978-612-4125-44-4  
  
9 786124 126444