

**ESTUDIO COMPLEMENTARIO PARA LA FUNDAMENTACIÓN
DEL DERECHO AL TERRITORIO DE LA NACIÓN WAMPÍS**

**Informe antropológico
sobre la continuada existencia de la nación
Wampís y su territorio**

Alexandre Surrallés
Raúl Riol Gala
Simone Garra
Revisado por Frederica Barclay

**Presentado por el Gobierno Territorial Autónomo de la
Nación Wampís**

2017

ÍNDICE	Pág.
Presentación	3
1. Aproximación general a la nación Wampís	7
2. Conformación del territorio de la nación Wampís	11
2.1 Datos territoriales generales y notas sobre la hidrografía de las cuencas de los ríos Kanús y Kankaim	
2.2 Constatación histórica de la configuración, preexistencia y continuidad del territorio Wampís	
2.3 Historia del territorio Wampís hasta la actualidad	
2.4 Mapa histórico-cultural del territorio Wampís	
3. Visión y sistema de vida territorial de la Nación Wampís	46
3.1 Mitología y cosmovisión como pautas organizativas de la concepción territorial de la Nación Wampís	
3.2 El carácter integral del territorio Wampís	
4. Territorio y dinámicas sociales	66
4.1 Dinámicas poblacionales y configuraciones territoriales	
4.2 Parentesco y dinámicas territoriales	
4.3 Política y conflicto en las relaciones sociales	
4.4 Relaciones interétnicas	
4.5 El Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampís	
Bibliografía	107
Anexos: Mapa histórico cultural del territorio Wampís	115

PRESENTACIÓN

El presente documento constituye uno de los instrumentos probatorios que componen los *Estudios complementarios para la fundamentación del derecho al territorio de la nación Wampis*. En ese sentido acompaña a la Fundamentación Jurídica del derecho al territorio de la nación Wampis. Ha sido elaborado como argumentación científica en respaldo de su reconocimiento como pueblo indígena en su espacio territorial y por ende de su titularidad con referencia a su territorio tradicional.

El informe antropológico está orientado a documentar la ocupación, formas de posesión, uso tradicional y la integración y dinámicas socio culturales del territorio Wampis, así como la visión sobre el territorio que posee la nación Wampis junto con las formas de autogobierno en que se expresa el derecho consuetudinario Wampis en relación a su territorio.

El estudio ha estado a cargo del antropólogo Alexandre Surrallés, quien ha conocido este territorio desde el año 1994, y de los antropólogos Raúl Riola y Simone Garra, quienes contaron para su realización con una entusiasta y amplia colaboración de comuneros y comuneras Wampis. Este fue realizado a solicitud de la Coordinadora Regional de Pueblos Indígenas – San Lorenzo (CORPI-SL) en apoyo a la demanda de la nación Wampis. El informe resultante titulado “El pueblo Wampis y su territorio”, fue presentado a CORPI-SL en el año 2013 y acogido por las organizaciones representativas Wampis de los ríos Kanús y Kankaim y por el Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis para su inclusión en la documentación para la fundamentación que sustenta su demanda de reconocimiento de un territorio integral. Este documento, por lo tanto, tiene como base principal el texto de Surrallés, Riola y Garra (2013). El trabajo de campo en ambas cuencas para este estudio se llevó a cabo principalmente en el año 2012; para la elaboración de este documento la información ha sido complementada con datos recientes.

A partir de la Declaración Universal de los Derechos Humanos la Asamblea de las Naciones Unidas promulgó en el año 2008 la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas aplicando de manera explícita el estándar de los derechos humanos a los derechos colectivos de los pueblos indígenas. Se afirma en el preámbulo de la Declaración, entre otras cosas, que los pueblos indígenas son iguales a

todos los demás pueblos y que por la tanto, como todos los pueblos, éstos tienen derecho a ser diferentes, a considerarse a sí mismos diferentes y a ser respetados como tales.

La Asamblea General de Naciones Unidas ha señalado la urgencia de respetar y promover los derechos intrínsecos de los pueblos indígenas que derivan de su condición de pueblos originarios con formas de organización, tradiciones espirituales, un acervo propio de conocimientos y patrimonio histórico, lingüístico y territorial.

En ese espíritu y el del Convenio N° 169 de la Organización Internacional de los Derechos Humanos la Nación Wampís se ha auto-constituido como pueblo indígena, definiendo el tipo de titularidad a la que se acoge, constituido sus instituciones propias de gobierno interno lideradas por el *Iiruntramu* y dictando el Estatuto del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampís. Al hacerlo, los miembros de la nación Wampís se reconocen como peruanos y reconocen la soberanía del Perú.

Es la intención de los miembros de la nación Wampís y de su Gobierno Territorial Autónomo buscar el reconocimiento del Estado peruano para construir participativamente un ordenamiento en el país que permita y aliente el ejercicio de la autodeterminación en cumplimiento de los derechos fundamentales enunciados por la Organización de las Naciones Unidas, el Convenio N° 169 de la Organización Internacional del Trabajo, que el Perú ha ratificado, y de la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas en cuya prolongada negociación Perú jugó un papel muy activo. Es el sueño de la nación Wampís llegar a ejercer plenamente su derecho al desarrollo según sus propias necesidades e intereses.

Los Estados, como el peruano, deben ofrecer a los pueblos indígenas, como lo es la nación Wampís, arreglos constructivos para las variadas situaciones en las que se encuentran los indígenas en aras de alcanzar su desarrollo, tanto económico como cultural, en el respeto de su sistema de vida, sus convicciones y aspiraciones como pueblos. Tiene también una responsabilidad la propia Organización de las Naciones Unidas en el seguimiento de la situación de los pueblos indígenas y el desarrollo a los derechos colectivos que disfrutaban como tales, que esperamos siga cumpliendo.

En este texto se presenta un informe antropológico que procura contribuir a la comprensión de la sociedad Wampís y sus aspiraciones. Para ello comienza describiendo a grandes rasgos las características generales de la nación Wampís. Procede luego a presentar la conformación del territorio Wampís y los elementos que corroboran su continuidad histórica. A continuación, se describe la visión Wampís sobre el territorio y su sistema de

vida a partir de su mitología y cosmovisión como pautas organizativas de la concepción territorial. Se concluye con un análisis de las dinámicas sociales y políticas que tienen lugar en el territorio y una referencia a la constitución del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampís y el contenido de su Estatuto promulgado en noviembre del 2015. Estos elementos dialogan con la Fundamentación Jurídica para lograr una mejor comprensión de la realidad y aspiraciones Wampís.

1. APROXIMACIÓN GENERAL A LA NACIÓN WAMPÍS

Los Wampís, también conocidos como Huambisa, están situados en la región de frontera entre Perú y Ecuador, en las cuencas de los ríos Kanús (Santiago) y Kankaim (Morona), en el norte de la Amazonía peruana. A nivel administrativo su territorio se encuentra en la provincia de Condorcanqui de la Región Amazonas y en la provincia de Datém del Marañón, de la Región Loreto. Se estima que la población de la nación Wampís residente en su territorio asciende a aproximadamente a 13,000 habitantes, repartidos en el territorio de 28 comunidades nativas tituladas, con sus respectivos anexos, con un total alrededor de 65 asentamientos.

La lengua Wampís sigue siendo la lengua exclusiva en las relaciones cotidianas, aunque un buen número de personas dominan hoy en día el castellano. El idioma Wampis forma parte de la familia lingüística jívaro, la que incluye también las lenguas Shuar, Achuar y Awajún.

Se desconoce el origen del nombre Wampís o de su versión castellanizada ‘Huambisa’. Es bastante difundida la explicación que atribuye su origen al hecho de que sus vecinos Awajún, asombrados de la facilidad de sus enemigos para escabullirse rápidamente por el bosque y el río decían “escapan como *wampi* (pez sábado macho). Otra versión, escuchada en el río Kankaim, afirma que el etnónimo vendría del árbol *wámpu* (ojé), que abunda en la cordillera de Kampankis, Kampankis (Kampankias Murari), corazón del territorio de este pueblo.

Los Wampís están estrechamente emparentados con sus vecinos septentrionales de la nacionalidad Shuar que habitan en el Ecuador, en las secciones más septentrionales del Kanús (Santiago) y del Kankaim (Morona) y en las zonas de los ríos Upano, Yaupi y Paute, con quienes constituyeron, históricamente, un mismo pueblo. Para los Shuar los Wampís son *Tsumu shuar*, “la gente de abajo” (de “río abajo” o “de las tierras bajas”). El término *shuar*, que el pueblo Shuar de Ecuador emplea como etnónimo de esa nacionalidad es utilizado tanto por los Shuar y Wampís, como por sus vecinos Achuar con el significado de “gente”. En cambio los Awajún dicen *shiwag* con un sentido equivalente. Una parte de la población Wampís prefiere el etnónimo Shuar al de Wampís, cuyo origen ignora.

Shuar y Wampís hacen parte de un mismo conjunto social histórico lo que se refleja en el hecho de que en el pasado Shuar y Wampís practicaban guerras inter-tribales con *tsantsa*

contra los pueblos vecinos, pero no entre ellos. La guerra inter-tribal con *tsantsa*, el ritual de cortar y reducir las cabezas de los enemigos, fue en el pasado el principal criterio de adscripción/exclusión étnica entre los jívaro.

Los procesos históricos que han involucrado a las actuales repúblicas de Perú y Ecuador, de los que Wampís y Shuar son pueblos originarios, han marcado un derrotero que distanció a ambos pueblos por el trazado de una línea fronteriza y por su consecuente inserción en los respectivos ordenamientos jurídico-administrativos, derivando en la conformación actual de la nación Wampís, peruana, y la nacionalidad Shuar, ecuatoriana. Tras la penosa participación de ambos en los enfrentamientos de 1995 y gracias a las condiciones logradas por los Acuerdos de Paz de 1998, que han reabierto las fronteras, las familias de estos pueblos han podido volver a establecer relaciones sociales y económicas.

Como la mayoría de los pueblos indígenas de la alta Amazonía, los Wampís tienen una economía de subsistencia basada principalmente en la caza, la horticultura, la pesca y la recolección. La caza es una tarea masculina y se realiza con escopeta, lanza, cerbatana y machete, y con el auxilio de perros mitayeros, y se practica durante todo el año. Las presas más comunes son diferentes especies de aves, roedores, venados, monos y cerdos salvajes. Si bien en todo el territorio Wampís es posible encontrar estos animales de caza, la mayor abundancia de fauna se registra sobre todo en los cerros de las cordilleras Kampankis y Tuntanain, territorios que por esta razón y otras son preservados por los comuneros como zonas de reserva.

La pesca es una actividad practicada por ambos sexos, aunque ciertas técnicas como el arpón son exclusivamente de dominio masculino. Habitualmente, se utiliza para la pesca hilo nylon con anzuelo, tramperas o *tarrafas*. A veces se pesca en las quebradas empleando las plantas cuyo jugo tiene efectos narcóticos, como la huaca y, con menos frecuencia (actualmente), el barbasco.

La horticultura es una actividad prevalentemente femenina, y se realiza con la típica técnica rotatoria amazónica “rozo y quema”. La apertura de una chacra, es decir el desbosque de una tierra de cultivo, es una tarea colectiva de varones, pero sucesivamente son las mujeres las que se encargan de la siembra y del cuidado de las plantas, tarea de la que ellas derivan orgullo y prestigio.

Entre las plantas alimenticias cultivadas en las chacras Wampís las más comunes son la yuca, el plátano, el maíz, el frejol, la cocona y el maní, pero se cultivan varios cultivares de algunas de estas especies, y una variedad de otros tubérculos locales. La yuca, aquí como

en la mayoría de las sociedades amazónicas peruanas, tiene un lugar privilegiado en la dieta cotidiana y es el ingrediente fundamental del masato (*nijamanch*), bebida fermentada preparada por las mujeres que tiene un rol central en la vida social de los Wampís. Asimismo, las dueñas de las chacras cultivan numerosas plantas medicinales y enteógenas, que son custodiadas celosamente en lugares escondidos. Conforme el rendimiento de la tierra disminuye (con lapsos que pueden variar de los 2 a los 8 años según el tipo de suelo y el cultivo introducido), la chacra es dejada remontar y ya no se introduce cultivos de ciclo corto. En los terrenos que se convierten en purmas o reservas crecen, entre la vegetación secundaria, árboles frutales y palmas sembradas que la familia continúa aprovechando. La familia selecciona entonces un nuevo terreno para la siembra y cultivo. Al cabo del tiempo las reservas dejadas descansar pueden volver a ser desboscadas y sembradas.

La recolección de plantas, invertebrados y moluscos sirve para complementar la dieta Wampís y proporciona los recursos para satisfacer casi todas sus exigencias materiales. Así, las casas son construidas con postes y horcones de varias especies maderables seleccionadas, que por lo general se encuentran en los cerros. El armazón de los techos es recubierto con las hojas de las palmeras palmiche y yarina tejidas, y eventualmente con planchas de calamina o zinc. Maderas y lianas se utilizan también para construir canoas, lanzas, cerbatanas, instrumentos musicales, adornos y diversos utensilios. Numerosas plantas del bosque y sus frutos son comestibles o son utilizadas con fines medicinales. Asimismo se comen algunas especies de larvas e insectos, reptiles y otros anfibios, carne y huevos de tortugas y crustáceos. Muchos otros recursos son recolectados con fines medicinales.

Si el patrón de asentamiento disperso antaño generalizado, donde cada casa es construida a una cierta distancia de las casa vecinas, sigue presente en algunas zonas, la mayor parte de la población vive hoy en núcleos más o menos concentrados alrededor de una escuela y un edificio comunal. Cada casa aloja una sola familia, que incorpora por uxrilocalidad postmarital a los yernos durante los primeros años de matrimonio. Tanto si el asentamiento es disperso, semi-concentrado o concentrado, cada una de las casas forma parte de una red inter-doméstica, o grupo local como les llamamos en este texto, que asocia a unas veinte residencias en promedio, distribuidas sobre un espacio relativamente circunscrito, vinculadas entre sí por lazos de parentesco consanguíneo cercano o vínculos de alianza. Estos últimos pueden ir desde los producidos por un matrimonio dravidiano, entre primos cruzados bilaterales, a las alianzas redobladas y múltiples de dos grupos de hermanos

clasificatorios como uno de los medios de constituir lazos de solidaridad más allá de la consanguinidad. Estos grupos locales, son dirigidos por un jefe cuyo poder está sin embargo limitado a los asuntos colectivos y las relaciones del grupo local con el exterior.

Varias decenas de este tipo de grupos existen actualmente, agrupando una media de 100 a 150 personas cada uno. Es difícil establecer de manera definitiva el número de estos grupos ya que su cantidad, composición y localización cambia permanentemente. En algunos casos el grupo local, tal y como lo definimos, coincide con una sola comunidad, pero más frecuentemente las comunidades reúnen al menos dos o tres de estos grupos, que se agruparon para crear una escuela y reclamar la titulación de su territorio, y que a su vez se extienden a otras comunidades. Todo esto, más los procesos de fisión por diferendos, y fusión por alianzas matrimoniales, que no cesan de producirse, supone la existencia un espacio social muy dinámico, cuya descripción no es reductible a modelos simples.

Tensiones considerables, que pueden convertirse en abierta hostilidad, pueden regir temporalmente la relación entre grupos locales. El chamanismo, practicado actualmente como sistema terapéutico y de regulación social, es asimismo regido por esta lógica de oposición entre grupos. Sin embargo, la tensión entre grupos locales se convierte a menudo en solidaridad frente a problemas que atañen a un conjunto de grupos locales. Estas confederaciones de grupos, con sus formas de liderazgo consecuentes, pueden abarcar toda la cuenca hidrográfica o, en ocasiones extraordinarias como las protestas de los años 2008 y 2009, pueden reunir a toda la población de la nación Wampís.

Como los demás grupos jívaro, los Wampís fueron muy conocidos en la historia por su reputación de “indios bravos”, en contraposición a los “indios mansos” de las reducciones misioneras. En efecto, desde los primeros intentos de conquista colonial en la segunda mitad del siglo XVI, hasta la actualidad, la historia de este pueblo ha estado marcada por sucesivos levantamientos en respuesta a los intentos de ocupación, enajenación y colonización de su territorio por parte de los *apach* (“blancos” y “mestizos”). A lo largo de estos siglos, en las relaciones entre Wampís y *apach* se han alternado periodos de negociación e intercambio y periodos de grandes turbulencias, donde se sucedían ataques y rebeliones indígenas ante los abusos cometidos en su propio territorio por los colonizadores, según el periodo por: conquistadores, misioneros, caucheros, militares, empresas multinacionales, etc. Como resultado de esta conflictividad permanente y de sus propias formas de manejo territorial, los Wampís mantienen todavía bajo su control, y en buen estado de conservación, gran parte de su antiguo territorio.

A partir de mediados del siglo XX, el arribo del Instituto Lingüístico del Verano (ILV) y la fundación de misiones jesuitas en territorio Wampís tuvieron un impacto profundo sobre la organización socio-política de este pueblo y la ocupación espacial de su territorio. El intenso proceso de escolarización en el territorio Wampís provocó el reasentamiento de una parte de la población en comunidades nucleadas, reuniendo a diferentes grupos locales, principalmente a las orillas de los grandes ríos. Fue sobre la base de estos núcleos de población nacidos en torno a las escuelas que, a mediados de la década de 1970, se titularon las primeras comunidades nativas.

A pesar de los grandes cambios ocurridos en las últimas décadas, los miembros de la nación Wampís siguen manteniendo un fuerte sentido de identidad cultural, lo que es evidente en todos los aspectos de su vida social, desde las formas en que organizan las actividades de subsistencia hasta las peculiares características de sus procesos político-organizativos.

La bibliografía sobre la nación Wampís es muy escasa, ya que la mayoría de los etnógrafos han trabajado entre los jíbaro septentrionales, los Shuar ecuatorianos, o en otros grupos del mismo conjunto lingüístico. El único trabajo publicado que se centra en la nación Wampís es la colección de mitos realizada por García-Rendueles (1999), todavía no completamente publicada. Las abundantes fuentes sobre el pueblo Shuar de Ecuador incluyen, entre las principales, las obras de Karsten (1935), Harner (1978), Mader (1999) y los trabajos realizados por los misioneros salesianos como Pellizzaro (1976, 1978, 1980, 1982).

2. CONFORMACIÓN DEL TERRITORIO WAMPÍS

2.1 Datos territoriales generales y notas sobre la hidrografía de las cuencas de los ríos Kanús y Kankaim

Para la nación Wampís el territorio no es un concepto nuevo desarrollado a la luz de la legislación internacional. Es la base de su existencia como nación y un empeño colectivo en cuya defensa han estado comprometidas las generaciones pasadas y se espera continúen las venideras con el mismo ahínco, valiéndose ahora y en el futuro de los nuevos instrumentos y pactos internacionales asumidos por el Estado peruano.

Los asentamientos Wampís se encuentran en las cuencas hidrográficas de los ríos Kanús (Santiago) y Kankaim (Morona) hasta la frontera con Ecuador. A nivel administrativo, su territorio, Iña Wampísti Nunke, abarca el segmento más oriental de la provincia de Condorcanqui y el más occidental de la provincia de Datém del Marañón, en las Regiones de Amazonas y Loreto, respectivamente. La frontera nacional separa a los Wampís de los Shuar ecuatorianos, quienes tienen un extenso territorio que incluye las partes altas de los ríos Santiago y Morona. Por la margen izquierda del medio Morona o Kankaim, en el Perú, la nación Wampís limita con los Achuar, a la altura de las quebradas Setuchi y Anaso, y con los Chapra, en las quebradas Pushaga y Sicuanga. Al oeste y al sur el territorio Wampís limita con el de los Awajún de los ríos Cenepa (Senep) y Marañón. En la parte baja del Kanús existen comunidades de población mixta Wampís y Awajún asentadas en el territorio Wampís. Estas están reconocidas por el estatuto del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampís y mantienen a perpetuidad sus derechos territoriales y de autonomía comunal.

En su mayor parte, se trata de una región de selva baja, atravesada por la cordillera de Kampankis, que comunica las cuencas de Kanús y Kankaim, por el cerro de Tuntanain, que separa la cuenca del Kanús de la del Cenepa y por la Cordillera del Cóndor, Winchinkimnain, que separa el territorio Wampís del de los Shuar ecuatorianos.

Si bien existen leves diferencias climáticas locales y anuales, en todo el territorio las lluvias son abundantes y distribuidas a lo largo del año, con un promedio de 3,000 mm anuales. Se

puede distinguir una estación de máximas precipitaciones y crecientes de los ríos y quebradas, durante el periodo enero-junio, y otra relativamente seca entre julio y diciembre. Las temperaturas medias oscilan entre los 25.5-26.5° y la humedad relativa fluctúa entre 84 y 88% (Pulgar Vidal 1989; Guallart 1997, Dosantos 2005).

La fauna y la vegetación son típicamente amazónicas, y encontramos una riquísima biodiversidad sobre todo en las regiones de Kampankias y Tuntanain, que son preservados como reservas por los Wampís y Awajún. La cordillera Kampankis, como se repetirá varias veces en el presente informe, tiene una importancia central para los Wampís, desde diferentes puntos de vista (ecológico, económico, histórico, espiritual). Por esta razón, para los Wampís resulta fundamental preservar sus derechos sobre este componente de su territorio ancestral. Sobre los valores históricos, culturales y ambientales de la Cordillera de Kampankias se han escrito dos reportes, uno elaborado para AIDESEP (2005) y otro por el Field Museum de Chicago (2012).

En las partes bajas del territorio Wampís abundan cochas y aguajales. Las cochas son lagunas, ricas en peces, que se forman a partir de porciones de meandros del río que han quedado aislados, o son cuerpos de agua de origen tectónico, conformadas por depresiones del terreno. Los aguajales o tahuampas, son áreas pantanosas, permanentemente inundadas, donde crece la palmera aguaje (*Mauritia flexuosa*) y existen también recursos de pesca. Entre los terrenos que no son inundables se distingue las restingas y alturas. Al interior, en el interfluvio, existen distintos tipos de suelos y ecotipos donde ocasionalmente las especies vegetales, normalmente extremadamente dispersas, se encuentran en “manchales”.

En los periodos de lluvia, cuando desbordan los ríos, la fauna se concentra en las restingas, facilitando el trabajo de los cazadores. Asimismo, los animales acuden regularmente a las colpas, rocas y pequeños estanques de agua, donde las aves y los mamíferos comen un tipo de arcilla rica en sodio y otros minerales para disminuir los efectos de las toxinas que contienen las semillas y los frutos no maduros. En general, la zona del Kankaim es más rica en fauna, por sus características físicas y su menor población, que el valle del Kanús, más estrecho y poblado.

En los territorios de mayor altitud, como los cerros de Kampankis (Kampankias Murari), Tuntanain y en Winchinkimnain (Cordillera del Cóndor) nacen numerosas quebradas, riachuelos que alimentan los cursos de agua más grandes. Ya que anteriormente los Wampís vivían en las partes media y alta de los ríos, en grupos dispersos, todavía es posible reconocer sus antiguas purmas crecidas en antiguas chacras. En estas zonas altas

encontramos también las famosas cuevas del *tayu* donde anidan los guácharos nocturnos (*Steatornis caripensis*) que son comidos una vez al año por las familias Wampís en grandes fiestas. Allí se encuentran además numerosas “cascadas de visión” (como se explicará en el cap. 3) y varias minas de sal terrestre que son de consumo local y empleadas para el intercambio. Minas de sal de este tipo se encuentran por ejemplo en las cabeceras de las quebradas Kusuim y Saasa Entsa en la ladera oriental de Kampankis, y en la comunidad de Candungos del Kanús. Asimismo, el río Kanús y particularmente sus afluentes Kantunkus y Ayampis (Kankás o Cangasa en castellano), son históricamente conocidos por arrastrar oro fluvial. Desde la década de 1940 se ha explorado potenciales yacimientos de petróleo tanto en el Kanús como en Kankaim.

En total existen unos 70 asentamientos Wampís, repartidos en los territorios de 28 Comunidades Nativas tituladas, 14 en el Kanús y 9 en el Kankaim y sus respectivos anexos. Estos asentamientos o núcleos de viviendas han surgido por lo general alrededor del establecimiento de una escuela primaria. Solo en 13 de éstos se encuentran a su vez hoy en día escuelas secundarias.

Consistiendo normalmente de botiquines comunales auto administrados o de pequeños establecimientos de salud, las facilidades sanitarias son insuficientes y están mal equipadas y abastecidas, cuando no son totalmente inexistentes. La misma condición de marginación social y económica se puede notar en la ausencia de servicios básicos como electricidad, agua potable, desagüe, telefonía a internet en la casi totalidad de las comunidades. Solamente en la última década, y no en todas las comunidades, se han instalado paneles solares y teléfonos públicos. Los equipos de radiofonía adquiridos por las comunidades o donados por proyectos, presentes en casi todas las comunidades, constituyen el principal medio de comunicación, si bien en algunas comunidades existe señal de telefonía celular.

A continuación, proporcionamos brevemente algunas informaciones generales sobre las dos cuencas que hacen parte del territorio Wampís. A pesar de la interconexión que existe entre ambas cuencas, tanto a nivel ecológico como a nivel social, cada cuenca hidrográfica tiene ciertas dinámicas propias, que nos parece importante reflejar también en nuestra descripción:

- El Santiago es denominado por los Wampís, así como por los Awajún, con el nombre *Kanús*. En los textos coloniales encontramos también el nombre de río *Parossa*, cuyos orígenes desconocemos. Es un río muy ancho, con un caudal aproximado de 1,238 metros cúbicos. Nace en Ecuador, al juntarse el río Zamora y

el Namangosa. Entra en el territorio peruano a partir de la confluencia del río Yaupi y desemboca en la margen izquierda del Marañón, aguas arriba del pongo de Manseriche. Un 70% de su curso se encuentra en el Perú (Guallart 1997, Dosantos 2005). En las partes bajas del río Santiago, justo debajo de la quebrada Yutupis, encontramos una comunidades con una población mixta Wampís-Awajún. Al parecer, familias Awajún se instalaron en la cuenca del Santiago a mediados del siglo XX como resultado de la paz establecida entre estos dos pueblos luego del último gran conflicto todavía recordado. Además, existen dos asentamientos rurales, uno en la parte baja, Ciudad Democracia, y otro en la parte media, La Poza, que es el principal centro de operaciones de los grupos de transportistas-acopiadores que se dedican al de madera y productos agrícolas como el cacao. También podemos encontrar tres guarniciones militares, Candungos y Ampama, en la parte alta, y Teniente Pinglo, en la desembocadura del Kanús sobre el Marañón, y un gran número de Puestos de Vigilancia en la línea de frontera internacional, de los cuales, el más conocido es el de Cahuide.

A nivel administrativo pertenece al distrito de Santiago, cuya capital es el centro poblado de Puerto Galilea, y a la provincia de Condorcanqui (Amazonas), cuya capital es Santa María de Nieva. Desde Bagua es posible llegar a Nieva por carretera y de allí viajar por movilidad fluvial hacia el Santiago. Desde la desembocadura en el Marañón hasta la localidad de Galilea no existen problemas para la navegación, en cambio desde el anexo Ampam hasta el puesto Cahuide (en la frontera con Ecuador) se presentan dificultades por la presencia de cachuelas, así como por la abundancia de palizadas que arrastra el río durante los meses de verano. Los principales afluentes del Santiago son las quebradas Unan, Kukuás, (Cucuasa), Kantungus (Candungos), Ayampis (Cangasa), Chapis (Chapisa), Wampís, Chinkanas, Katirpis, (Caterpisa), Yutupis y Putushim.

- El río Morona, denominado Kankaim, nace en la vertiente oriental de los Andes ecuatorianos, en la unión de este río y el Kshuim (ambas toponimias son de clara filiación jívaro). La longitud del Kankaim o Morona en Ecuador se estima en 216 km. Ingresa al Perú a la altura de Vargas Guerra, ubicada en su margen izquierda. La mayor parte de la cuenca se encuentra en territorio peruano, recorriendo una longitud aproximada de 450 km. Su caudal medio estimado en Perú es de 473,87 m³/s y en Ecuador de 192,57 m³/s (Dosantos 2005). El territorio Wampís abarca la margen derecha del Kankaim, entre la frontera con Ecuador y la quebrada

Mayuriaga. Al sur existen varios asentamientos ribereños, entre ellos la capital del distrito, Puerto Alegría.

A nivel administrativo pertenece al distrito de Morona, en la provincia Datém del Marañón, cuya capital es San Lorenzo, en el departamento de Loreto. Desde Iquitos se puede acceder a la región por vía fluvial, en lancha hasta San Lorenzo (4 días de viaje). Ahí hay que alquilar una movilidad particular para la navegación por el Morona. También se puede acceder por vía terrestre desde Bagua hasta Saramiriza (vía Santa María de Nieva) y de ahí navegar río abajo por el Marañón y entrar en el río Morona. Generalmente el Morona es navegable todo el año. Los afluentes derechos del Morona que pertenecen al territorio Wampís son: Shaimé (*shaim* – nombre de ave), Shakai (toponimia asociada a un líder local), Shapaja (es el nombre loreto de un tipo de palmera denominada *kuyuwa* en idioma Wampís), Yutuints (*yutui*, bagre), Kusuim (*kusu*, turbio), Tintiuki (nombre de palmera utilizada para hacer virotes), Uun Kusuim (gran río turbio) y sus cabeceras, Saasa entsa (quebrada cuyo nombre alude al ave conocida en Loreto como shansho), Manchu entsa (quebrada de los zancudos), Meent entsa (quebrada de la lupuna), Uchi Kusuim (pequeño río turbio), Kusea (sabalillo), Tunim, Saasa entsa (shansho), Muchigkis (quebrada pedregosa), Wachiyacu grande (de *wachi*, isana, flor de la caña brava), Wachiyacu chico, Mayuriaga (de *mayu*, barbasco). Por la margen izquierda del Morona, los ríos y quebradas ocupados por los Wampís son: Nayantsa (río extenso), Wampukush entsa (*wampu*, ojé), Huituyacu y Chiwa (*chiwa*, ave trompetero).

2.2 Constatación histórica de la configuración, preexistencia y continuidad del territorio Wampís

La vinculación de los Wampís con su territorio actual se remonta con certeza a los tiempos prehispánicos, lo que queda plasmado en las primeras crónicas coloniales españolas, del siglo XVI. Sin embargo, es importante señalar las complicaciones a la hora de llevar a cabo una reconstrucción histórica de las dinámicas territoriales de este pueblo debido a cierta ausencia y fragmentación de los datos arqueológicos de la zona¹, así como debido a la propia naturaleza de las fuentes coloniales que reflejan necesariamente el punto de vista parcial y limitado de los invasores españoles. Es por ello también que encontramos grandes vacíos de información, particularmente sobre el territorio Wampís del Morona, poco explorado hasta el siglo XIX.

Por otro lado, existe bastante imprecisión en cuanto a los elementos que permiten identificar las configuraciones culturales específicas de los grupos jívaro. En los documentos antiguos nos encontramos con una enorme proliferación y confusión en los etnónimos atribuidos por los cronistas españoles a los pueblos indígenas de la región. Lo mismo ocurre con los topónimos. Esta proliferación imprecisa se puede atribuir también a las características propias de las sociedades jívaro, sus patrones de asentamiento disperso, su atomización y acefalía sociopolítica, y la homogeneidad cultural entre los diferentes grupos, a lo que habría que sumar los traslados forzosos de una región a otra que, durante la Colonia, afectaron a varios grupos de población indígena. Debe subrayarse el hecho de que, aunque los observadores coloniales trataron de registrar ciertas diferencias tanto dialectales

¹ Desconocemos la antigüedad de los numerosos hallazgos de cabezas de lanza y hachas de piedra, hachas de metal, vasijas de cerámica, esculturas de piedra y anzuelos de cobre, encontrados en el territorio Shuar-Wampís, y no se tiene elementos para determinar si estos restos pertenecían a la tradición jívaro o llegaron en el marco de grandes redes de intercambio y comercio. Los pocos datos que tenemos provienen de las investigaciones arqueológicas realizadas en sitios ubicados más al norte del actual territorio Wampís, en el valle del Upano y en las partes altas de las cuencas de los ríos Santiago, Morona y Pastaza (en territorio ecuatoriano), que demostraron la existencia de poblaciones alfareras y hortícolas, probablemente orientadas hacia el cultivo de yuca, desde hace al menos 4000 años. Asimismo, estas excavaciones comprobaron que tales poblaciones selváticas interactuaron con tradiciones culturales distintas, particularmente con los señoríos andinos del nudo de Azuay-Cañar, participando en circuitos de objetos que conectaban la costa del Pacífico con los Andes y el piedemonte amazónico (Taylor 1988). Muy recientemente, arqueólogos ecuatorianos han confirmado la existencia de más sitios antiguos en el alto Upano, excavados o detectados con tecnología LIDAR, que reflejan una ocupación densa muy antigua. Ver Ugalde 2011.

como en su cultura material, los españoles del siglo XVI no entendieron mayormente las dinámicas identitarias que distinguen entre sí a los pueblos jívaro conocidos hoy en día como Achuar, Awajún, Shuar y Wampís, ni su modelo de organización política.

No se cuenta con un texto exhaustivo sobre la historia del pueblo Wampís. Incluso, en razón de la complejidad de las dinámicas identitarias fronterizas, en los trabajos más generales sobre los pueblos jívaro encontramos cierta ambigüedad a la hora de establecer si se trata de un grupo con una identidad colectiva diferenciada o si, en cambio, constituyeron el sector meridional del pueblo Shuar, actualmente asentado en las partes más septentrionales de Morona y Santiago y en los ríos Upano, Yaupi y Paute en Ecuador. Esta ambigüedad proviene en gran parte del hecho ya mencionado de que los Wampís son denominados por sus vecinos septentrionales como “la gente de abajo” (Tsumu Shuar, de “río abajo” o “de las tierras bajas”, siendo *shuar* una denominación colectiva cuyo significado es “gente”. Ya que a lo largo del tiempo los Wampís han mantenido relaciones estrechas con sus vecinos del norte, al tratar de reconstruir la historia territorial de los Wampís no podemos ignorar aquella de los Shuar ecuatorianos.

A pesar de estas dificultades, está ampliamente documentada la ocupación continuada de la amazonia occidental, al norte del Perú y sur de Ecuador, por grupos de habla y cultura jívaro. Destacados investigadores, como Taylor (1988, 1994) y Descola (Taylor y Descola 1981), analizando y sistematizando las fuentes coloniales, han demostrado las semejanzas lingüísticas y culturales entre los pueblos que vivían en esas tierras hace casi 500 años y sus actuales habitantes. Además, grupos de filiación lingüística jívaro habrían ocupado en el pasado extensas áreas en zonas serranas de los actuales territorios peruano y ecuatoriano, llegando hasta Ayabaca y Huancabamba, en Piura y las cercanías de Loja en Ecuador (Hocquengheim 1989; 1998; Espinoza Soriano 2006; Taylor y Descola 1981; Taylor 1994). Resumiendo los resultados de tales investigaciones sobre las primeras fuentes españolas, tendríamos el siguiente cuadro de las poblaciones de filiación lingüística jívaro del siglo XVI, según los ecotipos ocupados por ellas:

- Los Jívaro de la Sierra (Muraña Shuar), que serían aquellos que vivían a más de 2.000 m.s.n.m. Entre ellos encontramos los Paltas andinos, o Xiroa, localizados en el corredor interandino y sus valles occidentales, desde la estribación de Sabanilla hasta el río Jubones, entre 1.500 y 2.000 metros de altura, y los Malacatos, situados en la falda y parte alta del Nudo de Sabanilla.

1989) habitaban el macizo que separa el río Chirinos y el Marañón, y el valle de Cumbinama (valle del Vergel); los Xibaros del Paute, que en el siglo XVIII se asentaron en el valle del Upano, (con los del Pallique, un poco más al norte de estos últimos), y los Chirinos, que serían con los que se encontró Juan de Salinas en los piedemontes meridionales de la Cordillera del Cóndor y que ocupaban la zona situada entre las cabeceras y el curso superior del río Numpatkaim y la porción del Marañón aguas arriba de la desembocadura del Chinchipe.

- Y por último, vendrían los Jívaro de las tierras bajas, quienes oscilan entre la “montaña llana” (600-1.200 m.s.n.m) como los proto-Achuar del Chapicos; la selva alta (600-300 m.s.n.m), donde se localizaban los Giuarra habitantes del curso medio y bajo del Santiago, y los Coraguana, que ocupaban el valle del Numpatkaim, y/o el del Cenepa - siendo estos dos grupos de indudable filiación jívara, como muestra la relación de Aldrete (Jiménez de la Espada M. 1881-1897) en la que los topónimos mencionados son casi todos jívaro; y la selva baja donde encontramos a los Nieva-Cungarapas, quienes ocupaban el valle del río Nieva. Finalmente, hay que mencionar a los Mainas -de filiación lingüística candoa pero estrechamente relacionados con los Jívaro- quienes según Diego Vaca de Vega (en Jiménez de la Espada M. 1881-1897) ocupaban en 1616, las riberas del Marañón al este del pongo Manseriche, la desembocadura del Morona, y el curso inferior del Pastaza, así como la zona situada entre el río Potro y el Apaga, al sur del Marañón.

De la relaciones de Juan Salinas de Loyola y del informe de Aldrete sabemos que en el siglo XVI los habitantes del curso medio del río Santiago, en el territorio Wampís actual, eran denominados Giuarra. Estos autores nos los describen como una población ribereña, que se desplazaba en grandes canoas, que utilizaban fuentes salinas y tenían una horticultura muy desarrollada, con algodón, maíz y el aprovechamiento de una gran cantidad de frutos y raíces. Respecto de su organización socio-política, Aldrete informaba que eran “de behetría aunque sujeto cada parcialidad a su cacique, con el cual se solían juntar para hacer la guerra... y cortar cabezas de los que eran sus enemigos” (en Jiménez de la Espada 1881-1897, 3: 148), elementos que volveremos a encontrar en cada descripción de los pueblos jívaro hasta inicios del siglo XX.

Mapa 2. Territorios jívaro de la era misional³



La denominación *Giuarra* es una obvia transcripción de la palabra *shuar*, cuyo significado –como ya se ha señalado y lo hicieron notar Taylor y Descola (1981; Taylor 1988, 1994)- es “gente” en casi todos los idiomas jívaro contemporáneos. Ahora bien, hay que subrayar que el propio término *Jívaro* o *Jíbaro*, que aparece por primera vez en la crónica de Benavente de 1549 como *Xibaro*, en referencia a las poblaciones del Upano y del Paute, sería una castellanización de *shuar*. En las crónicas posteriores, a partir del siglo XVII, ya no se encuentra el nombre *Guiarra* para referirse a los pobladores oriundos del Santiago, el que fue definitivamente suplantado por *Xibaro*.

El corpus mitológico Wampís está poblado de referencias culturales y topónimos que hoy corresponden a territorio Shuar del Ecuador, pero no por ello se puede desatenderse al hecho de que varios relatos de gran antigüedad hacen referencia a las actuales cuencas peruanas del Kanús y Kankaim y sobre todo a la región de Kampankias. Puede suponerse que en algún momento un sector de gente Shuar empezó a desplazarse cada vez más hacia

³ Velasco, J. 1879.

el sur. Este proceso debió continuar más tarde, a partir de la era colonial, facilitado por los procesos de despoblación de las cuencas bajas de los afluentes del Marañón, producto de la imposición de trabajos forzados, los traslados y epidemias que asolaron a los pueblos más ribereños.

Si bien se tiene una relativa abundancia de fuentes sobre el Kanús o Santiago, a partir de la expedición de Juan Salinas de Loyola (1557) y la fundación de Santiago de las Montañas (1558), en cambio hay poca información sobre el Morona, y menos sobre la zona interfluvial comprendida entre el medio Santiago y el medio Morona, área de ocupación tradicional Wampís. Hasta la creación de las misiones en Maynas en el siglo XVII, parece que los españoles no se aventuraron más allá del bajo Morona, entonces territorio de los indios Mainas, pueblo muy guerrero y de idioma muy diferente de los jívaro, considerados de filiación candoa por la mayoría de los etno-historiadores. Incluso durante la época de las misiones jesuitas de Maynas no encontramos ninguna nota de expediciones hasta muy poco antes del destierro de los misioneros, cuando el Padre Camacho recorrió el Morona (1767), el Pastaza y el Huasaga “en busca de jíbaros de los que quería hacerse amigo y así poderles evangelizar” (Guallart 1990: 112). Asimismo, de acuerdo al jesuita José Jouanen (citado en Taylor 1988), en esa época los Jívaro vivían en las márgenes del Morona y Santiago, algunos en el Huasaga (aguas arriba de Muratos), y otros entre el Morona y el Pastaza.

Respecto al nombre Huambisa, desconocemos su origen pero guarda indudablemente relación con Wampís. Si bien algunos se han visto tentados de establecer una asociación entre Huambisa y el etnónimo Huamboya, grupo que al parecer ocupó la zona de Macas y que participó en el gran levantamiento que destruyó Logroño en 1599 (Velasco 1841-44), en virtud de su semejanza morfológica, todas las fuentes nos indican que los segundos eran muy distintos culturalmente y lingüísticamente de los grupos jívaro, y eran muy probablemente de filiación puruhá (Taylor 1988).

El etnónimo Huambisa aparece por primera vez en la historiografía peruana hacia mitad del siglo XIX, cuando las autoridades locales informan al gobierno de una serie de ataques a los centros poblados del Marañón (Borja, San Antonio, Barranca y Santa Teresa) llevados a cabo por los Huambisa, a veces en coalición con los Aguaruna (Guallart 1990, Espinoza 2006). A partir del siglo XIX, el término Huambisa es utilizado con mayor frecuencia por los funcionarios del gobierno, misioneros, exploradores y estudiosos que conocieron la región de Santiago-Morona, quienes también hacen referencia a las continuas guerras entre este pueblo y los Aguaruna del Cenepa y del Marañón.

Pese a esta utilización relativamente reciente del etnónimo Huambisa no cabe duda que se trata de los descendientes de los Guiarra y Xibaro que los españoles encontraron en el Santiago y el Morona en los siglos XVI y XVII, con lo cual queda totalmente demostrada la continuidad de la ocupación territorial de los Wampís a lo largo de los últimos 500 años.

La tradición oral Wampís acerca del origen común de los pueblos jíbaro recoge varias versiones que explican metafóricamente su diferenciación lingüística y territorial. En una de las versiones se dice que hace mucho tiempo hubo un diluvio que inundó hasta la cumbre de un cerro, donde se encontraban tres hermanos. Ellos se embarcaron en compañía de sus mujeres en una balsa y el diluvio los hizo bajar hacia el río Amazonas. Cuando el diluvio cesó se quedaron en un lugar y se pusieron a construir cada uno su canoa para poder surcar río arriba el Amazonas con la finalidad de regresar a su lugar de residencia original. Después de tanto viajar se cansaron y decidieron ir por lo que parecían ser los brazos del río que formaban unas islas. Así tomaron tres direcciones diferentes: un hermano se fue por una isla, otro hermano se fue por donde había cantidad de especie de ojé (*wampu*) y el otro hermano se fue por una zona de aguajales (*achu tepaku*). Ellos tres se fueron con el propósito de encontrarse para luego tomar el masato y comer juntos, pero nunca se volvieron a encontrar. De esta forma es que se originan los pueblos que hoy conforman el conjunto jívaro: Awajún, Wampís (de *Wampu* - ojé), y Achuar (*Achu*- aguaje).

En otra versión, el héroe cultural Etsa, el Sol, convocó a una concentración entre los hombres de la tierra, al lado de un río inmenso, y seleccionó a tres personas que debían imitar a las siguientes aves: *kawau*, *awarmas* y *kutuir* (loro grande, loro frente amarilla y loro frente roja, respectivamente). Les dio explicaciones claras y luego dijo: “correrán e imitarán el canto de estas aves y embarcarán en la balsa o en la canoa, luego cruzarán al otro lado del río”. Quien iba a transformarse en Awajún era el que debía imitar al loro *awarmas*, y se embarcó pero no cruzó el río. Quien iba a transformarse en Wampís, debía imitar el canto de *kawau*, y tampoco cruzó el río. Quien iba a transformarse en *apach* (“blanco” o “mestizo”) imitó el canto de *kutuir* y haciendo uso de la canoa cruzó el río. Etsa, encargado de la transformación de los seres humanos, los conjuró y los envió río abajo para que se encontraran en alta mar, pero como había muchas islas se confundieron. Así, los que iban a ser Wampís llegaron a los ríos *Kanús* (Santiago) y *Kankaim* (Morona), los que iban a ser Awajún al río *Majanú* (Marañón). Finalmente los que iban a ser *apach* llegaron a un río inmenso, y nunca se reencontraron. De esta forma, se explica cómo se

originaron estos pueblos: según el relato los Wampís hablan como *kawau*, los Awajún como *awarmas* y los blancos como *kutuir*⁴.

En estas narraciones orales emerge la vinculación histórica de los Wampís con los Awajún, y los Achuar, pueblos que, a pesar de tener un origen común, en algún momento empezaron a diferenciarse lingüísticamente y en términos socio-políticos. Es interesante notar que en ninguna de las versiones que hemos encontrado entre los Wampís peruanos se hace mención a los Shuar ecuatorianos. Esto demostraría, por un lado, las mayores relaciones que tienen actualmente los jívaro peruanos entre ellos y, por el otro, podría significar que los Wampís no se percibían culturalmente como pueblo diferente de los Shuar.

Varias son las tradiciones históricas referidas a los antepasados de los Wampís. En el río Kanús la tradición remite a los *Weat* y de los *Iniatyak*, pobladores primigenios a quienes se atribuye la fabricación de las numerosas tinajas de piedra que se encuentran en el territorio Wampís. Diversos relatos confirman la muy antigua ocupación Wampís en las cuencas del Kanús y Kankaim.

Por su parte, en la tradición histórica Wampís se hace referencia a los Wampukus, quienes que según Guallart (1990) serían una población histórica de la zona de Jaén y San Ignacio. De acuerdo con Guallart (1990) y Reagan (2011) los Iwa, caracterizados como caníbales, podrían ser grupos de guerreros Mochica de la costa norte peruana que llegaron a la región selvática y se enfrentaron con las sociedades jíbaro. Los *Tijai Shuar* y los *Anta Shuar*, gente que los Wampís reconocen también como antiguos pobladores, viven todavía en las zonas internas del bosque, especialmente en los cerros de Kampankias y Tuntanain.

Ya sean etnónimos y/o topónimos endógenos o exógenos, ya sea que la información provenga de la historiografía oficial y colonial, o de la tradición oral Wampís, de las referencias directas o de las de sus enemigos ancestrales, nos encontramos con el hecho de que el territorio actualmente ocupado por este pueblo, la nación Wampís, estaba habitado desde la época prehispánica, por grupos de filiación jíbaro antepasados de la nación Wampís.

A partir de la documentación colonial, podemos decir que existe una filiación directa entre esos grupos históricos y los actuales Wampís: primero, porque las descripciones etnográficas que los españoles dieron de esas gentes a menudo son de una sorprendente actualidad con lo que los etnógrafos modernos han descrito acerca de los Wampís

⁴ Estas versiones figuran en dos tesis presentadas al Instituto Superior Pedagógico Público de Loreto/ FORMABIAP Noningo 2006 y Shimbo 2003, respectivamente.

contemporáneos; y segundo, y más importante, porque los propios Wampís conservan la memoria y la práctica de esta continuidad social y territorial a lo largo del tiempo.

En conclusión, numerosas tradiciones históricas Wampís reconocen fehacientemente que los territorios actualmente ocupados por esta nación lo han estado desde hace milenios: las cuencas del Kanús y Kankaim siempre pertenecieron a la nación Wampís.

2.3 Historia del territorio Wampís hasta nuestros días

Como se ha explicado en la sección anterior, la historia del pueblo Wampís está íntimamente entrelazada con la de los otros pueblos indígenas que conformaban “la gran nación Jívaro”, término que se empleaba en la época colonial. En esta sección se reconstruye brevemente los procesos que han incidido sobre el territorio Wampís desde la época colonial hasta la actualidad, sin perder de vista los contextos regionales y nacionales en los que estaban enmarcados estos procesos.

Las relaciones entre los Wampís y la sociedad no indígena, representada en las diferentes épocas por una gran cantidad de diferentes actores (conquistadores, misioneros, caucheros, funcionarios del gobierno, comerciantes, militares, colonos, madereros, empresarios mineros y petroleros etc.) han estado marcadas por sucesivos intentos de estos últimos por ocupar y colonizar su territorio. Ello ha sido una constante tanto en la época colonial como en la era republicana, con graves secuelas sobre la extensión y el control territorial por parte de este pueblo originario.

Esta ha sido una historia de relaciones de signo fluctuante entre la negociación y periodos de grandes turbulencias, donde se sucedían ataques y rebeliones indígenas ante los abusos cometidos por los colonizadores en su propio territorio. Después de un primer periodo de colaboración e intentos de negociación estallan irremediablemente el conflicto, y las hostilidades indígenas, las cuales buscan poner fin a los abusos y recuperar el control de sus territorios.

Las primeras noticias de fuente europea que tenemos acerca del territorio jívaro se refieren a la época Inca. Según las crónicas del Inca Garcilaso de la Vega (2010 [1539-1616]) y de Cieza de León (1967 [1553]), las tropas de Túpac Yupanqui lograron someter a los Palta andinos, quienes según Taylor eran de evidente filiación lingüística jívaro (Taylor 1994). A su vez, el Inca Huayna Cápac intentó, hacia 1490, conquistar los territorios de los Bracamoro, también jívaro, que vivían en la zona de los ríos Zamora y Chinchipe⁵. Pero según refiere Cieza de León (1967[1553]: 229): “publico es (...) que Guayna Capa entró por la tierra que llamamos Bracamoro y que volvió huyendo de la furia de los hombres que

⁵ Según Reagan (2003: 7) el etnónimo histórico de Bracamoro está asociado al término Pakamura que significa “cerro plano”.

en ellas moran (...)” y “que tantos de los barbaros se juntaron, (...) que el Inca determinó de retirar y lo hizo sin ganar nada en aquella tierra”.

Tales intentos de invasión militar, por tanto, no incidieron directamente sobre la vida de los antepasados de los Wampís, es decir al conjunto Xibaro propiamente dicho que habitaba tierras más bajas y de más difícil acceso, sino sobre sus vecinos. Por otro lado, sabemos que los cacicatos andinos Cañaris, que se extendían desde el valle del Jubones hasta los límites septentrionales del Nudo del Azuay, y que probablemente llegaron a tener una influencia directa hasta el valle del Upano (en el actual territorio ecuatoriano), obtenían plumas ornamentales del piedemonte, así como algodón en las tierras calientes, y sal tanto en la Costa como en la montaña oriental de los Bracamoro del Zamora (Taylor 1988).

En la temprana Relación del dominico Fray Domingo de los Ángeles se afirma que los Cañaris hacían guerra con los indios Xibaros “por les quitar sus mugeres, y con los Zamoranos, sobre y en razón de defender las salinas...” (en Jiménez de la Espada 1881-1897, 2: 270). También en este caso, se trataría de grupos Jívaro que ocupaban un territorio más septentrional del que ocupan ahora los Wampís, y que correspondería aproximadamente al actual territorio Shuar. Los jívaro del medio Santiago y del medio Morona, en la época inmediatamente anterior a la llegada de los españoles, mantuvieron su autonomía política y económica, aunque seguramente participaban en flujos de intercambio de objetos con los pueblos vecinos y en el complejo de guerras y alianzas interétnicas que caracterizaba a estas sociedades.

Los innumerables intentos de conquista de la región jívaro por parte de los españoles desde la segunda mitad del siglo XVI fueron motivados por las leyendas que circulaban acerca de las grandes riquezas, y especialmente de los yacimientos de oro escondidos en el Oriente ecuatorial. El hallazgo de los primeros yacimientos, en la región de Zaruma, hizo crecer la codicia de los invasores y las consecuencias para los habitantes de esta región fueron aberrantes como señala Taylor (1988: 64): “las primeras ordenanzas de minas se remontan aquí a 1537, o sea apenas dos años después de la conquista; desde 1544 miles de indios Cañaris y Paltas son empleados en esta actividad; en 1592, la región de Zaruma está ya totalmente despoblada, el trabajo de la mina había liquidado literalmente a la población local”.

La primera entrada de los conquistadores españoles al territorio de los Xíbaro propiamente dichos, hoy llamado Shuar, se remonta a 1549, cuando Hernando de Benavente, saliendo de Tomebamba (villa española que estaba ubicada aproximadamente donde ahora está Cuenca,

en Ecuador), llegó al valle del Upano y al Zamora, enfrentando con varias emboscadas de indios armados de lanzas y rodela de madera de palma. En 1550, Alonso de Mercadillo repitió la gesta y estableció la ciudad de Zamora de los Alcaldes, hoy Macas.

Algunos años más tarde, en 1557, Juan Salinas de Loyola, atravesó la cuenca del alto Chinchipe, donde fundó Valladolid y Loyola, para luego enfilarse hacia el este, pasando por el valle del Cenepa y fundando la villa de Santiago de las Montañas, sucesivamente, entre el río Yutupis y la desembocadura del Santiago, y donde distribuyó una veintena de encomiendas (Taylor 1988, 1994; Guallart 1990). A su vez, Simón de Carvajal descubrió las minas de oro llamadas Cangasa e Iranbiza en la región del Santiago, en su encomienda de Ayampis, donde se dice que el oro extraído era de 23 quilates. Estas minas, que hacían cobrar importancia a las encomiendas de indios, se sumaban a las de Zamora, Valladolid, San Francisco y Nambija de las que se extraía no menos de 580 kilos de oro al año (Barclay 2008).

Esta primera fase de expediciones de conquista en el Oriente resultó en una nueva –aunque efímera– organización administrativa del espacio selvático, con la implementación, entre 1541 y 1560, de doce centros poblados que fueron denominados “ciudades”, que se convirtieron en los núcleos de una economía esclavista, atrayendo flujos de poblaciones andinas deportadas o que huían de las encomiendas en la Sierra, además de soldados de fortuna, bandidos y todo tipo de aventureros. En base a estas conquistas la Corona española estableció las Gobernaciones de Bracamoros, Yahuarzongos y Macas (Xíbaros) encargadas a sus respectivas autoridades, aunque los linderos entre estas jurisdicciones no estaban claros. Luego se anexó Macas, al norte en la región del río Upano, a la Gobernación de Quixos y sucesivamente se consolidó Yahuarzongos y Bracamoros en una sola Gobernación. En 1571 en la Gobernación de Bracamoros había 71 encomiendas de indios con un total de 22,270 indios encomendados. De estas encomiendas 19 se encontraban en Santiago de las Montañas, con 10,159 encomendados (5,769 varones). Las ciudades de Santiago y Santa María de Nieva (en la confluencia del Marañón con el Nieva) comerciaban y remitían los tributos a través de Jaén (Taylor 1988; Barclay 2008).

Para los antepasados de los Wampís se trató del inicio de un modelo de ocupación extractivista basado en la explotación intensiva de mano de obra en las minas y en los placeres fluviales. Los “descubrimientos” y fundaciones de los soldados durante toda la segunda mitad del siglo XVI venían aparejados del derecho de nombrar autoridades y de usufructuar encomiendas de indios. De este modo, una gran parte de la población nativa que vivía en esas regiones, fundamentalmente aquella que vivía en las zonas ribereñas,

quedó sujeta al trabajo forzado en las minas, lo que generó abusos y maltratos acompañados de epidemias de viruela y sarampión que provocaron el despoblamiento de la región.

Uno de los efectos de las múltiples agresiones sobre la territorialidad y la vida de los pueblos indígenas en el territorio jívaro, según Taylor (1988), consistió en un repliegue rápido y masivo de la población hacia el hinterland interfluvial, de difícil acceso, y una dispersión mayor de los grupos locales, facilitado en ciertos casos, por la desaparición de etnias y grupos locales enteros a mano de los españoles, y su refundición (los refugiados-huidos) en otras etnias o grupos, y por la deserción (o despojo) de territorios enteros (Taylor 1988, Taylor & Descola 1981, Santos Granero 1992).

Dentro de este dramático contexto, se produjeron los grandes levantamientos Xíbaro que, a partir de los siglos XVI y XVII confirieron a estos pueblos una fama de “indios bravos”, la que provocó a su vez la crueldad de las expediciones de venganza, las torturas y las masacres por parte de los conquistadores. Encontramos una nota de un primer levantamiento de los Chirinos contra Diego Palomino en Jerez de las Fronteras ya en 1549. En Santiago de las Montañas, donde se hacía trabajar a la población en las minas de Cangasa, un importante alzamiento en 1569 obligó a Salinas de Loyola a solicitar la ayuda de vecinos de Cuenca para someter a los indios rebeldes y pacificar la zona. Como refiere Barclay (2008), en las encomiendas de Santiago se obligaba al tributo a los que aún no alcanzaban la edad de trabajar y la frecuencia con que debían acudir a las minas era cada vez mayor, al punto de no permitirles dedicarse a sus labores de subsistencia.

En 1579 guerreros jívaro atacaron Logroño de los Caballeros, la villa que recibía los tributos de las minas de Zamora, una de las más grandes de la zona. En 1589 una epidemia de sarampión sacudió las gobernaciones de Bracamoros y Yahuarzongo, generando toda una serie de ataques puntuales y constantes que culminaron en el levantamiento general de 1599. Este acontecimiento histórico, protagonizado por una coalición de pueblos jívaro, entre ellos las poblaciones del Morona y del Santiago y de grupos indígenas de otras filiaciones (como los Huamboya), llevó a la desaparición de la ciudad de Logroño y de Sevilla del Oro (villa ubicada entre el Paute y el Upano), al punto que quedaron interrumpidas las comunicaciones entre la zona de Santiago de las Montañas y el norte (las ciudades de Loja y Quito). Los documentos de la época identifican a algunos prominentes líderes guerreros jívaro involucrados en estas rebeliones anti-coloniales: Kirup, Pinchu, Shimpiu y Paujai.

En respuesta a este levantamiento y a lo largo del siglo XVII, los españoles organizaron numerosas incursiones punitivas y destinadas a restablecer las rutas de acceso y el control de los yacimientos auríferos, intentos que fracasaron una y otra vez (en 1618, Diego Vaca de la Vega; en 1649, Pedro Vaca de la Cadena; en 1655, Don Martín de la Riva; en 1688, Mauricio Vaca de la Vega y así hasta 1695). Sabemos que los encomenderos de Santiago realizaron expediciones al este del pongo de Manseriche para recapturar a “sus” indígenas huidos por el bajo Marañón, el Morona y el Pastaza, lo que a su vez motivó algunas incursiones de guerra de los jívaro del Morona contra la ciudad de Santiago de las Montañas (Guallart 1990, Barclay 2008).

Sin permitir a los conquistadores establecerse de manera segura y permanente en estas tierras, los antepasados de los Wampís fueron reconquistando su dominio territorial en la cuenca del Kanús. Al norte, las ciudades de Logroño y Sevilla del Oro desaparecieron mientras que a lo largo del Marañón y en bajo Kanús la presencia española, cada vez más aislada, fue debilitándose con los años. En 1600, por razones de seguridad, el asentamiento de Santiago de las Montañas fue trasladado hacia la confluencia del Santiago con el Marañón, donde ejercía la autoridad un Teniente Gobernador que tenía a su cargo la tarea de asegurar la comunicación hacia Jaén y organizar la defensa de la localidad. Según los informes, los jívaro del Santiago “estorbaban” frecuentemente la navegación o el paso hacia las minas de Ayambis porque “los de Cangaza estaban junto a los jíbaros rebelados” (Cuesta 1989: V, 510). A pesar del retroceso de la frontera española en este sector, se sabe que los antepasados de los Wampís del Kanús seguían accediendo a ciertas mercancías, como hachas de hierro y cobre, azuelas, mantas y perros de caza, las que a su vez intercambian con los del Morona y con los del Zamora (Barclay 2008).

A raíz de la resistencia y el rechazo de los pueblos jívaro del noroeste, disminuyó considerablemente la mano de obra indígena, y por tanto el número de tributarios. Ante tal situación, las autoridades coloniales y propietarios de Jaén vieron la necesidad de expandir su área de influencia hacia nuevas zonas para acceder a la mano de obra indígena. Ya que sus esfuerzos para pacificar el Santiago fracasaron, los encomenderos se fijaron en la región que se hallaba más abajo del pongo de Manseriche a la que podían acceder por el corredor del Marañón, navegando desde Shushug y/o desde el Huallaga, mientras no se reabriera el tránsito por el río Kanús o Santiago.

Al mismo tiempo la Corona cambió de estrategia, de cara a la actitud belicosa de los indígenas, dando paso a una colonización organizada que apuntaba a la pacificación mediante regalos e intercambios (especialmente de las herramientas de hierro tan

codiciadas por los locales) a través de la acción misional. El nuevo centro de operaciones pasó a ser San Francisco de Borja, ciudad fundada en 1619 a orillas del Marañón, inmediatamente al este del pongo Manseriche, con la expectativa de encontrar oro en el Morona y reducir a la numerosa población Maina ribereña (estimada entonces 8.000 personas).

En 1636, precisamente un año después de una gran rebelión de los Maina contra los encomenderos, comenzaron oficialmente a desarrollarse las misiones de Maynas, con centro en Borja, y se crearon reducciones misionales de indios a lo largo del bajo Marañón y de sus principales afluentes. Ya en 1638 este proceso generaba las primeras dramáticas consecuencias, es decir una epidemia de viruela que diezmaba a los indios “reducidos”. A lo largo de todo el siglo XVII, los pueblos jívaro rechazaron a los misioneros, según Taylor, principalmente por dos razones: “primero porque rápidamente comprendieron que en lo que a ellos les concernía, los jesuitas eran necesariamente la vanguardia, -si no los perros guardianes- de los colonos que hubieran afluido tan pronto “pacificada” la región, luego porque al lograr mantener el control de los recursos auríferos en su territorio, disponían de los medios de obtener por intercambio con los indios de la región cañarí las herramientas que constituían una de las principales armas de los misioneros en su empresa de reducción” (1988: 64).

Efectivamente, a partir del fracaso de la expedición de P. Vaca de la Vega de 1649, y hasta fines del siglo XVII, los diversos Gobernadores de Maynas y los Jesuitas actuaron en alianza (Barclay 2008). Los Jesuitas ofrecían a los soldados una gran población indígena “reducida” y “pacificada” (pertenecientes a pueblos como los Cocama, los Jebero, y Conibo), que podía ser utilizada en las tropas; a su vez los encomenderos llevaban a los Jesuitas los Jívaro capturados en sus correrías. Un ejemplo fue la expedición de 1691 del general Jerónimo Vaca de Vega, quien partió de la ciudad de Santiago con 800 auxiliares Cunivos y Jeberos. Los pueblos jívaro se defendieron fieramente para evitar ser capturados. Los capturados eran empleados en trabajos forzados, entregados a las reducciones de Maynas o a los vecinos de Moyobamba, Borja y Santiago para que dispusieran de ellos, como ocurrió con los 264 de esa ocasión, 104 de los cuales pasaron a manos de particulares. Muchos de los prisioneros que habían sido llevados a las reducciones de Maynas se ahorcaron y otros se echaron morir, sin querer comer ni beber (Guallart 1990)⁶. Incluso se registra la muerte de los niños a manos de sus padres para evitarles el

⁶ Un último rasgo de tragedia: cuando en 1726 el Padre Abelda puso en libertad a los últimos cautivos Jívaro que quedaban en las misiones de Maynas, éstos, al llegar a sus tierras, fueron muertos sin compasión por sus propios paisanos quienes temían que su envío fuera una última estrategia para someterlos (Guallart 1990).

sufrimiento de la esclavitud. Tantos intentos frustrados, con gran dispendio de dinero y de energías, y el extremo nivel de violencia alcanzado por los españoles, motivaron en 1693 la decisión de la Corona de prohibir expresamente las correrías contra los Jívaro.

Un retrato de decadencia de los centros coloniales españoles emerge con bastante claridad de los documentos que se refieren al territorio de las cuencas de Kanús (Santiago) y Kankaim (Morona) en el siglo XVIII. La comunicación entre el río Santiago y las ciudades de Loja y Cuenca estaba interrumpida por la resistencia indígena. Para en 1743 la ciudad de Santiago de las Montañas, ya en la boca del río Santiago, era descrita por Ch. La Condamine como un pequeño poblado prácticamente deshabitado (Guallart 1990, Espinoza 2006).

Cuando en 1768 los jesuitas fueron expulsados de los Reinos de América por sospecharse que conjuraban contra la Corona, las misiones de Maynas quedaron en abandono y Borja también perdió su importancia en la región. Para fines de siglo, hasta Jaén había dejado de ser el centro de poder de antaño. Como refiere Barclay (2008), en esta época la cuenca del Santiago parece haberse convertido en una zona de refugio de los jívaro más cercanos a Jaén. Así, en 1722 el gobernador de Jaén bajó por el Marañón y entró en el Santiago en persecución de unos “indios apóstatas” a los que no pudo alcanzar (Guallart 1990). Asimismo, la desaparición de las misiones de Maynas provocó grandes movimientos internos entre los pueblos de la región, y también conflictos entre grupos Jívaro y Mainas por acceso a las herramientas que habían traído los misioneros.

Ya en la época republicana, en el año 1832 Perú creó el nuevo departamento de Amazonas, con las provincias de Chachapoyas y Maynas. Nuevas disposiciones dadas en 1841 separan en distintas jurisdicciones administrativas a las cuencas de Santiago y Nieva por un lado, de la Maynas. Las nuevas disposiciones administrativas responden a la propuesta explícita del Estado peruano de “civilizar a las tribus salvajes”, y para ello se previó la entrega de herramientas de fierro a los indios que se fueran reduciendo (Guallart 1990).

Al analizar la lista de leyes y declaraciones oficiales de la primera época republicana en materia indígena parece emerger por primera vez un Estado que se propone -al menos en papel- cumplir una función de agente protector de la población indígena ante los abusos de los terratenientes y comerciantes. Ello a través de la prohibición del tributo para los indios y, al mismo tiempo, al hacerse cargo explícitamente de su “civilización” mediante “la reducción por medios sociales”. Sin embargo, al mantener la imagen oficial de una población salvaje y ociosa, que se pretende vive en un estado semi-animal, se seguirán

justificando las peores formas de explotación laboral, lo que llevará a los abusos y genocidios cometidos en la época del caucho.

Figura 1. Tantar o rodela del río Kanús del siglo XIX⁷



En el siglo XIX los documentos republicanos dan cuenta de la continuación de los ataques que se atribuye ahora individualizadamente a los “Huambisa” contra centros poblados mestizos del Marañón con el objetivo de procurarse las preciosas herramientas de hierro, pero también para librarse de la ocupación de su territorio a manos de los blancos. Tenemos prueba de estos ataques en las numerosas denuncias de las autoridades locales (gobernadores, prefectos, sub-prefectos, inspectores), informando al gobierno central: en 1830, el poblado de San Antonio, en la boca del Pastaza, es atacado e incendiado por los jívaro; en 1843, los Huambisa atacan el poblado de Santa Teresa en el Marañón “cometiendo muchos asesinatos”. En 1849 es el turno de Barranca, ahora San Lorenzo, donde los Aguaruna y los Huambisa “venían no como enemigos, sino para buscar hachas y

⁷ Fotografía de vitrina en el Museo de América, Madrid.

otras herramientas” (Guallart 1990: 40). Idéntica es la situación en la parte más occidental del territorio Jívaro, entre los ríos Alto Marañón, Chiriaco y Miraflores, donde los antepasados de los Awajún atacan y saquean los poblados de Puyaya (1830, 1861, 1883), Copallín (1845) y Bagua (1862). En resumen, afirma Guallart, en esa época “desde el Pongo hasta el Tigre, los jíbaros imponían su ley” (1990: 141).

Por otro lado, en Ecuador, a partir de 1870, los misioneros Jesuitas –que habían vuelto a ese país- logran establecerse entre los Shuar fundando las misiones de Macas y Gualaquiza e introduciendo en Macas las primeras cabezas de ganado. Los mestizos de Macas, que desde 1599 habían quedado aislados de los otros centros de origen español, llegaron de esta manera a tener abundantes provisiones de carne vacuna, y dejaron de adquirir cerdos de los Shuar. Esto tuvo un fuerte impacto en la sociedad Shuar ya que - como refiere Harner – “no pudiendo más cambiar cerdos por herramientas de acero y otra mercancía, los Shuar comenzaron a emplearse como mano de obra (como por ejemplo, en talar la floresta para sembrar potreros) para la gente de Macas” (1978: 27). Si bien los Jesuitas pronto fueron obligados a retirarse de Gualaquiza por motivos políticos, las colonias mestizas creadas por ellos se convirtieron en nuevos motores de la economía regional y fueron aceptadas por los Shuar como fuentes de aprovisionamiento de machetes y puntas de fierro para lanzas. Este proceso lleva a una relativa pacificación de la región, quebrando la histórica resistencia de los Shuar, que desde 1599 impedía cualquier intento de penetración desde el norte.

El ciclo del caucho afectó directamente también a los Wampís. Sin embargo, la principal, sino la única referencia escrita que tenemos se halla en Guallart (1990), quien recogió testimonios orales de los ancianos en la segunda mitad del siglo XX. El recuerdo de esta dramática época aún queda vivo en la memoria colectiva de los Wampís bajo la forma de narraciones orales transmitidas de generación en generación. Es por esto que hemos podido recolectar una gran cantidad de informaciones que, si bien a veces son bastante imprecisas en cuanto a fechas y referencias exactas, nos permiten trazar un cuadro bastante completo de la situación.

Los comerciantes extractores de gomas (de caucho, balata y shiringa), empezaron a interesarse en el territorio de los Wampís a fines del siglo XIX y siguieron haciéndolo durante toda la primera mitad del siglo XX⁸. Los patrones, que surcaban el río Marañón

⁸ La demanda de goma por parte de los Estados Unidos y de los países industrializados de Europa creció a partir de 1844, cuando Ch. Goodyear patentó el proceso de vulcanización que la estabiliza químicamente; sin embargo fue en 1895, cuando los automóviles comenzaron a ser equipados con neumáticos, que la demanda de goma creció de manera exorbitante. La extracción y la exportación de goma en Loreto se ampliaron de

para entrar en el Kankaim (Morona) y en el Kanús (Santiago), venían principalmente de Iquitos, transportando en botes la mercancía necesaria para habilitar a los jefes indígenas locales con ropa, fósforos, sal, mosquiteros, escopetas, pólvora, cartuchos, machetes, ollas, lamparines y todo lo que se necesitaba para extraer la goma en la selva), y regresaban con las preciosas bolas de shiringa.

Muy pronto, los poblados de Barranca, Borja y Santa María de Nieva se volvieron los principales centros de comercio para esta zona, experimentando un nuevo crecimiento demográfico. La extracción de recursos se valía de una densa red de caminos que conectaban los puertos fluviales con las zonas más internas de las cuencas. Estos caminos que los antepasados de los Wampís abrieron y transitaron son todavía conocidos por los Wampís. Especialmente en la cuenca del Morona, la memoria del trabajo cauchero queda viva en muchos de los topónimos actuales, en quechua o en castellano, que fueron puestos en esa época por los peones caucheros llegados de distintas partes de Loreto y San Martín.

Aún en los casos en que los indígenas eran tratados como esclavos, la relación entre los jefes locales y los patrones gomeros era representada como un intercambio, en el marco del sistema llamado “habilitación”. Los patrones se presentaban como comerciantes e instauraban relaciones económicas con sus “socios” nativos dentro de un marco de aparente reciprocidad. Los jefes indígenas que quedaban así “habilitados”, a su vez, distribuían parte de los bienes recibidos entre sus seguidores y se quedaban con el resto como una suerte de comisión. Sin embargo, sobrevaluando a su placer las mercancías que entregaba, el patrón mantenía el manejo de las cuentas de manera que los jefes locales siempre permanecieran endeudados y obligados a seguir trabajando para él. Este sistema creaba para los peones una cadena de esclavitud que no había modo de romper. En muchos casos, los patrones estrecharon relaciones matrimoniales con las mujeres Wampís, a menudo con más de una mujer, insertándose en el sistema de parentesco y asegurándose de esta manera la colaboración y el servicio de sus familiares.

La rivalidad entre caucheros también tuvo graves repercusiones sobre sus peones indígenas, provocando situaciones de conflicto entre familias, que en muchos casos terminaron en homicidios y encarcelamientos. Según varios ancianos del Morona, en la primera mitad del siglo XX, los patrones fomentaron también el conflicto interétnico utilizando a los

manera constante a partir de 1870 y sus precios aumentaron continuamente hasta la primera década de 1900 (Santos Granero y Barclay 2002).

indígenas Awajún, enemigos tradicionales de los Wampís, en correrías para capturar a trabajadores y jóvenes mujeres Wampís que eran luego vendidos en Barranca⁹.

Por otro lado, a partir de la primera década del siglo XX, en concomitancia con el comercio del caucho, se intensificó la presencia del ejército en las regiones fronterizas, con un fuerte aumento del número de guarniciones y conscriptos. Como refiere Guallart (1990: 171), fue el Coronel Pedro del Portillo, quien desempeñó la Prefectura de Loreto de 1901 a 1904, quien intentó organizar aquel mundo en efervescencia. Y lo hizo, principalmente a través de dos instituciones: el Ejército Peruano y los Comisarios de río, cuya función era “asegurar la paz con los grupos nativos y castigarlos cuando se demandaba asegurando la paz cauchera”. Estas autoridades, a su vez, se involucraron plenamente en el comercio del caucho, el oro y más tarde de cueros de animales. Aprovechando su superioridad armamentística, los militares peruanos practicaron todo tipo de abuso con los nativos, violando y secuestrando a las mujeres, y torturando y matando a los hombres que se atrevían a reclamar. En todas las comunidades que visitadas para este estudio, tanto en el Kanús como en el Kankaim, escuchamos historias parecidas de abusos sexuales por parte de los soldados y del terror que ellos impusieron con las armas.

Dentro de este contexto de esclavitud y abusos los Wampís se levantaron una y otra vez. Sabemos por Guallart (1990: 198), de una emboscada contra los militares en el Morona en 1913 luego del enésimo episodio de violencia contra las mujeres indígenas. Los hechos ocurrieron en pleno día, mientras los soldados están almorzando en una playa del Morona. Guallart refiere cómo, sucesivamente, la represalia indígena atacó “todas las instalaciones militares convertidas en poco tiempo en un montón de tizones humeantes”. Aunque probablemente el autor exagera en su descripción, existen documentos oficiales que comprueban “la matanza en el Morona” de 1913. Por su parte Karsten (1935) refiere que en 1928 quedaban pocas familias Wampís en la zona más ribereña del Morona ya que la mayoría había sido exterminada¹⁰ en un enfrentamiento con los soldados peruanos, quizás como venganza por los acontecimientos de 1913.

En ambas cuencas, en las comunidades Wampís se mantiene en la memoria el recuerdo de verdaderas guerras de resistencia, por un lado contra los patrones y los militares, y por otro contra los Awajún. Uno de los personajes legendarios que condujeron esas guerras fue

⁹ Según algunos ancianos del Morona, en esa época un cura que vivía en Barranca (la actual San Lorenzo) traficaba con cabezas humanas y pagaba a los Awajún para que le traigan cabezas de los Wampís. Según refieren, fue el guerrero Wampís Sharián quien dio muerte a este cura y acabó con su macabro negocio

¹⁰ Es más probable que en razón de los enfrentamientos los que sobrevivieron optaron por internarse para no ser atacados.

Sharián, un verdadero héroe Wampís, fuerte y temerario en la batalla, así como inteligente y hábil en las fugas. Sharián, quien según las reconstrucciones de Guallart (1990), habría vivido en Chinkanás y las purmas de sus antiguas chacras se encontrarían cerca de Villa Gonzalo (Kanús). Frente a las continuas violaciones a las mujeres Wampís por parte de los militares y las correrías de los Awajún, condujo expediciones de guerra en el Santiago y en el Morona, atacando a los Awajún del Maraón y llegando a liberar algunas mujeres que habían sido vendidas a los patrones en Barranca. Según los relatos orales recogidos en el Santiago, hacia la mitad del siglo XX Sharián “selló la paz” con el pueblo Awajún, derrotando a los tres grandes guerreros awajún Tukup, Uum y Ugkum e invitando a Petsa, el descendiente de una mujer Wampís raptada por los Awajún del Cenepa, a establecerse en la margen derecha del río Kanús. Según esta memoria, el núcleo de parientes y aliados de Petsa, que migró del Cenepa al Kanús, conformó el primer asentamiento Awajún en la cuenca del río Kanús o Santiago. Todas las narraciones orales concuerdan en decir que Sharián fue apresado por los militares y fusilado con los ojos vendados en un foso en la guarnición de Pinglo.

En el lado ecuatoriano, según refiere Harner (1978), el boom del caucho no afectó tanto a los Shuar en parte por la falta de ríos navegables para el transporte de los productos. En 1914, los misioneros salesianos fundaron misiones en Méndez, cerca del unión del río Paute con el Upano y en 1924 en Macas. Colonos mestizos se vieron atraídos por la existencia de oro fluvial en las partes bajas del Paute, del Upano y del Zamora. Sin embargo, por ese entonces, los Shuar ya disponían de armas de fuego, y los colonos no pudieron someterlos como peones. En la década de 1930, los salesianos abrieron un camino que conectaba la provincia del Azuay con Méndez, abriendo paso a la inmigración masiva de colonos serranos en busca de pasturas para criar ganado en territorio Shuar. Si bien en un principio los Shuar aceptaron a los colonos, como una nueva fuente de herramientas, pronto el impacto de esta oleada se reveló como un avance incontenible de colonos que desplazaron a los indígenas de su territorio, empujándolos hacia el este, al otro lado de la cordillera de Kutukú o al norte en la región de Chiguaza. Según Harner (1978), esto provocó a su vez nuevos desplazamientos de los Wampís (*Tsumu Shuar*) de la zona de Yaupi hacia el sur.

Estos movimientos internos se acentuaron por las tensiones fronterizas entre Perú y Ecuador. En 1941, refiere Harner (1978), tropas ecuatorianas atacaron a un caserío jívaro cerca del río Santiago, en territorio en disputa entre ambos países, alegando que creían que los nativos estaban mandados por oficiales del ejército peruano, lo que resultó en una

verdadera matanza. Este gravísimo acontecimiento provocó la migración de muchas familias hacia el sur, sobre el lado peruano de las cuencas altas de los ríos Santiago y Morona, donde ya existían núcleos de emigrados llegados anteriormente.

Los desplazamientos forzados por estas circunstancias no excluyeron conflictos entre los recién llegados y los que ya estaban establecidos en las partes medias del Santiago y del Morona. En el Morona, se cuenta de la ocurrencia de conflictos entre grupos de Shuar venidos de Ecuador (especialmente de la zona de Yaupi) y familias que ya estaban instaladas en las cabeceras del río Kusuimi Chico y del Kusuimi Grande, y se recuerda el nombre de Kuja, uno de los jefes guerreros procedentes de Ecuador, que dominó en este conflicto. Asimismo Rogalski (2005) recogió informaciones acerca de conflictos en la década de 1940 entre los habitantes de las quebradas Kakinkes y Kenkuem (afluentes izquierdos del alto Santiago) – en la cordillera de Kampankis – y grupos de Shuar venidos del río Yaupi y liderados por un tal Juwau, quienes empujaron a los primeros a trasladarse en las orillas del Kanús.

En la parte peruana del Kanús y del Kankaim, después de un segundo auge del caucho en la década de 1940, las familias de patrones loretanos y los colonos de Cajamarca y Piura que poblaron el Marañón, empezaron a dedicarse al comercio de otros productos forestales: distintas especies de madera (caoba, lupuna, cedro, moena, tornillo), cueros de animales (jaguar, tigrillo, venado, huangana, sajino, nutria) y barbasco. Si bien en general se mantuvo inalterado el sistema de explotación laboral de la época del caucho, basado en la dinámica de la “habilitación”, en algunos casos los patrones llegaron a insertarse profundamente en la sociedad indígena, estableciendo familia entre los Wampís y conduciendo el negocio a nivel familiar. Otros patrones son recordados por su “comportamiento maldito”. En los campamentos y puertos fluviales de los comerciantes madereros establecidos en territorio Wampís surgieron más adelante algunos pequeños asentamientos a orillas del Kanús, como fueron La Poza, Soledad y Ayampis.

Asimismo, en la parte baja del Morona, se consolidaron asentamientos de mestizos ribereños, por ejemplo San Martín, Patria Nueva y Pinsha Cocha, conformadas por los descendientes de los patrones caucheros cruzados con familias indígenas. Se trata de una población heterogénea, que se dedica a la extracción y el comercio de productos forestales pero también a actividades de subsistencia como la pesca y la horticultura.

A partir de la mitad del siglo XX, este proceso de reasentamiento de la población en las orillas de los grandes ríos se vio impulsado de manera significativa por los misioneros

católicos (Jesuitas) y evangélicos (pertenecientes al Instituto Lingüístico de Verano), encargados por el gobierno peruano de la escolarización y “civilización” de la población indígena. Se fueron haciendo cada vez más frecuentes las relaciones comerciales con los patronos hispanohablantes, pero también la conciencia de ser explotados por éstos, lo que motivó a los Wampís a acudir a las escuelas con el objetivo de aprender el castellano y el manejo de las cuentas. Los misioneros, por su parte, adoptaron una actitud paternalista y asistencialista, interviniendo a veces en casos de abuso de patronos y militares, y repartiendo herramientas, ropa y otros pequeños objetos que necesitaban con el objetivo de lograr que los Wampís adoptaran las formas de vida misionales que muchas veces violentaban las tradiciones antiguas.

Desde la década de 1960 una parte creciente de la población Wampís, tradicionalmente asentada en grupos familiares dispersos en las partes medias y altas de las quebradas, se trasladó a las orillas del Kanús y Kankaim y de sus principales afluentes, adoptando progresivamente un patrón de asentamiento concentrado. Este proceso no estuvo exento de problemas, ya que la concentración demográfica causó casi inmediatamente la difusión de enfermedades contagiosas como el sarampión, la tos ferina y los parásitos, que provocaron a su vez nuevos desplazamientos para alejarse de los focos infecciosos. Debido principalmente a esto, casi ninguna de las comunidades existentes en la actualidad se encuentra ubicada en el lugar de su primera fundación. Con el tiempo, la concentración de población ha generado mayor presión local sobre la fauna.

Desde la promulgación de la Ley de Comunidades Nativas de 1974, y frente a la amenaza de la expansión de los colonos llegados con la construcción de la carretera de penetración en la década de 1960 en la zona Marañón en el marco del estatal “plan de colonización de la selva”, los Wampís empezaron a organizarse en “federaciones étnicas” y, en 1977, se integraron al Consejo Aguaruna y Huambisa (CAH), estableciendo oficialmente una relación de paz y colaboración con sus tradicionales enemigos étnicos. Las organizaciones Wampís, así como el Consejo Aguaruna Huambisa, nacieron principalmente con el objetivo de asegurar a la población los derechos sobre su territorio y sus recursos. Se inició de esta manera un intenso trabajo de titulación territorial, que partió de los núcleos de población concentrados alrededor de las escuelas establecidas por los misioneros.

La titulación de comunidades respondió a criterios territoriales estratégicos: se dio prioridad a las zonas ubicadas en las orillas de los ríos para evitar su invasión y controlar el tránsito hacia las zonas más internas. En un segundo momento se titularon las comunidades más internas y finalmente se titularon las zonas menos pobladas que constituyen reservas

de caza. Se dejó sin titular algunos territorios que se podrían llamar inter-comunales que son utilizados colectivamente por el pueblo Wampís (zonas de reserva, zonas de importancia espiritual, etc.), como la cordillera de Kampankis, y que se considera no pueden ser adjudicados a ningún grupo en particular en desmedro del derecho colectivo de la nación Wampís.

Asimismo, desde 1980 hasta nuestros días, las organizaciones Wampís se han comprometido activamente para enfrentar el saqueo de recursos naturales por parte de las empresas madereras, poniendo fuertes restricciones y en algunos casos prohibiendo totalmente esta actividad. La mayor conciencia de sus propios derechos, y las posibilidades legales de hacerlos respetar, han llevado en algunos casos a los Wampís a realizar acciones de fuerza, desalojando a los colonos que habían invadido su territorio u obligando a los comerciantes a precios más justos.

Finalmente hay que subrayar los esfuerzos para enfrentar los desafíos de la modernidad que estas organizaciones de base, desde su nacimiento, vienen realizando, a través de una serie de proyectos en los ámbitos de educación, salud y economía, con el apoyo de ONG nacionales e internacionales que se ocupan de programas de etno-desarrollo e interculturalidad.

En las últimas dos décadas, nuevos y dramáticos acontecimientos están ocurriendo en el territorio Wampís. La disputa entre Perú y Ecuador sobre sus límites fronterizos, que había llevado a un primer conflicto armado a inicios de la década de 1940 y a un segundo enfrentamiento en 1981 en el alto Comaina (en territorio Awajún) no encontró solución sino en la década siguiente. Después de nuevos intentos de negociación, en 1995 estalló un nuevo y grave conflicto entre los dos países, en la zona del alto Cenepa. Los enfrentamientos militares implicaron un gran despliegue de fuerzas por parte de ambos ejércitos y numerosas víctimas. Centenares de Awajún y Wampís peruanos y Shuar ecuatorianos (quienes conformaron el “Batallón Arutam”), fueron entrenados y reclutados por sus países para abrir las trochas, hacer de guías, cargar alimentos y municiones, colocar y desactivar las minas antipersonales y también como fuerza de ataque en los combates. Los jefes de los ejércitos aprovecharon sus asombrosos conocimientos del bosque y la cultura guerrera de estos pueblos jívaro para incitarlos a combatir, de modo que muchos jóvenes se ofrecieron como voluntarios para defender su territorio tradicional de lo que percibían como una invasión enemiga.

No obstante esta situación en que ambos pueblos se vieron envueltos, los Wampís y Awajún por un lado y los Shuar, de otro fueron quienes abrieron la solución al litigio sugiriendo la posibilidad de consolidar la línea fronteriza a través del establecimiento de áreas de conservación a ambos lados de la frontera. En el caso del Perú la zona incluida para este esquema fue el área que corresponde a un tramo de la Cordillera de Cóndor establecidos como parque nacional años más tarde¹¹.

Al término del conflicto de 1995, el apoyo de los Awajún y Wampís al ejército fue reconocido oficialmente por el Estado peruano. Mediante el Acuerdo de Brasilia de 1998, ambos países se comprometieron a crear dos “zonas de protección ecológica bajo soberanía y jurisdicción del Estado respectivo” (ODECOFROC 2009) en el tramo de frontera que aún no había sido demarcado. En 1999, el Perú decretó la Zona Reservada Santiago-Comaina (ZRSC), que estuvo bajo la autoridad del Instituto Nacional de Recursos Naturales (INRENA) y, con el consentimiento de las organizaciones indígenas, a partir de 2002 inició el proceso de categorización de la ZRSC, conducido por la agencia estatal INRENA y la ONG Conservación Internacional - Perú en el marco del “Proyecto Paz y Conservación Binacional en la Cordillera del Cóndor Ecuador-Perú”. Como parte de este proceso, se realizaron talleres en las comunidades Awajún del Cenepa y Wampís del Santiago y se escogieron promotores indígenas para concientizar a la población local e involucrarla directamente en diseño de un plan de manejo de un área natural protegida a establecerse en la Cordillera del Cóndor, en territorio indígena.

No obstante, en 2007, se decretó la creación del Parque Nacional Cordillera del Cóndor – Ichigkat Muja, que los Wampis denominan Winchinkim Nain con una extensión significativamente inferior que aquella acordada con los Awajún y Wampís, y el mismo año se concesionó toda la zona excluida de aquel (las cabeceras de los ríos Comaina y Numpatkaim) a empresas mineras, incluidas algunas que tienen convenios a futuro con empresas extranjeras, como la canadiense Dorato Resorces asociada a la Minera Afrodita, interesadas a explorar y explotar los yacimientos auríferos de la Cordillera aún si no cumplen con autorización para operar en la franja a 50 km de la frontera. Todo esto fue percibido como un engaño por la población indígena y generó un fuerte conflicto entre el gobierno peruano y los Awajún y Wampís del Cenepa, cuyo territorio está directamente afectado por las concesiones mineras.

¹¹ Sin embargo, el área acordada con las comunidades Awajún y Wampís y sus organizaciones fue posteriormente recortada para dar paso a concesiones mineras (ODECOFROC 2009).

De la misma manera, las cuencas del Santiago y del Morona se ven hoy amenazadas por los contratos de exploración y explotación firmados por el gobierno con empresas mineras y petroleras, sin consultar a las comunidades directamente afectadas. El lote 116, concesionado en 2006 a la empresa colombiana Hocol SA, luego remplazada por la petrolera francesa Maurel Et Prom que a su vez cedió el 50% a la canadiense Pacific Stratus, incluye parte de la cuenca del Santiago y se superpone a la Reserva Comunal Tuntanain, utilizada indistintamente por los Wampís y los Awajún¹².

También en el Kanús (Santiago), existen concesiones mineras de miles hectáreas en la cuenca del Santiago, en la zona de los ríos Kankas y Ayampis (CooperAcción 2010), una parte de estas superpuestas a comunidades tituladas. Estas concesiones, aún sin autorización para la explotación se encuentran en el mismo territorio donde hace casi 500 años los conquistadores españoles esclavizaron a los antepasados de los Wampís para extracción de oro.

El Kanús está también siendo afectado por la presencia de mineros ilegales que emplean dragas en la quebrada de Pastacillo. Esta invasión está siendo enfrentada por las comunidades y el Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampís mediante acciones de disuasión y desalojos con apoyo de las comunidades vecinas.

En la parte alta de la cuenca del Morona, desde el año 2004 hasta el 2012, operó la compañía petrolera canadiense Talisman Energy, una vez más sin consultar a las comunidades indígenas Achuar, Wampís y Chapra incluidas en el Lote 64. La empresa, con un record muy negativo de violaciones de derechos humanos en África, fomentó divisiones internas entre las comunidades y organizaciones indígenas y provocó protestas de los Achuar por su presencia en la cuenca del Setuchi. En setiembre de 2012, Talisman Energy anunció su decisión de retirarse a la finalización de las operaciones en curso, a pesar de que había hecho hallazgos significativos de petróleo ligero. El lote ha sido transferido a la empresa estatal Petroperú que tendrá como socio y operador a GeoPark Perú, para lo que el Estado debe programar un proceso de consulta previa e informada que tome en consideración a la nación Wampís, su Gobierno Territorial Autónomo y sus organizaciones locales.

Los documentos históricos y otros acervos dejan ver con claridad que los miembros de la nación Wampís siempre defendieron la integridad de sus territorios conformados por las

¹² De nada sirvió proteger a esta rica zona como reserva comunal bajo administración del Servicio Nacional de Áreas Naturales Protegidas ya que en la propia norma de creación se priorizaba en ella el desarrollo de intereses petroleros.

cuencas de Kanús y Kankaim y la cordillera de Kampankias ante las amenazas. Esta defensa del territorio implica también la defensa por preservar la vida y dignidad como pueblo en su territorio.

2.4 Mapa histórico-cultural del territorio Wampís

Se presenta como anexo del Informe antropológico sobre la continuada existencia de la nación Wampís y su territorio un mapa histórico-cultural de su territorio¹³. Las fuentes de información para su elaboración son múltiples, pero provienen de la memoria histórica transmitida cultural en el territorio Wampís que tienen principalmente los hombres y mujeres adultos.

Una primera versión de este mapa fue elaborado con la asistencia técnica del Instituto del Bien Común y el financiamiento de UNICEF en convenio con FECOHRSA en los años 2007 y 2008. Para llevar a cabo esta tarea se designó a algunos conocedores para levantar información in situ sobre lugares de antigua ocupación con apoyo de la población de comunidades del río Kanús. Asimismo, se capacitó a un equipo de comuneros en el uso de instrumentos de GPS para georreferenciar la información de los sitios indicados. Con esa información se procedió a establecer tres categorías básicas de elementos referidos a sitios de importancia cultural.

La primera categoría, “Recursos Naturales” incluye lugares que son fuentes de aprovechamiento de recursos naturales a los que los antepasados de los Wampís acudían y cuya memoria ha quedado plasmada en la tradición oral. Estos incluyen: Colpas donde animales y aves beben agua, colpas donde animales y aves lamen sal, lugares donde animales del monte se revuelcan en el polvo, lugares donde los animales se bañan, zonas que sirven de refugio para la reproducción de la fauna y cuevas que sirven de refugio de animales y aves. Asociados al conocimiento de estos lugares están una serie de normas para el aprovechamiento de las especies existentes. Asimismo, a esta categoría corresponden las cuevas de *tayu* o guácharos, donde es frecuente encontrar vestigios del antiguo aprovechamiento como son cerámica y sogas, peñas donde las aves ponen huevos, lugares donde se encuentran antiguos vestigios de tambos construidos para cazar, islas que son dormideros de aves, lugares donde abundan plantas medicinales, fuentes de sal (en piedra o cursos de agua salobre), fuentes de arcilla, fuentes de kerosene, fuentes de tierra para pintar

¹³ La información levantada es mucho más exhaustiva, pero por efectos de visibilidad se ha seleccionado algunos sitios a manera de ilustración, ya que insertar todos los puntos georreferenciados haría muy difícil la apreciación del mapa en su escala actual.

y trochas para cazar. Dentro de esta categoría se incluyó también una referencia contemporánea a los llamados bosques de niños, que son áreas designadas por las comunidades para manejo de los niños que asisten a las escuelas.

La segunda categoría, correspondiente a elementos históricos incluye descansaderos de camino, cruce de ríos y quebradas mencionados en las narraciones orales, lugares donde vivía gente antiguamente, lugares donde enterraron a muertos antiguamente, lugares donde ocurrieron batallas de guerra, lugares donde asesinaron a un guerrero, lugar donde se afilaban lanzas para la guerra, lugares relacionados con un evento o personaje ancestral, lugares con restos de pobladores antiguos, lugares de búsqueda de visión, lugares donde aparecen seres extraños, caminos antiguos y lugares en los que la tradición oral refiere que una boa se comió a gente.

La tercera categoría de símbolos establecida por los autores registra elementos acuáticos y terrestres en general como son cataratas, manantiales, cochas, pozas, pongos, cerros, cuevas, peñas, islas, ríos y quebradas, además de fuentes de puzanga (*wakanki*). Estos lugares tienen gran importancia práctica y simbólica en la concepción territorial Wampís al estar habitados por sus respectivamente madres y/o dueños, *nukuri*.

Una siguiente capa de información, añadida a la recogida en el 2007-2008, proviene de talleres realizados en los ríos Kankaim y Kanús entre los años 2013 y 2016. Una más reciente, complementaria del trabajo inicial en el río Kanús data del 2016 cuando los responsables del primer mapa histórico cultural complementaron la información con aportes de comunidades adicionales.

El mapa que se adjunta como anexo no contiene de forma exhaustiva todas las informaciones recogidas ya que se requeriría elaborarlo en un formato al menos tres veces más grande para que los símbolos no se superpongan y se hagan ilegibles. Así, se ha elegido de todas algunas referencia que permitan ilustrar la densidad de la ocupación histórica y su importancia para la memoria cultural de la nación Wampís. Comprendiendo la importancia de la transmisión de este conocimiento el Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampís ha elaborado y distribuido este mapa en las escuelas existentes en el territorio Wampís para que los alumnos investiguen con sus docentes, y el apoyo de sus familias, los lugares de importancia cultural aledaños a sus comunidades.

La importancia del mapa histórico-cultural del territorio Wampís a efectos de este expediente es que aporta evidencia no recuperadas hasta ahora por medio de investigaciones arqueológicas o de fuentes históricas escritas. Asimismo, pone en evidencia

el uso extensivo del territorio a la vez que el carácter de detalle de los conocimientos actuales y ancestrales acerca del espacio y recursos existentes en él. Aun cuando debido a los cambios en los patrones de asentamiento hay zonas de territorio Wampís que ya no forman parte de las áreas de aprovechamiento regular, el mapa indica una ocupación continuada del territorio ancestral.

Para la nación Wampís las marcas de ocupación tradicional de su territorio son evidencia de la presencia de sus antepasados en la tierra, ya que se concibe que los ancestros pueden volver a la tierra a los lugares por donde anduvieron, hecho que posibilita que se pueda acudir a ciertos lugares para recibir a través de éstos una visión con la que guiar la vida propia o liderar a la familia.

Como se verá más adelante, los lugares de importancia simbólica dentro de la cosmovisión Wampís dan protección a los elementos primordiales del territorio, convirtiéndose en refugios espirituales de animales y plantas y garantía de la vida social de la nación Wampís. Algunos de estos lugares específicos, como los cerros (*mura*) y las colinas (*nain*), constituyen espacios de particular importancia, al ser considerados la morada de seres particularmente poderosos.

La memoria del uso y ocupación de los territorios tradicionales que encierra episodios, historias y relatos provenientes desde tiempos inmemoriales está activa y viva y se mantiene en la actualidad en la conciencia colectiva de la nación Wampís.

3. VISIÓN Y SISTEMA DE VIDA TERRITORIAL DE LA NACION WAMPÍS

3.1 Mitología y cosmovisión como pautas originarias organizativas de la concepción territorial de la nación Wampís

En el presente capítulo se pretende establecer las características generales de la cosmovisión Wampís fundamentalmente a partir del análisis de su mitología¹⁴. Los relatos míticos son expresiones de sucesos que ocurrieron hace tiempo, en una época primordial que ejerce de modelo ideal¹⁵. Muchos de ellos son mensajes metafóricos y crípticos no necesariamente comprensibles para todos. Sirven a los Wampís para determinar las categorías de organización del universo, y orientar su acción en el mundo, esto es, sus prácticas territoriales concretadas en la vida cotidiana, que, a juicio de los Wampís, constituye el “sistema de vida”.

Lo que nos dice el antropólogo francés, Ph. Descola, para los Achuar, se puede hacer extensivo perfectamente al pueblo Wampís, “el mundo es balizado por una red de coordenadas espacio-temporales muy diversificadas: los ciclos astronómicos y climáticos, la periodicidad estacional de varios tipos de recursos naturales, los sistemas de referencias topográficos y la organización escalonada del universo tal y como refiere el pensamiento mítico” (Descola 1989; 96).

De este modo para los Wampís el universo se divide fundamentalmente en tres grandes espacios o niveles cósmicos estrechamente interconectados entre sí: la bóveda celeste, la superficie terrestre, y el mundo subterráneo. A estos que hay que añadir un cuarto mundo,

¹⁴ La bibliografía acerca de mitos Wampís es muy limitada. Apenas se ha publicado “Yaunchuk. El universo mítico del pueblo Wampís”, recopilado por el antropólogo jesuita Manuel García-Rendueles. No obstante, existe abundante literatura acerca de la mitología Shuar, como por ejemplo la amplia colección “Mundo Shuar”, en especial los trabajos de Siro Pellizaro. Los Wampís del Perú y los Shuar del Ecuador comparten un mismo corpus mitológico, atribuible también en su gran mayoría al resto de pueblos de la familia lingüística jívaro. De hecho, muchas referencias mitológicas asociadas al territorio se ubican en lo que actualmente es territorio Shuar de Ecuador.

¹⁵ De alguna manera los sucesos que narran los mitos son sucesos que se reviven una y otra vez en el tiempo. Una de las formas en las que se narran estos sucesos es asociándola a sucesos que le ha ocurrido a uno, donde el protagonista se convierte en uno mismo, o bien asociándolos con el presente colectivo.

el nivel acuático, el cuál ejerce de espacio de intermediación cósmica. De tal manera que el universo perceptible es por lo tanto un continuum que comparte una misma organización social.

El espacio donde habitan los humanos, las plantas y los animales, y otros seres “sobrenaturales” es llamado *nunka*, término que traducido al castellano sería equivalente a tierra. Tal y como en la gran mayoría de pueblos amazónicos, varios mitos Wampís y Shuar dan cuenta de una gran inundación que sumergió toda la superficie terrestre “malográndola” o “deshaciéndola”, llegando hasta el punto de que las aguas casi rozaban la esfera celeste¹⁶. Cuando el nivel de las aguas empezó a bajar y aparecieron los primeros espacios de tierra -o bien, en otro mito diferente, cuando los animales terrestres, y la aves, que sabían cavar la tierra, provocaron que se vaciara la inmensa cocha de Panki (Anaconda), semejante al mar- el agua bajó por distintos canales, formando grandes islas. Estos canales y las islas que se volvieron a juntar, conformaron las actuales cuencas hidrográficas.

De este modo, el término *nunka* representa la superficie terrestre, el espacio donde viven las personas, los *shuar*, así como también donde viven las plantas, y los animales terrestres. Es importante señalar que este espacio se encuentra estrechamente relacionado a la presencia de unos seres cuyo nombre tiene precisamente la misma raíz que tierra, la gente *Nunkui*, quienes viven debajo de la superficie, en el subsuelo. En el relato mítico, los *Nunkui* entregaron a las mujeres Wampís el conocimiento acerca de las principales actividades domésticas de la sociedad: la horticultura, la cocina, la preparación del masato, la cerámica y la crianza de animales menores.

Asimismo, los *Nunkui* son, según los Wampís, los dueños de algunos animales, como por ejemplo, la huangana, *paki*, a los que tendrían domesticados. De esta manera, tienen la prerrogativa de permitir o no a los Wampís su caza, abriendo o cerrando los corrales donde los guardan bajo tierra¹⁷. El permiso para cazar estaría condicionado a que el cazador procure al animal una buena muerte y haga de su carne un buen uso alimenticio. Por lo tanto, la relación del pueblo Wampís con los *Nunkui* contribuye a regular la categoría de lo

¹⁶ Acerca de la idea de un diluvio existen varios mitos y versiones, además del mencionado, donde por ejemplo, encontramos un diluvio provocado por la maldición de *Tsunki*, tras el maltrato de las esposas Wampís del hombre que contrajo matrimonio con una mujer *Tsunki*. También tiene gran difusión el relato del diluvio provocado por *Panki*, la boa. En todas estas inundaciones se salva un Wampís al subirse a la palmera de nombre *ampakai*.

¹⁷ Esta tradición está muy viva.

socialmente comestible, tanto en el caso de las plantas como de la carne de los animales silvestres.

El origen de tales actividades marca el paso de un estado de escasez y uno de abundancia, así como el inicio de la cultura actual. Esto se produce a través de la entrega y adopción de una niña *Nunkui*, quién representa el acto de domesticación del bosque, *ikam*. El intento por establecer una relación de familiaridad entre los Wampís y los *Nunkui*, como nos cuenta este mito etiológico, terminó fracasando por el maltrato infringido a la niña, quién se retiró bajo la tierra, a través del hueco de un bambú, *kenku*. Desde entonces, los productos de la chacra, que aparecían “milagrosamente” a la invocación por parte de la niña, también se retiraron de la tierra, dejando en su lugar especies que no eran comestibles. Actualmente, sólo a través de un duro trabajo, continuas súplicas y ofrendas a las mujeres *Nunkui*, las mujeres humanas pueden obtener las preciosas cosechas que constituyen la base de la alimentación familiar¹⁸. El mito de *Nunkui* demuestra también la coexistencia de un mundo subterráneo, *nunka init*, que es donde viven estos seres ctónicos. Se trata de un espacio desconocido por los Wampís, que sin embargo, piensan que existen “puertas” en las grandes rocas de los cerros, por las que saldrían y entrarían los *Nunkui*.

La bóveda celeste, como se puede ver en el mito del diluvio, “encierra” la tierra. Anteriormente, según la mitología, cielo y tierra estaban conectados entre sí por un bejuco que permitía a las personas de ambos mundos pasear de un sitio al otro, y establecer relaciones sociales entre ellos, fundamentalmente basadas en la alianza matrimonial. En efecto, el cielo, *nayaim*, está poblado por diferentes seres del “origen”, emparentados entre sí, y considerados por los Wampís como “héroes culturales”, quienes después de modificar y transformar el mundo terrestre de lo humano y de los animales, lo abandonarían para subir al cielo. El más importante de estos héroes culturales es *Etsa*, el Sol. El ciclo de mitos dedicados a la vida de este personaje, desde su nacimiento hasta su subida al cielo, tiene un rol central en la cosmogonía de los pueblos jívaro, ya que a él se atribuyen una gran cantidad de los cambios culturales y físicos que han llegado a conformar la realidad actual¹⁹, estableciendo algunas de las reglas del cosmos y de la sociedad. De este modo,

¹⁸ Si para los Achuar, la condición necesaria para una práctica eficaz de la horticultura es el establecer un trato directo, armonioso y permanente con *Nunkui*, el espíritu tutelar de los huertos, dentro de una red de precauciones rituales y requisitos simbólicos (Descola 1989), lo mismo puede aplicarse a los Wampís.

¹⁹ En la mayoría de los relatos de origen, los humanos primigenios se transforman en animales por la intervención de *Etsa*: los conjuros de *Etsa* hicieron que las personas, al intentar expresarse como humanos, de pronto emitieran un grito típico de una especie animal, adquiriendo al instante todas las características de esa especie. *Etsa* fue entonces el ser creador de todos los animales y, en particular, el padre de las aves, animales

Etsa puede considerarse como un ejemplo moral y práctico para el género masculino, por sus excelentes dotes de cazador.

Otro de los seres que habita *nayaim*, es *Nantu*, la luna. Él es el hermano mitológico de *Etsa*, y, como éste, fue un gran cazador y tuvo varias esposas. En uno de los relatos donde aparecen ambos personajes, *Nantu* y *Etsa* compartían mujer, Auju (un pájaro conocido actualmente como *aymama* en Loreto) hasta que *Etsa*, molesto porque *Nantu* no había respetado el acuerdo previo, y a escondidas sobrepasaba su tiempo con la mujer de ambos, ascendió al cielo, después de golpear en el ojo a su hermano (Rueda 1987). En otro relato más difundido, *Nantu* se va al cielo encolerizado con su esposa Auju, subiendo por el bejuco (o hilo de algodón) que conectaba, como si de una escalera se tratara, la tierra con el cielo. Para impedir que su esposa le alcanzase, *Nantu* cortó el bejuco, y con ello, estableció el principal momento mítico de la desconexión del tránsito fluido entre estos dos niveles cósmicos. A partir de entonces, se produce un distanciamiento en las relaciones entre los seres que habitan los mundos terrestre y celeste, convirtiéndose así en parientes muy lejanos.

De la misma manera también las estrellas, *Ya*, fueron personas y normalmente son consideradas de género femenino²⁰, aunque en uno de sus mitos de origen fueran varones. Las *Ya* buscan a sus esposos entre los seres humanos y pueden bajar a la tierra para convertirse en mujeres y contraer matrimonio con algún hombre Wampís. En uno de los relatos, una mujer *Ya* que contrajo matrimonio en la tierra con un Wampís, terminó escapándose hacía el cielo. Cuando su marido se enteró, la siguió, asistido por *jempe*, el picaflor, quien le ayudó a subir hasta el cielo. El mito finaliza contando cómo este hombre terminó viviendo en el cielo con su mujer estrella y todavía aún, según los ancianos Wampís, debe vivir allí, como un recuerdo ancestral.

Así, también se narra, referido a las estrellas *Yá* y *Yankuam* (el lucero del alba) cómo anteriormente eran unos niños, nacidos del matrimonio entre un jaguar y una mujer Wampís, y recogidos y criados a escondidas por *Yawá Nukuri*, la madre de los tigres, después de que su hijo, el jaguar, matara a su mujer Wampís. *Yá* y *Yankuam*, cuando crecieron, quisieron matar a los *Yawá*, y al no poder culminar su misión de venganza subieron al cielo por un acceso construido por ellos a base de flechas de *wáchi*, flor de caña

que pueblan el cielo y la tierra conectando estos dos niveles cósmicos, como por ejemplo, el colibrí, *jempe*, ave que ayudó a un shuar a llegar al cielo.

²⁰ En una de las versiones sobre el matrimonio entre *shuar*, personas, y las estrellas, *ya*, se dice que las estrellas pequeñas serían mujeres jovencitas, mientras que las estrellas de mayor tamaño serían mujeres adultas (García Rendueles 1999).

o de pindo, con las que formaron una sogá fuerte, denominada *etsa neak*, “el bejuco del sol” (Karsten 1989: 595), y una vez en el cielo se transformaron y se multiplicaron conformando el resto de estrellas y constelaciones.

Según la cosmovisión Wampís, por tanto, los habitantes de la bóveda celeste vivieron en el tiempo mítico junto con los seres humanos, estableciendo con ellos relaciones sociales, principalmente alianzas matrimoniales. Después de sus aventuras terrestres, y la frustración en muchos casos de las alianzas establecidas con el mundo terrestre, estos héroes míticos ascendieron al cielo²¹. Sin embargo, desde su morada celeste, el sol, la luna, las estrellas y la lluvia ayudan a organizar la vida cotidiana de los humanos, a través de la interpretación que hacen estos de su existencia espiritual, y sus actos físicos, como presagios o referencias temporales.

En efecto, los factores astronómicos y climáticos constituyen el primer referente de la organización socio-temporal²² de los Wampís y, consecuentemente, de su manejo territorial. Como ocurre entre otros pueblos de la región (por ejemplo los Achuar y los Kandozi), la desaparición de las Pléyades (*Utaniam*) hacia el oeste, a finales de abril, está asociada a la temporada de inundación de los ríos. Se cree que los cadáveres de estas estrellas caen del cielo, y se pudren y fermentan, alborotando las aguas. A su vez, este fenómeno coincide con la época en que las floraciones anuales de la huimba (*wampúshtin*) caen al río, lo que también está asociado al proceso de fermentación y las estaciones lluviosas. Por esta razón, la huimba es uno de los principales referentes del año climático entre los Wampís.

El ciclo lunar también se encuentra asociado a la promoción de diversos procesos y acciones tanto humanos, como no humanos. En luna nueva (*nantu yama takau*) no se coge ningún material de árbol para construir casas porque se dice que la madera está inmadura y es necesario esperar el “ocaso de la luna” (*nantu ejamau*) para que la madera lo esté. Asimismo, como hemos visto, la construcción de las casas está ligada al comportamiento del ser mítico *Yumi*, la lluvia. De preferencia, la mejor temporada para dedicarse a este trabajo es *asattin*, literalmente “quemado” o “época en que hay mucho sol” (junio-noviembre). La “época de la lluvia” (diciembre-mayo) es llamada en cambio *yumitin*. Estas

²¹ Del mismo modo, también algunos Wampís subieron al mundo celeste para vivir en él, casados con las mujeres *Ya*, o con alguna mujer *Atsut*.

²² Resulta importante destacar, en este punto, que los Wampís, así como otros pueblos jívaro, no conciben una separación estricta entre el tiempo y el espacio, sino que ambas dimensiones se encuentran compenetradas (Descola 1989: 98).

pueden ser llamadas también, respectivamente, *nujantin*, “crecida de los ríos”, o *kuyutin*, “ríos secos”. Cada periodo del año es nombrado también a partir de las actividades humanas, de las plantas y de los animales, lo que determina un calendario cíclico que organiza la vida social.

Por otro lado, se cree que el cielo, *nayaim*, es uno de los espacio a donde van a vivir las almas *wakan* de los muertos, en un lugar llamado *Tunkui*, la vivienda de los muertos. Ahí se encuentran con sus familiares muertos que les esperan para hacer una gran fiesta. Después de abandonar su existencia terrestre residen en su nueva y grande casa, reuniéndose así, con los familiares fallecidos que viven allá, y reproduciendo, por tanto, su vida y su concepción y práctica del territorio en el plano celeste. Este mundo es custodiado por las mujeres *Atsut*, que prohíben la entrada a las personas que no están muertas, y que viven, precisamente, en una especie de “comunidad” en el cielo.

El cuarto de estos “espacios cósmicos”, después del mundo subterráneo, la tierra y el cielo, sería el “mundo acuático”. Aquí se hace necesario hacer referencia a la división que, según los Wampís, existe entre el agua terrestre, *entsa*, la de los ríos y las quebradas, y el agua celeste, *yumi*, la lluvia, y también la calabaza que sirve para recoger y beber el agua, puesto que no se debe beber agua directamente de los ríos y quebradas. En uno de los diversos mitos que versan sobre el agua terrestre, y la relación que tienen con ella los Wampís, se cuenta que antes los ríos eran un solo e inmenso remanso, pero que después se fueron creando los ríos encajonados por las rocas, las grandes lagunas, y las curvas de los ríos por efecto de la anaconda²³ (Pellizaro 1978). De esta manera los Wampís atribuyen a *Panki*, la boa, el poder de hacer crecer el caudal de los lugares acuáticos donde habita, convirtiendo estos lugares, con su sola presencia, en espacios de reproducción de la vida acuática. Estas profundidades acuáticas de los ríos, *entsa kunari*, representan un espacio misterioso y peligroso para los seres humanos, al mismo tiempo que una fuente de reproducción de los seres acuáticos.

²³ La creación mítica de todos estos lugares se produjo al repartir las nutrias a distintas boas por diferentes sitios del inmenso remanso de agua. A su vez estas boas se habían transformado del enorme pene cortado que se le había quedado al Shuar que tuvo relaciones sexuales con la rana *Kaka* (Pellizaro 1978).

Representación Wampís del universo²⁴



²⁴ Fragmento tomado de FORMABIAP/AIDSEP/Fundación Telefónica (2004: 260). Ilustración de Gerardo Petsain.

Los mitos narran cómo este mundo acuático fue visitado por un antepasado y se concibe que este mundo es exactamente igual que el mundo doméstico donde viven los Wampís, aunque desde el punto de vista de sus habitantes. De este modo, las casas, las chacras y los corrales de las personas del mundo acuático, llamadas *Tsunki*, están dispuestos en la misma forma que las de los Wampís, aunque conformados por elementos análogos presentes en el agua²⁵. Tal vez se pueda suponer que, como en el caso de los Kandozi, descrito por Surrallés (2009), los dueños de este espacio acuático, sean los descendientes de la antigua humanidad sumergida por la inundación primordial²⁶. El mito narra la historia de un hombre que contrajo matrimonio con una mujer *Tsunki* y fue atraído a su mundo en el fondo del río. El hombre se quedó a vivir con los suegros de su mujer por un largo tiempo hasta que, añorando su hogar, regresó a la tierra²⁷. El mundo acuático, por lo tanto, es un mundo ambiguo que atrae y asusta por igual a los humanos.

Como si se tratara de un eje topográfico y cosmológico, la red hidrográfica estructura el espacio en una orientación de aguas arriba hacia aguas abajo. En este sentido Descola, observa refiriéndose a los Achuar, que el hecho de que el lugar de habitación de la gente “se encuentra idealmente atravesada por un río, plantea una equivalencia entre el mundo acuático y el mundo doméstico. El río es también el lugar de fermentación cósmica que hace subir y bajar su nivel durante las crecidas temporales de agua. Dentro de la cosmovisión Wampís las corrientes de agua serían, por tanto, instrumentos de mediación, articulando sobre su eje y al nivel de la casa, la totalidad de los pisos ecológicos” (Descola 1989: 365).

²⁵ Por ejemplo, los lagartos (*yantana*) y las tortugas (*charap*) sirven como asientos (*chimpui* y *kutan*), mientras que las nutrias (*wankánim*) son perros (*yawa*). Algunos pescados consumidos por los humanos son alimentos también para los *Tsunki*, pero son considerados por estos últimos como si fueran animales terrestres domesticados: por ejemplo, los peces palomitas son gallinas criadas por los *Tsunki* y son protegidos por éstos. En cambio, las carachamas (*putu*) no son comidas por los *Tsunki* porque son percibidas como si fueran cucarachas. La temida anaconda o boa, llamada *Panki* en Wampís, es domesticada y criada por los *Tsunki*, quienes la tienen encerrada en un cerco para que no haga daño a nadie y sirve de asiento al jefe de familia *Tsunki*.

²⁶ De hecho, la consideración de que los *Tsunki* son los antepasados sumergidos en el diluvio, fue algo que relató un comunero del Morona durante el trabajo de campo previo a la redacción del informe. Aseveró en este sentido la existencia de una relación de parentesco, perdido en el tiempo, entre ambos grupos. Además, la mayoría de personas entrevistadas para el estudio afirman que *Tsunki* les protege de las siempre temidas y respetadas boas, y de no ser así serían muchos más los Wampís que acabarían entre sus fauces.

²⁷ Cuando sale de la tierra la mujer *Tsunki* adopta la forma de una serpiente coral, llamada en Wampís, *titinkia*.

3.2 El carácter integral del territorio Wampís

Se ha señalado que los diferentes pueblos del conjunto etnolingüístico jívaro, y por tanto también los Wampís, participan de una ontología animista (Descola 2004), lo que resulta de suma importancia a la hora de entender su percepción del territorio, y por tanto, cómo es que sus pobladores entablan relación con su entorno.

La cosmovisión Wampís y las personas no establecen una frontera ontológicamente rígida entre la sociedad humana y los diferentes seres y elementos que pueblan su entorno; no existe un concepto de “naturaleza” objetiva y separada de lo que convencionalmente se define como “cultura”, sino que existe una continuidad social entre los distintos ámbitos y seres, que la ciencia occidental ha dividido por fronteras conceptuales.

El mundo está poblado así de diversas subjetividades, seres visibles e invisibles, dotados de conciencia e intencionalidad, con quienes es posible comunicarse en determinadas circunstancias y lugares. Estos seres comparten muchas de sus características subjetivas (autoconciencia, sensibilidad, emociones, idioma...) con los seres humanos. Es decir, poseen lo que los Wampís denominan *wakan*, término que ha sido traducido al castellano por los misioneros como “alma”, aunque también puede significar sombra, imagen, retrato, y/o espíritu.

Como hemos podido observar en el anterior capítulo, la mitología Wampís-shuar nos describe un mundo originario, en el que los humanos podían relacionarse con todos los seres del cosmos, al compartir unos mismos rasgos culturales²⁸. Actualmente, a pesar de las posteriores transformaciones míticas, y los cambios de apariencia y de hábitos, y el alejamiento del mundo terrestre en algunos casos, todos estos seres siguen conservando las principales características de su estado anterior, que se manifiestan tanto en sus comportamientos, como en ciertos atributos subjetivos y sociales, propios de la cultura humana. La intersubjetividad entre seres separados por fronteras corporales se expresa, como comenta Descola (1989: 95), “mediante el discurso del alma, que trasciende todas las

²⁸ Es importante destacar que numerosas de las relaciones descritas en los mitos se refieren a los intentos de los distintos grupos de gente mítica por establecer alianzas matrimoniales entre sí, forma privilegiada de alianza socio-política.

barreras lingüísticas y convierte a cada planta o animal en un sujeto productor de sentido”. El trance y contacto entre las almas se realiza principalmente en el transcurso de los sueños, y es buscada por los hombres y las mujeres a través, sobre todo, de la ingesta de algunas plantas psicoactivas.

El poder atribuido a los seres del entorno es considerado por los Wampís fundamental para la reproducción de los diferentes elementos que conforman la integralidad del territorio y el conjunto de las categorías explicadas anteriormente, al mismo tiempo que resulta ambivalente y peligroso. Entrar en comunicación e influir sobre el comportamiento de estos seres no sólo es necesario para tener éxito en las actividades cotidianas, sino también para defenderse de su agresividad. Las interacciones más frecuentes entre humanos y no humanos están relacionadas a las actividades principales que permiten la subsistencia de los individuos y sus grupos de parentesco. Se trata normalmente de relaciones individuales que los hombres y las mujeres establecen con las subjetividades involucradas en sus respectivos ámbitos de acción, y que terminan afectando a todo el grupo social.

El caso del *iwishin* (chaman) es uno de los extremos en este complejo dinámico de interacciones entre humanos y no humanos dentro del mundo Wampís. El *iwishin* es un especialista en este ámbito relacional entre humanos y no humanos, puesto que su poder está basado, precisamente, en su capacidad de relación con los animales, las plantas y otros espíritus, como pueden ser de forma particular, los *Tsunki*, habitantes de las profundidades acuáticas.

Uno de los principales medios que permite a los humanos comunicarse con los seres de su entorno son los encantamientos llamados *anen*. Estos “cantos mágicos” son transmitidos a los jóvenes por un pariente cercano del mismo sexo a través de rituales que requieren el respeto de una exigente dieta, abstinencia sexual y la ingestión de jugo de tabaco o *tsaan*. El respeto riguroso de estas normas es condición fundamental para ampliar las facultades mentales y físicas del aspirante y crea un estado propicio para retener un poder que tiende a escapar del nuevo poseedor.

La palabra *anen* procede de la misma raíz que *enentai*, “el corazón”, órgano que los Wampís consideran es la sede del pensamiento, la memoria y los sentimientos. Estos cantos son “discursos del corazón, súplicas íntimas destinadas a influir sobre el curso de las cosas” (Descola 1989: 273) y sirven para transmitir mensajes a los espíritus y a los seres de la

naturaleza con el fin de persuadirlos y de influenciar su voluntad²⁹. Se canta al *wakan* de los diversos seres que habitan el territorio. De igual manera estas súplicas se pueden dirigir a los humanos, sobre todo para propiciar determinados sentimientos. Se cree que los mensajes de los *anen* son transportados por el espacio a través del viento o por algunos animales, especialmente algunas clases de pájaros, como por ejemplo, el *jempe* (picaflor), *yampits* (paloma), *wichikuat* (se cree alma de un familiar fallecido). Los *anen* son utilizados por hombres y mujeres, tanto para asuntos afectivos y sentimentales como para propiciar las actividades de subsistencia, especialmente la horticultura y la caza, y vienen a ser un instrumento que da fuerza a los conocimientos transmitidos, al crearse un espacio mítico en el que dicha transmisión puede hacerse (Napolitano 1988: 6).

La horticultura es un ámbito principalmente femenino. En una chacra Wampís, o *aja*, es posible encontrar un gran número de especies y variedades de plantas alimenticias, (entre las cuales encontramos hasta 30 variedades de yuca dulce, camote, sachapapa, plátano, zapallo, maíz, maní, frijol, sorgo, cocona, papaya, camote, ají, caña de azúcar); plantas colorantes como el huito (*suwa*) y el achiote (*ipak*); plantas medicinales y/o psicoactivas como el tabaco (*tsaan*), el ayahuasca (*natém*), diferentes clases de *toe* o floripondio (*maikua*), piripiri (*piripir*), jengibre (*ajéj*) y muchas otras.

Según los Wampís, algunas de estas plantas poseen sus propias almas *wakan* y a cada una de estas especies se le atribuye un género sexual: por ejemplo la yuca, el maní, el camote, el huito y el achiote son consideradas mujeres, mientras que el plátano, el maíz, el tabaco y el ayahuasca son plantas masculinas y su cultivo es tarea de los hombres (Karsten 1989).

La chacra es así una pequeña comunidad de plantas, en la que se establecen diferentes relaciones entre ellas (Descola 1989). De este modo, podemos encontrar una serie de plantas que nunca deben faltar para que la chacra sea productiva. Las mujeres Wampís intercalan ciertas especies para proteger, fertilizar y proporcionar agua durante todo el tiempo al resto de plantas cultivadas. Algunas de estas plantas incluso son consideradas capaces de cantar *anen* por sí mismas para que las plantas cultivadas crezcan más sanas y produzcan mejor. De esta forma, se considera que algunas de las plantas poseen “almas” más poderosas que otras.

²⁹ Según algunos, los *anen* no serían tanto un medio de comunicación como un medio de transformación y adquisición de poder. Es decir, más que comunicarse con los seres que se mencionan en el canto, uno se convierte en esos seres, obteniendo su poder para realizar, o provocar en el otro, una determinada acción.

Las plantas medicinales y aquellas que dan visiones tienen almas muy fuertes y son muy sensibles al comportamiento humano. Así como algunas de las plantas comestibles pueden también establecer relación con las personas. Nos referimos especialmente a la yuca, cultivo que tiene un lugar privilegiado entre los Wampís, pues constituye la base de su dieta, la mayor fuente de carbohidratos y el ingrediente principal del masato, bebida esencial de la sociabilidad entre los pueblos indígenas de la región³⁰. El prestigio de las mujeres depende por lo tanto de la habilidad que tienen en la horticultura, que consiste en la combinación de un sofisticado conocimiento botánico empírico y de una experimentada sabiduría que pone a la horticultora en contacto con las almas de las plantas, y con el espíritu tutelar, o madre de la chacra, *Nunkui*.

Además de los mencionados *anen*, donde las mujeres se identifican con los espíritus femeninos *nunkui*, las mujeres poseen otros poderosos instrumentos de mediación para mejorar la productividad y el cuidado de su chacra. Hablamos de los *nantar*, las piedras “talismán”³¹. Encontramos, por tanto, la existencia de varias piedras *nantar* de diversos colores, según la planta cultivada a la que protegen y vivifican. Los Wampís creen que estas piedras están conectadas directamente con *Nunkui*³², de tal manera que la mujer se asegura un contacto permanente con la madre de la horticultura, a través de las piedras. Sin embargo, estas piedras pueden resultar sumamente peligrosas para el ser humano. Para evitar la necesidad predadora de los *nantar*, uno debe pintarla de achiote, planta que produce un tinte de color rojo, y colocarla dentro de una tinaja que se deposita en el centro de la chacra, así como conocer también los *anen* adecuados para apaciguar su “sed” de sangre, y que no “devore” a ningún miembro de la familia, especialmente a los más indefensos como son los niños. De esta manera, se dirige exclusivamente el poder de la piedra hacia la reproducción de los cultivos de la chacra.

Así, la práctica femenina de la horticultura está también asociada a la observación de reglas alimenticias que forman parte de las dinámicas de la relación. No obstante, por ejemplo, hoy en día es poco frecuente que las dueñas de chacra se pinten el rostro con pasta de achiote cada mes, gesto que permite a éstas ser identificadas como un semejante por los

³⁰ Por esta razón, normalmente son custodiadas en lugares aislados y secretos y merecen un trato especial por parte de los humanos.

³¹ Así como también existen para otras actividades. Por ejemplo hay *nantar* para criar aves menores. En muchas comunidades del Santiago en vez de usar la palabra *nantar*, usaban la palabra *namur*, que en un relato Shuar, se refiere a las piedras mágicas con las que los gallinazos consiguen su comida, la carroña (Rueda 1987).

³² De hecho es a través de un sueño que *Nunkui* les indica cuando y donde pueden encontrar una de estas piedras. La mujer que posee un *nantar* tiene por tanto que haber tenido visión.

espíritus auxiliares del huerto, es decir las piedras *nantar* o *namur*, con lo que la mujer adquiere autoridad entre sus hijos vegetales y protege a sus hijos humanos.

Del mismo modo, el bosque, *Ikam*, es igualmente un espacio de relación entre los humanos y los no humanos: animales, plantas y espíritus. Según Descola (1989; 361), “la selva es un mundo de afinidades y alianzas, en el cual se replantean sin cesar los principios mismos que fundan la sociedad”. Y obedece a una ética específica que regula el comportamiento del cazador hacia sus presas.

El bosque se encuentra habitado por una gran cantidad de personas (*aentsri*) y por otras esencias animadas, que pueden ser alternativamente peligrosas y/o beneficiosas para los hombres. Los animales son descritos en la mitología como personas, y se hace preciso evidenciar que no existe ninguna palabra en idioma Wampís que pueda traducir el concepto genérico de “animal”, salvo el referido a los animales de caza, *kuntin*. Cada especie tiene un nombre propio y un relato mítico específico, que refleja ciertas analogías de sus costumbres con el mundo humano. Sin embargo, existen varias categorías ampliamente reconocidas que representan grupos de mamíferos estrechamente relacionados. Como refieren Berlin y Patton (1979) los jívaro llaman a estos grupos de animales “amigos” (*amikri*) o “miembros de la misma familia” (*patai*). Se piensa que desde los tiempos míticos los animales tienen casas y familias de acuerdo a la costumbres de los humanos. Entre los animales existen, por tanto, según los Wampís, relaciones sociales idénticas a las que se dan entre los seres humanos, basadas, por tanto, en el parentesco, la afinidad, el intercambio, la amistad y la enemistad y la guerra. De hecho, fue gracias a los animales que los Wampís pudieron sobrevivir a ciertos peligros y desarrollaron algunas de las principales características de su vida social³³.

De esta manera, cada especie, o mejor dicho, cada una de las familias de animales tiene lo que se ha traducido como su propio “espíritu dueño” o “madre de los animales”, *kuntiña nukurí*, o directamente, *kampunñu nukurí*³⁴, “la madre del bosque”, que constituye, de alguna manera, la personalidad colectiva, un modelo ejemplar de comportamiento cultural de cada una de las familias de animales. Así como también podemos encontrar ciertos espíritus auxiliares, que protegen el bosque, en la medida que mantienen alejado al ser

³³ Por ejemplo, el mono blanco (*tsere*) liberó a los humanos de los monstruosos Iwa, legendario pueblo caníbal enemigo de los pueblos jívaro, el picaflor (*jempe*) robó a los Taked el fuego y se lo donó a los humanos, el ratón (*katip*) enseñó a la mujer a parir, y el tucán (*tsukanka*) es un ejemplo de vida conyugal.

³⁴ En el caso del bosque, una de las madres sería el tigre, su jefe, que suele habitar en los cerros más alejados, como los que conforman Kampankis. Allí tienen su casa, *júkam yawa*. También se usa para designar al iwanch del bosque, o al *shuar shuar* (especie humanoide), de los que se hablará más adelante.

humano, y que son designados como *iwanchri*. Este tipo de seres no suelen aparecer a los hombres sino en sueños y visiones. De esta manera podemos encontrar diversos ejemplos de estos jefes de los animales, como puedan ser: *kasakri*, la madre de los maquisapa³⁵; las huanganas que tendrían dos guías, *imija* y *sankap kash*, la primera para alejarse, y la segunda más agresiva, para enfrentarse al predador; el dueño del achuni, que se llama *kuinkushi*; o el *iwachi*, montete, que según los pobladores Wampís, canta durante los meses de febrero y marzo y se presenta en las colpas sacudiendo los ramas de los arbustos, y que sería la madre de las aves, etc.³⁶. La mayoría de los animales, por tanto, tienen su madre, que les guía y les da protección, y que puede provocar un mal sueño al cazador que incluso le puede llevar a la muerte.

De este modo, para el caso de los varones, cuya habilidad en la caza determina tradicionalmente su estatus en la sociedad, resulta imprescindible su capacidad para entrar en relaciones de afinidad con estos seres. En efecto, es finalmente la habilidad de comunicarse con las madres de los animales de lo que depende su efectividad y su status como cazador. Al escuchar el canto *anen* del cazador, la parte “espiritual”, es decir la madre del animal, se siente atraída por el hombre y guía su aspecto corporal en la dirección del cantor (Brown 1986). Normalmente, los espíritus madres revelan a los humanos sus intenciones a través del sueño, imágenes que el cazador sabe interpretar.

Tanto el lenguaje de los *anen* como los sueños se basan en metáforas, alusiones, y correspondencias. De la misma manera, los sueños favorables, llamados *kuntuknarmau*, no representan escenas de caza, sino acciones o mensajes simbólicos representativos que tienen alguna conexión lógica con el evento esperado. Brown (1986) y Descola (2005) evidencian especialmente la conexión entre la sexualidad y la caza en el pensamiento jívaro: entre los predadores y las presas se instaura una atracción análoga a la que hay entre hombres y mujeres, o lo que es lo mismo, la caza participa activamente del arte de la seducción. En cambio, los sueños en que el cazador se ve a sí mismo matando a una presa, contrariamente a lo que se podría imaginar, anuncian eventos funestos. Finalmente, como refiere Descola, encontramos la existencia de un previo acuerdo tácito con las madres de

³⁵ Existe un relato donde se cuenta como un señor que fue a cazar casi terminó con todas las maquisapas. Esa noche recibió en sueños la visita del jefe de las maquisapas que le dijo: “nosotros no somos maquisapas, somos gente como tú, ¿a quién quieres agarrar? Te voy a dar todos mis ícaros (*anen*) pero no me pucunees”. Cuando le entregó todos los *anen*, le contó a su familia, “ya no vamos a pucunear la maquisapa, me han dicho para pucunear uno no más”. Por esta razón, los maquisapas también conocen los encantamientos *anen* y, cuando los cazadores les disparan, se sacan los virotes del cuerpo o los desvían.

³⁶ En un relato mítico se dice que el dueño de las aves es el mashu (paujil). Los mashu viven en una piedra con forma de casa, con sus aves domesticadas como gallinas (García Rendueles 1999).

los animales para poder cazar, y que consiste en dos condiciones fundamentales: la primera, referida a una moderación en la cantidad de piezas, y la segunda, al respeto que se le debe a los animales muertos; y que se resume en la sentencia “matarlos bien y comerlos bien”, es decir sin desperdiciar (Descola 1989). Esta aproximación instituye una relación de equilibrio entre la humanidad y el territorio, donde todo exceso por parte de los hombres será castigado por los seres no humanos.

Por tanto, los lugares específicos donde habitan estas madres y dueños se convierten en lugares de importancia simbólica y reproductora dentro de la cosmovisión Wampís, al proteger elementos primordiales del territorio, convirtiéndose así en refugios espirituales de animales y plantas. Algunos de estos lugares específicos, como los cerros (*mura*) y las colinas (*nain*), constituyen espacios de particular importancia, al ser considerados la morada de seres particularmente poderosos. Los “dueños” o “madres” de los animales suelen estar ubicados en estas partes altas cubiertas de bosques. Junto a ellos se concibe, normalmente no visibles, a grupos de personas cuya existencia se remonta a los tiempos míticos, entre los que destacan los llamados *Tijai*, seres poderosos que también viven en los cerros, principalmente en las cuevas y en las rocas, y que son considerados como uno de los personajes tutelares de los bosques. Los *Tijai* son descritos como seres humanos altos y fuertes, y “blanquiñosos”, que llevan el pelo largo y andan siempre con adornos, armas y perros. No son gente agresiva y en la actualidad evitan el contacto con los humanos, aunque sin embargo pueden seducir y llevarse a las mujeres indígenas³⁷. También se pueden encontrar a otras personas que habitan aquellos cerros más alejados de las comunidades. Entre los muchos cerros que existen en el territorio Wampís, son especialmente valorados aquellos que se encuentran en Kampankis y Tuntanain, así como algunos que se encuentran en el territorio de los Shuar de Ecuador.

Los cerros, y fundamentalmente las cascadas *tuna* que caen de sus cumbres, así como las cuevas del *tayu* o ciertas playas a las orillas de los ríos, son también lugares privilegiados para encontrar a las poderosas esencias *arutam*. Michael Harner, etnógrafo que trabajó entre los Shuar en Ecuador definió *arutam* como el espectro del alma de un guerrero (Harner 1978). Los *arutam* a cuya búsqueda van las personas son también espectros del

³⁷ Una señora nos contó un relato que su padre le contaba, y que hablaba de cómo por un lugar que se llamaba Miyaipis, quebrada de la cabecera de Ayampis, vivía una persona, solo con su mujer e hijos varones. Cuando el hombre cortaba solito unos árboles, se le presentó un señor alto y blanco, que le saludó, y le dijo: vengo a ayudarles, veo que está sufriendo usted solo. Empezaron a tomar masato y le declaró que él era un *Tijai*, cuando ya estaban borrachos. Acto seguido, hicieron un intercambio de itipak, y acordaron que se fuera uno de sus hijos con él a su casa, para así tener relación. Sin embargo, el muchacho de miedo no quiso ir. Y desde esa fecha ya no se ve al *Tijai*

alma de visionarios, *iimaru* que se incorporan en seres de la naturaleza tales como relámpagos, vientos, aves u otros animales.

Aunque viven por el espacio los *arutam* vagan también por la tierra, lejos de la molestia de los hombres, y asumiendo las apariencias de personas, animales, plantas y formas monstruosas. Frecuentemente, acuden a las cascadas que bajan de los cerros. Allí, el aspirante visionario construye un tambo para pasar la noche (*ayamtai*), a veces después de varios días de camino de su casa. Las exigentes dietas y la ingesta de preparados enteógenos de tabaco, ayahuasca o toé disponen al hombre para la meditación y el encuentro, hasta que su cuerpo se vuelve débil y “vacío”, momento en el que está preparado para recibir la poderosa esencia. Se puede quedar así hasta varios días, bañándose en las aguas “sagradas” de las cascadas durante el día y durmiendo en el tambo por la noche. A través de los “encantamientos” *anen*, la persona llama a su “abuelito” para que le transmita el poder. Cuando el *arutam* aparece, el visionario debe aguantar su miedo y enfrentar la visión. Solamente entonces, recibirá de su ancestro el poder tan codiciado y se transformará en un *wáimaku* o en *iimaru*, obteniendo la garantía de su bienestar y un nuevo status dentro de su grupo. Las mujeres también buscan la visión del *arutam* para garantizarse el éxito en sus actividades domésticas (incluyendo las de curación) y el prestigio en la sociedad.

Los Wampís distinguen diversos tipos de visión de *arutam* en función de sus apariencias, en muchos casos bajo forma de un animal, de un elemento natural (trueno, rayo, estrella, bola de fuego – pagar) o de un espíritu (*iwanich*) (véase García Rendueles 1999). Se pueden resumir en dos grandes tipos: la visión de guerrero *wáimaku*, y la visión de *iimaru*, que tiene que ver fundamentalmente con la abundancia y el *tarimiat pujut*, la “buena vida”, “buen vivir” o “vivir grato”. Es importante destacar que además de la importancia que tiene la visión *arutam* para la construcción de la persona, existe una dimensión territorial de los *arutam*, pues estas visiones están ligadas a ciertos sitios particulares, normalmente reconocibles por el grupo local (por ejemplo las purmas de los antepasados). En este sentido, el territorio cumple y posee una función fundamental de transmisión de conocimientos, adquisición de conocimientos y sabidurías y reproducción de la identidad cultural y social del individuo y del grupo. En este sentido también los obstáculos a estas interacciones de los Wampís constituyen un atentado contra su continuidad cultural.

Otros espacios de gran importancia práctica y simbólica en la concepción territorial Wampís son los *pongos*, *las cochas*, *los aguajales*, y *las colpas*, también habitados por sus respectivamente madres y/o dueños, *nukuri*. Los remolinos de los ríos, o pongos, son considerados lugares de contacto con el mundo de los *Tsunki* (de los que ya hemos

hablado). Las cochas, a su vez, también tienen su madre, la enorme boa, *Panki*, y, dentro de la cosmología Wampís, constituyen también un ejemplo interesante de simbiosis entre el mundo acuático, y el mundo intermediario, de las tahuampas, por donde se desplazan los animales terrestres. La fuerza de *Panki* trasciende los límites ecológicos de su hábitat y extiende su protección e influencia benéfica al bosque a su alrededor. Ejercen un papel importante en la reproducción de los peces e, indirectamente, de animales terrestres – huanganas, sajinos, sachavacas y otros– quienes en los aguajales cercanos a la cocha encuentran refugio y lugares propicios para su reproducción (Rogalski 2005: 130). También las colpas, donde acuden los animales a tomar agua y lamer los minerales de las rocas, tienen su madre, *yawi iwanchri*, que algunos llaman *kushi kusinña*, el mismo ser que la madre de las quebradas pequeñas, y que sería similar a un perro. El *yawi iwanchri* es el primero en saciar su sed en la colpa para que después puedan llegar el resto de los animales que suelen acudir allí. Para ir a cazar a las colpas, los Wampís tienen que someterse a una serie de rituales, practicando la abstinencia sexual, y ciertas prohibiciones alimenticias, de lo contrario, el alma del lugar les podría maldecir y se malograría la colpa, dejando los animales de acudir a ella y los hombres con menores posibilidades de cazar.

Otros lugares, donde también se debe tomar ciertas precauciones y adoptar una actitud de respeto hacia sus madres a la hora de utilizarlos son las minas de sal (*wee*) y de arcilla (*nuwe*). En efecto, las minas de sal (*wee*) que se encuentran diseminadas en el territorio Wampís también son consideradas como habitadas por espíritus o personajes tutelares, *kachí shuar* (*kachi* = sal de piedra), quien es considerado como persona, que aunque no se deja ver, es quien cuida del lugar. Según un mito, la sal, *wee*, fue producto de la transformación y migración mítica de algunos de sus antepasados. Como prescribe el mito, para sacar este importante recurso, es necesario alcanzar un estado de pureza física mediante la dieta, y el respeto a ciertas restricciones: alimenticia y de abstinencia sexual. De lo contrario, de forma similar al caso de las colpas, la madre de la mina de sal puede llegar a matar incluso a las personas mismas, y la mina terminaría por dañarse.

Asimismo, los lugares donde las mujeres sacan la arcilla, *nuwe*, para elaborar vasijas de cerámica también tienen un significado especial en la cosmovisión Wampís. Según el mito ya mencionado fueron las mujeres *Nunkui* quienes enseñaron a las mujeres Wampís a fabricar las ollas y vasijas de cerámica. De ahí, que las mujeres Wampís consideren a *Nunkui*, la madre de estos lugares. Este refinado trabajo es típicamente femenino y, cualquier mujer que descubra un yacimiento de arcilla es considerada la dueña del lugar, aunque para ello antes debe tener una visión en la que en sueños le es comunicado el lugar

exacto donde se ubica la mina. Las propietarias normalmente dan permiso a las otras mujeres para que se provean libremente de la arcilla. Como en los otros casos mencionados, el recurso no es visto simplemente como una materia bruta; su libre utilización por parte de los humanos necesita de todas las precauciones que los Wampís toman en el manejo de las relaciones con el entorno.

Por otro lado, encontramos otro motivo importante para que los lugares situados en el territorio Wampís acumulen una fuerte carga a nivel simbólico; y es la conexión de los actuales Wampís con las vidas y lugares de sus antepasados. La relación con estos lugares ejerce una función fundamental en la transmisión inter-generacional de la identidad cultural y la memoria histórica del colectivo. Como sostiene Rappaport (2004: 177), con referencia a los Nasa colombianos, el espacio no cumple una mera función mnemotécnica sino que “es un nexo tangible con el pasado, algo que se puede ver, tocar y escalar, algo que funde en uno pasado y presente”. En este sentido, nos referimos primeramente a los lugares donde vivieron, guerrearon, murieron y fueron enterrados los antepasados. Los ‘sitios de muerte’ siempre pueden ser también lugares de búsqueda de visión *arutam*. Estos espíritus tienen una fuerte dimensión territorial. Como se ha dicho, los *arutam* pertenecen al territorio del grupo local donde se presentan, y suelen vivir cerca de sus purmas antiguas. Hasta hoy día la gente, mayormente los descendientes directos de los guerreros muertos, visitan esos lugares en busca de visión.

Finalmente, muchos lugares del territorio constituyen referentes de lo que podemos definir “la épica” de este pueblo. Estamos hablando especialmente de las gestas de los grandes guerreros jívaro, las famosas expediciones para cazar las cabezas de los enemigos o las batallas para defenderse de las invasiones coloniales. El legado de estos eventos – localizados en el espacio- es transmitido de generación en generación en relatos que se refieren siempre a lugares exactos: donde los guerreros afilaron las lanzas, donde buscaron la visión, donde ocurrió la batalla, donde se realizó el ritual de reducción de la cabeza de los enemigos, etc.

Como ya se ha señalado y de forma similar a los otros grupos jívaro, los Wampís piensan que las personas poseen una clase de “alma”, *wakan*, que después de la muerte tiene una vida análoga a su anterior vida terrestre, pudiendo transmigrar en el cuerpo de ciertos animales o en plantas, y en montañas ríos o permaneciendo en un estado inmaterial. Sin entrar en una descripción detallada de la concepción de persona, que trasciende de los objetivos de este trabajo, nos limitamos a señalar que el término general utilizado por los Wampís para indicar la clase de “alma” que asciende al cielo es *wakan*, que significa

también “sombra”, “imagen” y es considerada la fuerza vital de todos los seres animados. En cambio, las almas que vagan por la tierra, los *iwanch*, empiezan su existencia después de la muerte, y normalmente son denominados en español “demonios”, y poseen una connotación negativa (cf. Guallart 1989, Karsten, 1989[1935]). Como refiere Brown, “generalmente la preocupación por el *iwanch* de una determinada persona empieza a declinar tres o cuatro semanas después de su muerte. En la mente de la gente, el *iwanch* se vuelve difuso y se confunde con los demás *iwanch*, los *wakan* de los difuntos, que viven en el monte desde los tiempos míticos” (Brown 1984: 205). Sin embargo, estos *iwanch* continúan vagando por la tierra y toman frecuentemente las formas de búho, venado o mariposa azul. Por esta razón, y por creencias relacionadas a estos animales, la visión de estas es señal de mal agüero (*pasun*). Asimismo, los *iwanch* de personas que han muerto en circunstancias violentas y no han sido vengadas, atormentan a los humanos y pueden asumir apariencias monstruosas³⁸.

Si bien estas ideas respecto a la muerte siguen muy presentes en la vida de los Wampís en el presente, las formas materiales de las sepulturas han cambiado profundamente por diferentes factores. Sin lugar a dudas, la influencia de los misioneros católicos y evangelistas al respecto ha sido determinante, especialmente a partir del reagrupamiento de la población en comunidades nucleadas. Anteriormente, existían diferentes maneras de sepulturar a los muertos. En muchos casos era el mismo difunto, antes de morir o a través de un sueño, quien comunicaba dónde y cómo quería ser sepultado, decisión que era respetada por su familia. A veces ellos manifestaban su deseo de permanecer a la luz, de no estar en las tinieblas, entonces se optaba por la sepultura dentro de un ataúd colgado a unos dos metros de altura, en la casa donde vivía la persona. Junto al ataúd se dejaba una olla de masato y una canasta de comida para acompañar la primera estancia cerca de la casa (Karsten 1989) y el posterior viaje del difunto. Se dice que a los niños fallecidos se los metía en cuclillas o en posición fetal dentro de una vasija de barro y se los enterraba debajo de la cama de la madre.

A los más ancianos, sobre todo a los famosos guerreros, apenas muertos los sentaban en su bancos, *chimpui*, y los amarraban o envolvían en telas con las manos en la cara y los codos arrimados a las rodillas, hasta que se enfriaran y sus cuerpos quedaran rígidos. Entonces

³⁸ Los estudiosos de las culturas jívaro interpretan de manera diferente los conceptos de *wakan* e *iwanch*. Según el P. Guallart (1989), por ejemplo, después de la muerte el *wakan* de las personas se desprende definitivamente del cuerpo y se vuelve un *iwanch*, que vaga hambriento y triste en los lugares donde pasó su vida anterior, asumiendo la forma de diferentes animales. En su estado siguiente, el *iwanch* asume una nueva forma humanoide, pero fea y horrible, y aterroriza a las personas. Finalmente el *iwanch* se transforma en la mariposa azul de nombre *iwanch wampam* que, al morir, sube al cielo desapareciendo.

abrían en el medio de la casa un hoyo circular de poco más de un metro de profundidad y metían en el hoyo al difunto sentado en el chimpuí, haciendo alrededor un cerrado con estacas de chonta y formando una especie de cono sobre el muerto. Por fin, tapaban con tierra y abandonaban la casa si el difunto era el jefe de la familia.

Algo indispensable en los entierros tradicionales, y todavía vigente, eran los *anen* cantados por las personas mayores, y dirigidos al *iwanch*, el alma del familiar fallecido en que se le decía con mensajes de este tipo: “que ya no vuelvas a insistir acá, usted ya murió, y eres diablo ya, sigue tu camino, si buscas un buen camino, encontraras un buen camino, si buscas uno malo, uno malo, pero ya nunca vuelvas a mirar hacia nosotros, y piérdete para siempre”.

En la actualidad, como hemos mencionado, los Wampís reconocen las zonas donde vivieron sus antepasados, a través de sus *purmas*, las antiguas huertas dejadas en descanso según el método de rotación típico de las sociedades amazónicas. Estos espacios son llamados *jeákar* “donde habita el muerto” y son particularmente respetados. Normalmente son lugares donde no se construyen casas nuevas, ni se utilizan para abrir chacras, especialmente si el difunto fue un guerrero o un líder, ya que se cree que las almas de las personas pueden rodear estos territorios bajo la forma de animales o espíritus *iwanch* y deben ser dejadas tranquilas. Asimismo, estos lugares marcan el límite del territorio de un grupo local, razón por la que no pueden ser ocupados por otros grupos ni, mucho menos, profanados por la gente *apach*.

De todo lo anterior podemos concluir que la vida material, espiritual y la historia del pueblo Wampís están estrechamente vinculadas con el territorio en su integridad. Los llamados “recursos” – el agua, los cerros, las cataratas, los animales, pero también las personas, los espíritus del bosque y cada pequeño insecto – son primero seres integrantes de un espacio de relación que a su vez les identifica en el mito y les sitúa en la historia, en el medio ambiente, en la economía y en la sociedad (Surrallés & García Hierro 2004:12). En ese sentido, más que una reserva de recursos naturales de libre disposición de los humanos, en el sistema de conocimientos y cultura de los Wampís, el territorio es un espacio de convivencia social entre diferentes grupos de seres, tanto humanos como no humanos.

4. TERRITORIO Y DINÁMICAS SOCIALES

4.1 Dinámicas poblacionales y configuraciones territoriales

En los anteriores capítulos se ha analizado la ocupación histórica y la cosmología territorial de la nación Wampís sobre las que se basa la integralidad de su territorio. El presente capítulo se centra en describir y analizar las dinámicas poblacionales y las configuraciones territoriales que se derivan precisamente de lo anterior.

Se hace necesario partir de la vivienda, como el núcleo desde el que se despliegan las formas de conciencia con las que los individuos Wampís perciben y aprehenden el espacio geográfico, para poder describir cómo se configura y se puebla su territorio. El espacio cotidiano y territorial de los Wampís se divide así en una serie de “ámbitos de acción y de comprensión”, orientados por una división del trabajo por género, y que partiendo de la casa (*jea*) se extienden, casi como de círculos concéntricos se trataran, primero a la chacra (*aja*), y después al bosque (*ikam*)³⁹

Tradicionalmente la vivienda reunía a una familia extensa compuesta por un varón cabeza de familia, su esposa (o esposas), los hijos e hijas solteros, y las hijas casadas con sus hijos y su esposo, yerno del cabeza de familia. En razón de la uxori-localidad postmarital obligatoria, el yerno y su esposa quedaban residiendo con el suegro hasta tener unos tres o cuatro hijos al menos, momento en el cual establecían residencia en las cercanías. Hoy en día la residencia uxori-local, es decir, vivir junto a los padres de la mujer, ha perdido cierto carácter de obligatoriedad, aunque en la mayoría de los casos se sigue practicando aunque en una casa aparte, cercana a la de los suegros, y en algunas casos durante un menor lapso de tiempo.

Tradicionalmente las viviendas eran construidas típicamente cerca de un riachuelo, encima de una pequeña colina, donde hubiera árboles de madera suave o medio dura (especialmente palmeras). Solía ser una estructura amplia y bien hecha de forma ovalada y de un solo piso, con un único techo de dos aguas hecho con hojas de palmera o palmiche

³⁹ Dividido a su vez en diferentes espacios, los cuales varían según el conocimiento que de él se tenga y el uso que de él se haga.

(*kampanak*) o yarina (*chapi*). Hoy en día las viviendas tienden a ser más pequeñas y, como se ha dicho, a ubicarse en asentamientos de carácter más o menos concentrado.

Los Wampís dividen la casa, conceptual y funcionalmente en dos partes: el lado de los hombres (*tankamash*); y el lado de las mujeres (*ekent*). Esta organización del espacio no corresponde estrictamente de una división de lo masculino y lo femenino, sino más bien de una división entre actividades formales e informales, cada una asociada de manera predominante, aunque no exclusiva, a un género.

Para la construcción de una casa siempre se convoca a una minga o trabajo por invitación, a la que se invita a los familiares varones más cercanos para que colaboren en los diversos trabajos de construcción, mientras las mujeres convidan comida y masato. La casa viene a representar el cosmos en pequeña escala, lo cual permite, al que la habita, orientarse dentro del universo.

Más allá de la vivienda nos encontramos con los espacios del trabajo hortícola. La chacra es el espacio principal y exclusivo de la mujer⁴⁰, además de algunas zonas alrededor de la casa donde se suelen sembrar o trasplantar también algunas plantas medicinales y ornamentales. El sistema de cultivo utilizado es el conocido por el nombre de rozo y quema.

Para establecer una parcela hortícola la pareja elige un lugar apto para los cultivos, lo más cerca posible de la casa en función de una serie compleja de parámetros en torno a la calidad y características del suelo. Estos lugares para la chacra son preparados cuidadosamente, tumbando los árboles, cortando los arbustos, los que se dejan secar al sol para luego apilar la maleza y pasar a la fase en la que se quema la vegetación y se la deja arder. Esta tarea es realizada por el marido con ayuda de sus hermanos o cuñados, en mutua colaboración.

La chacra suministra la mayoría de los carbohidratos de la dieta Wampís. Después de dos o tres años, y hasta un máximo de siete u ocho años de cosecha, la producción empieza a declinar a causa del empobrecimiento del suelo y de la invasión de malas hierbas. Es entonces cuando se prepara una nueva chacra dejando a la antigua que descanse en condición de reserva. Las purmas o barbechos siguen siendo aprovechadas por los frutos de árboles y principalmente de la palmera pijuayo, pero también para la caza menor. Esta forma de cultivo, de demostrada eficacia para conservar los niveles ecológicos de la selva, y provisionar lo necesario para una economía de autosuficiencia, necesita de una

⁴⁰ Aunque los hombres participan de la siembra y la cosecha, especialmente de aquellos productos que se dirigen al mercado, uno de los ámbitos de las relaciones con el exterior.

disponibilidad amplia de tierra para mantener los ciclos pertinentes de rotación y reproducción del bosque.

Más allá de la chacra y de las purmas nos encontramos con el bosque. Este es el espacio donde se práctica la recolección de frutos silvestres, plantas medicinales, miel y algunos insectos y larvas pero, sobre todo, según uno se va alejando del núcleo residencial, es donde se práctica la caza, y por tanto, un lugar principalmente masculino⁴¹. La caza es, junto a la pesca, el recurso o fuente de proteínas principal en la dieta Wampís. A parte de la caza cotidiana que se realiza relativamente cerca de la residencia, existe la caza practicada en los cerros, alejados unas cinco horas mínimo de la vivienda, y que se lleva a cabo solamente una o dos veces al año. Coincidiendo con la época de engorde y de reproducción de los animales (*nuwét*) y con las grandes reuniones y fiestas, se asigna a un grupo de jóvenes la tarea de conseguir carne. En estos viajes hacia los cerros se suelen construir tambos ubicados en plena selva (*aak* o *ayamtai*) que sirven como centros de las operaciones de caza. Aunque también suelen ser utilizados como lugares de descanso en viajes largos, y como lugares de meditación y de aprendizaje, donde los jóvenes buscan la obtención del poder y la visión de los *arutam*.

Por su parte, la pesca, tanto en ríos y quebradas, que interconectan el territorio, como en las diferentes cochas que pueblan el territorio Wampís, resulta también una importante fuente de proteínas para los pobladores. La pesca incluye también modalidades colectivas, empleando barbasco o huaca, desde la pesca familiar en una pequeña quebrada hasta las grandes y bien organizadas pescas colectivas que implican la construcción de represas y la participación de varias familias o aún toda una comunidad. Estas grandes pescas colectivas, a diferencia de las de una única familia, se suelen realizar durante los preparativos de una fiesta y en quebradas grandes. De tal manera que si la horticultura es una actividad fundamentalmente femenina y la caza es masculina, la pesca resulta el lugar del encuentro entre los dos géneros, y de los grupos familiares.

El aprovechamiento regular de los recursos de la selva en las proximidades de las viviendas ocasiona una progresiva escasez de ciertos recursos, principalmente la caza, pero también otros recursos como las hojas de palma para el techado de las viviendas. Así, un cazador deberá alejarse cada vez más para poder encontrar animales. Ocurre también que las nuevas

⁴¹ Las zonas de caza se encuentran idealmente, en los espacios transitorios entre los cerros frecuentemente visitados por los humanos y los lugares donde viven y se reproducen los animales silvestres, que son espacios más libres de la presencia humana (CIPTA-AIDSESP 2005).

chacras deben ser abiertas a mayor distancia cuando la tierra fértil o que haya recuperado su fertilidad con la vegetación secundaria se agota en los alrededores de la vivienda.

En razón del sistema de aprovechamiento del bosque, la estrategia tradicional Wampís ha consistido en que al llegar a convertirse en un problema la escasez de recursos, los miembros de la familia se trasladaran su vivienda a un nuevo en otro lugar. Esta ha sido la base de la forma de vida de los Wampís y su sistema de vida y conservación de los bosques y recursos naturales.

En la actualidad, se puede apreciar que aunque han disminuido los cambios de residencia al interior de las comunidades, debido a los límites del territorio comunal, todavía siguen ocurriendo. Esto puede conllevar desplazamientos de todo un nexo familiar o incluso de la comunidad entera, dejando el área despoblada por un considerable tiempo, en tanto las familias se instalan en una nueva zona. Así por ejemplo, en la cuenca del Kanús, varios de los primeros núcleos poblacionales concentrados actualmente no cuentan con población, porque ésta se trasladó. Es el caso de San Martín, Cabo Reyes y Porvenir.

Los traslados de las viviendas ocurren con mayor frecuencia hoy en día en aquellas comunidades más alejadas de las riberas de los ríos Kanús y Kankaim. Este abandono de la zona ocupada permite que el bosque vuelva a desarrollarse en el lugar, y que los animales regresen a poblar las zonas de caza. De este modo, un individuo habita sucesivamente varias localidades en su vida, puesto que en cada microterritorio la residencia no se fija de una vez para siempre, y puede modificarse varias veces dentro de una misma fase de ocupación. Los ritmos y las distancias de desplazamiento han ido disminuyendo a raíz de la creación de las escuelas y otros servicios, y con ello, se produce cierta degradación del bosque inmediatamente circundante.

La conformación de anexos o nuevos asentamientos en los territorios comunales viene siendo la respuesta a la degradación de recursos con el propósito de conservar niveles de calidad de vida o buen vivir. Pero esto a su vez exige que las familias o nexos familiares que se trasladan a una nueva ubicación distante, se vean obligadas a gestionar el establecimiento de servicios, como son escuelas, en las nuevas localidades. Mientras que dinámicas de escisión de las comunidades y creación de “anexos” favorecen la dispersión de la población y una menor presión sobre el medioambiente, la demarcación de linderos

comunales también genera cierto nivel de conflictividad que representa un impedimento al libre desenvolvimiento de la territorialidad Wampís⁴².

Los procesos de cambio de residencia y de establecimiento de una nueva vivienda y de una nueva chacra se dan de manera simultánea al abandono de las antiguas, estableciéndose también, por un tiempo indeterminado, una doble residencia basada en continuos viajes de ida y vuelta entre la nueva y la vieja residencia. Esto sucede porque la familia tiene que aprovisionarse de alimentos de las chacras antiguas, vale decir, en el periodo de escasez de comida en la nueva residencia, cuando los nuevos sembríos aun no echan fruto, época denominada *jatenak*, época de escasez de alimentos. De acuerdo con esto, el patrón de asentamiento implica un relativo, pero permanente nomadismo condicionado por el deterioro del techo de palmas de la casa, la disminución de la fertilidad de las tierras cercanas y de las ofertas de caza y recursos para la recolección en el bosque circundante. Además de estos motivos, referidos a los recursos materiales de subsistencia y reproducción del grupo social, encontramos otros más relacionadas con cuestiones sociales, como la muerte de un “gran hombre”⁴³, conflictos internos que se agudizan o, incluso, con la aparición de epidemias que afectan al grupo o grupos locales emparentados y/o aliados.

Aunque los cambios en el patrón de ocupación espacial se han modificado significativamente desde la llegada de los misioneros y la conformación de las comunidades, con mayores concentraciones de población y una tendencia hacia la localización cerca de los ríos principales, donde por lo general se ubican los poblados que dan nombre a las comunidades inscritas, continúan existiendo numerosos lugares de asentamiento a lo largo de las quebradas, e incluso cerca de las cabeceras⁴⁴.

Es importante anotar que las comunidades nativas Wampís contienen uno o más grupos locales. Existen en efecto asentamientos que agrupan un número considerable de personas,

⁴² La demarcación de títulos comunales es necesariamente sinónimo de circunscripción social. No obstante, el proceso de titulación comunal sí que está provocando algunos cambios en el acceso y el uso de los recursos, generando algunos conflictos en torno a los linderos.

⁴³ Son frecuentes nuevas agrupaciones de unidades domésticas cuando los líderes pierden prestigio o mueren (Stirling 1938).

⁴⁴ En la actualidad, y ya desde principios de siglo, con la llegada al territorio Wampís de militares, caucheros y misioneros, se puede observar como al interior de cada una de las cuencas se ha producido también una diferenciación entre, por un lado, zonas de mayor contacto; entre ellas mismas y con el mundo *apach*, ubicadas cerca de las vías principales de acceso y circulación (en el caso del territorio Wampís solo de los ríos navegables, ya que ninguna carretera lo atraviesa); y, por el otro, zonas más alejadas de estas vías, que actuarían como “refugios de tradición”. Esto podría entenderse como una estrategia colectiva, que sirve para taponar y controlar el contacto con la sociedad nacional, al mismo tiempo que se beneficia de una economía regional, basada en las redes de intercambio de las familias y los socios comerciales, creando al interior del territorio un circuito de comercio, donde unos aportan, fundamentalmente, productos manufacturados, y otros, productos locales.

siendo el mayor de ellas el anexo Puerto Galilea, en la cuenca del Kanús, donde conviven de varios grupos locales. Por lo general, estos grupos locales se encuentran espacialmente separados en clanes o conformando anexos. La composición social interna de estos grupos locales, ya sea en comunidades, ya sea de forma “dispersa” resulta en términos generales la misma.

Las comunidades son básicamente la juxtaposición y simple concentración espacial de unidades residenciales solidarias que tradicionalmente hubieran vivido dispersas. A la llegada de los misioneros uno o más “grandes hombres” iniciaron la aproximación a éstos y organizaron el proceso de concentración correspondiente. Esto obedecía a la necesidad de conseguir la creación de una escuela, para lo que se exigía un número mínimo de población en edad escolar, acceder a atención de salud y lograr la seguridad de un título comunal, provocando la reagrupación de los miembros de su parentela. No obstante, aún en la actualidad, siempre se encuentran personas, sobre todo los ancianos, que viven bastante alejados de los centros nucleados. Aunque siempre formalmente pertenecen a una comunidad nativa, sin embargo su participación cotidiana en la vida de la comunidad está muy restringida. Son gente que prefiere vivir más cerca de sus chacras y de sus trochas de mitayo, generalmente sin hijos en edad escolar.

Los miembros de un grupo local se identifican con el nombre de un río importante que designa su base geográfica territorial (los ejemplos son abundantes, aunque los más significativos serían *Kanushia shuar*, gente del río Santiago, o *Kankaimminmaya shuar* gente del río Morona), y/o en algunos casos por el nombre del hombre fuerte o *uun* que lo gobierna. También se identifican por el nombre de la comunidad nativa inscrita, el cual suele coincidir con el nombre de la quebrada principal que la recorre, o con algún elemento de la fauna que sobresalga por su número. Asimismo, entre las comunidades Wampís tanto del Kanús como del Kankaim, se encuentran comunidades cuyos nombres son en castellano, rasgo que se debe fundamentalmente a la influencia en su creación de la presencia de colonos, militares, y/o misioneros.

La atomización tradicional, así como la nuclearización actual de las comunidades Wampís, son atenuadas y redefinidas continuamente por la existencia de unidades más amplias, que se podrían comparar con redes extensivas de nexos, que van de más o menos endogámicos, según la distancia al nodo principal, y basadas en principios de reclutamiento supralocales, sociales y territoriales (Descola 1983:302). Esta característica de la forma de vida ancestral y que en conjunto constituye el sistema de vida, es el que da lugar a una organización

política territorial en torno a subcuencas y cuencas, hasta finalmente abarcar y configurar todo el conjunto del territorio integral Wampís.

De este modo, los grupos locales no son unidades cerradas y totalmente autónomas, pues las relaciones no se dan dentro de grupos claramente delimitados, sino que estos grupos tienden a la extensión de sus relaciones. Las interacciones entre distintos grupos locales tienen lugar en varios planos: la alianza matrimonial une a los diferentes grupos locales y crea relaciones estrechas que involucran tanto a comunidades cercanas como alejadas desde el punto de vista espacial (geográfico) y de parentesco. La cooperación económica y ritual, así como el apoyo militar y político forman también agrupaciones de distintas personas o comunidades locales según el contexto. Además muchas personas están unidas por relaciones comerciales o alianzas formales más allá incluso de las fronteras étnicas (Harner 1978; Seymour-Smith, 1991). Estas relaciones extensivas de parentesco, intercambio y coordinaciones sociopolíticas y territoriales se suelen realizar preferentemente con el resto de grupos locales asentados en las quebradas, a lo largo y ancho de la cuenca o sección de uno de los ríos principales.

Así, toda esta configuración territorial vigente en la actualidad da pie a la creación más o menos institucionalizada de una organización política y territorial de cuenca. La cuenca circunscribe, como se verá mejor en el próximo capítulo, un espacio al interior del cual se establece una primera preferencia matrimonial, y constituye además una unidad de representación política tradicional. Sin embargo, como se ha comentado anteriormente, estas cuencas no están aisladas, sino que se encuentran íntimamente interrelacionadas con las otras cuencas del territorio, a través de caminos históricos, formando grandes extensiones territoriales, difícilmente definitivas, ya que dependen de la red de relaciones familiares y sociopolíticas, que siempre van a tender a desbordarlos, al ramificarse por todo el conjunto del territorio Wampís. Por tanto, se trata de una memoria activa y viva del uso y ocupación de los territorios tradicionales que encierran episodios, historias y memorias provenientes desde tiempos inmemoriales y que en la actualidad se mantiene en la conciencia colectiva de la Nación Wampís.

Como en el caso de los Awajún, una de las características del patrón de territorialidad Wampís, consiste en “una complicada red de caminos, densamente concentrada y conectada en áreas pobladas, al mismo tiempo que es escasa, dispersa, y a veces prácticamente invisible en la selva remota” (Greene, 2009: 89).

Estos caminos también conectan los diferentes mundos prácticos de las familias Wampís, ya comentados, así como los diferentes grupos residenciales de cada nexo o grupo local. Pero también, al atravesar por las abras de los cerros, localizadas en las cuencas de enlace, conectan las dos cuencas territoriales, la del Kankaim y Kanús. Es también a través de estas rutas de enlace, que se han realizado migraciones buscando nuevas tierras, o viajes estacionales a lugares de encuentro y de intercambio como fuentes de sal, cuevas del tayu, colpas, etc., o que familias de diversas cuencas se reúnen para pescar en la época de mijano o migración de los peces.

En términos generales, cada cuenca posee una relativa autonomía, basada también en cierta autosuficiencia de recursos, aunque se encuentre interrelacionada por razones de intercambio político, económico, cultural, pero fundamentalmente, familiar⁵¹. Este engranaje y sistema de ocupación territorial está vigente en la conciencia de la colectividad Wampís actual.

Es por todo esto que uno de los espacios claves dentro de la configuración territorial Wampís son los lugares de enlace y de encuentro entre cuencas, como por ejemplo de Kampankis, verdadero corazón del territorio Wampís⁴⁵. Estos espacios son considerados “sagrados” por los Wampís, y son culturalmente protegidos, al no ser directamente apropiables por los individuos, siendo que el acceso se encuentra más o menos abierto a varias comunidades de cada cuenca o subcuenca. El mapa histórico-cultural muestra esta concepción (ver anexo).

Un aspecto importante de Kampankis es su carácter de zona de tránsito y de comunicación entre las cuencas del Kanús y Kankaim. Así, si bien el proceso de creación de las comunidades nativas tuvo como una de su consecuencia la división de varios grupos locales Wampís pertenecientes a la misma red de parentesco entre ambas cuencas, éstos han mantenido el contacto mediante redes de caminos que atraviesan Kampankis. Así encontramos el caso de las comunidades de Soledad y Shinguito, conectadas por un camino. Pasando por los asentamientos dispersos de Campo Taish, transitan los comuneros en visitas familiares, en expediciones de caza, o trayendo carne, pescado o huevos de taricaya desde el otro.

El ‘cruzadero’ de Soledad-Shinguito constituye una vía de comunicación importante no solamente para las propias comunidades de Soledad y Shinguito sino en general para las

⁴⁵ Esto incluye también, por ejemplo Tuntanain, que conecta el territorio Awajún del Cenepa y el territorio Wampís del Kanús.

dos cuencas (Rogalski 2005: 123). Otro cruzadero importante es el que une las comunidades de Papayacu y San Juan de Morona, aunque la construcción de una carretera del lado ecuatoriano ha disminuido la frecuencia de tránsito por éste⁴⁶. Otro camino de importancia es el que une la comunidad actual de Kusuim (quebrada Katirpis) con las cabeceras de Naraim (quebrada Quim). Ese camino conecta las comunidades emparentadas de Sánchez Cerro en el Morona y Caterpiza y Kusuim en el Kanús. Así mismo, podemos encontrar caminos que cruzan desde el Kanús (Santiago) hacia el Kankaim (Morona) o el Marañón entre Teniente Pinglo y Borja, entre Caterpiza y Bagazán y entre Chosica y quebrada Numpatkaim⁴⁷. Se sitúa en este último camino un relato que cuenta que unas sirenas secuestraron a una mujer Wampís y otro que señala que es allí que vive *Tsunkutsuk*, el “mono tigre”.

En el pasado, estos caminos mantenían las relaciones de *amikri* entre ambas cuencas. Estos y otros caminos fueron también frecuentados para practicar relaciones de *amikri* con hombres Awajún o con mestizos.

Los lugares como Kampankis están cargados de memoria e importancia socio histórico y cultural, constituyendo reservas ecológicas de la nación Wampís y del ecosistema, que permiten una óptima reproducción de la fauna y de cierta flora importante, habitualmente sometida a la depredación humana.

La existencia de estas áreas culturalmente reservadas de alto valor biológico, ecológico y cultural constituye una pieza central de la estrategia de manejo territorial del pueblo Wampís. Ellas permiten garantizar la continuidad y sostenibilidad de las cuencas y subcuencas debido a su importante rol en la reproducción de la fauna y la flora, y a su función en la producción, reproducción y distribución del agua. De esta forma, Kampankis, que delimita y conecta las cuencas del Santiago y del Morona, se presenta para la nación Wampís como uno de los lugares centrales, no solo por el continuo tránsito vecinal a través de la cordillera, sino también por su dimensión de refugio espiritual bosque, estando íntimamente asociado a las purmas de sus antepasados. Es sobre estas antiguas purmas que se basan las redes de caminos de caza, y tienen un rol importante en el comercio y en el intercambio entre los Wampís de las dos cuencas.

⁴⁶ A lo largo de este cruzadero se encuentran diversos hitos históricos como el de un lugar donde se dice que dos grupos de guerreros se exterminaron mutuamente.

⁴⁷ Fuentes de la marina y el ejército consignan varios otros caminos tradicionales por su interés para la elaboración de estrategias militares (ver por ejemplo Faura Gaig 1965).

Asimismo, al comparar los lugares históricos con los sitios de importancia económica se aprecia que las familias Wampís que actualmente habitan en las comunidades, relativamente alejados de los sitios de asentamientos de sus abuelos, siguen siendo los herederos de su conocimiento de las colpas y otros lugares donde abundan animales, peces, importantes árboles, plantas y otros recursos, y por tanto, siguen teniendo una prioridad de uso. Se podría afirmar, por tanto, que las purmas de aquellos grandes hombres (*kakaram*) que a su vez ejercían en el pasado de centro de gravedad sociopolítico de un nexo o grupo local, ejercen en el presente a su vez como una especie de centro de gravedad territorial de un grupo local descendiente. Estas purmas, denominadas *asaak*, que guardan relación con los lugares de muerte y entierro de los antepasados, terminan convirtiéndose en lugares que no pueden ser profanados, y que por lo tanto, marcan límites territoriales con otros nexos o grupos locales, quienes no las pueden ocupar. Las familias conservan el acceso a estos lugares, por tiempo indefinido, mientras se mantienen bajo aprovechamiento árboles frutales y otras especies valiosas, y van regresando los animales que se alimentan de sus frutos. Un caso notable es el de la migración de familias provenientes fundamentalmente de la comunidad de Pampa Entsa, del río Kanús en la década de 1980, para reocupar las purmas de sus antepasados en Wichím, ubicado en la parte alta de la cuenca del río Senep (Cenepa). De esta manera las purmas se convierten en un elemento clave en las dinámicas y configuraciones territoriales de los grupos locales, y tienen también una íntima relación, como ya se ha visto, con lo que podríamos denominar la dimensión territorial del *arutam*, el espíritu eterno de sus antepasados.

Para concluir, se puede afirmar que como en el pasado los Wampís tienen una organización de la residencia y el territorio basada en las relaciones sociales colectivas, fundamentalmente de parentesco (la familia, el clan), en el mantenimiento de una comunicación a nivel territorial más amplio, a través de alianzas colectivas con otras familias, y también en la especificidad del lugar, es decir, en el reconocimiento del vínculo entre un grupo local y un lugar topográfico concreto (Greene 2009: 73). Así, junto con una territorialidad “estable”, tradicionalmente asociada a un nexo parental específico, se presentan, como se ha visto, procesos itinerantes de dispersión y rotación, migración, y segmentación, vinculados históricamente con la escasez de recursos, epidemias, guerras y conflictos sociales, así como también relaciones de intercambio y comunicación con otros grupos locales, localizados incluso en otras cuencas. De esta forma, estos procesos permiten la existencia de amplios refugios ecológicos, sociales y culturales, asociados a las purmas de los antepasados, y culturalmente respetados por los distintos grupos locales.

En términos generales, esta alternancia de procesos de segmentación, y de una mayor concentración y contacto, está vinculada con la naturaleza de la asociación cognática dentro de un nexo, que atribuye tanta importancia a la inclusión dentro de una red de sociabilidad de un gran hombre, como también a la afiliación territorial a unos lugares determinados. Estas redes de socialibilidad, que suelen variar de mayor a menor intensidad de sus lazos, tienden en general a ser expansivas y a extenderse por todo el territorio integral, como se verá en los siguientes capítulos.

4.2 Parentesco y dinámicas territoriales

El sistema de parentesco Wampís no ha sido objeto hasta ahora de un análisis profundo ni tan siquiera de una descripción detallada. Se sabe, sin embargo, que su morfología y las dinámicas territoriales en las que se inscribe son similares a las de sus vecinos Awajún. Comparte además muchos elementos con los sistemas de parentesco y alianza de los demás grupos jívaro.

Como es el caso entre los Awajún, los grupos locales Wampís están constituidos por un conjunto de unidades domésticas emparentadas entre sí, tanto si se encuentran en un hábitat disperso tradicional, como en uno de semi-disperso o concentrado. La conformidad a la norma tradicional varía en función de la menor o mayor exposición de estos grupos a la influencia misional y de la cultura hispano-peruana en general. En los sectores más autónomos, por ejemplo, entre los grupos que viven en el Morona, sigue permaneciendo una ideología según la cual es importante reforzar los vínculos de sangre al interior del grupo local para consolidar la cohesión del colectivo. En este caso, idealmente, el conjunto de residencias que forman un grupo local definen un espacio social y físico al interior del cual se establecen los matrimonios, lo que la etnología de los grupos jívaro ha nombrado un “nexo endógamo” (Taylor 1998: 188).

La endogamia se realiza por una preferencia matrimonial entre primos cruzados bilaterales de sexo opuesto. En el caso particular Wampís se constata, sin embargo, una preferencia por la prima matrilateral de primer grado, *nekas shir wajerí* (Taylor 1998: 204). Esto lleva a ciclos en los que se repite el matrimonio contraído en las generaciones precedentes.

La preferencia marital por el primo o prima cruzados, característica de los sistemas de parentesco llamados dravidianos, sigue viva en los grupos locales más apartados donde continua siendo inculcada a los adolescentes, incluso antes de estar en edad casadera. Así, un hombre debe casarse si es posible con su *untsur*, es decir, con su prima cruzada. Casarse con su *untsur* es una forma de mantenerse cerca de la familia, lo que contribuye a reforzar los lazos consanguíneos al interior del grupo local con la finalidad de fortalecerlo.

El matrimonio preferencial endogámico con la prima cruzada es concomitante en efecto, con un énfasis en la fiabilidad de los lazos de sangre. Las personas unidas por lazos de

sangre constituyen lo que en lengua Wampís llaman *aya patá patan*, término que es traducido por “familia” o incluso “clan”. Este término se refiere a un grupo de parentela cognático y egocentrado, en la medida que este grupo se define por la intersección del grupo del padre y el de la madre. Sin embargo, tanto sus contornos como su morfología son muy lábiles. Su preponderancia como término de descripción del espacio social, de sus fragmentaciones y de las relaciones de todo ello con la inscripción territorial, se debe sin duda a esta flexibilidad que manifiesta. Estos grupos son conocidos por un nombre de un ancestro apical, que por la adopción del sistema hispánico de apellidos, aparece como uno de los apellidos de casi todos sus miembros. Estos nombres están asociados a su vez a una cuenca o sector de cuenca.

Por otro lado, la cercanía genealógica de la relación consanguínea coincide casi siempre con una mayor experiencia de vida íntima compartida. Así, las relaciones de parentesco lejanas sin una experiencia de vida en común deben ser descifradas cuando una persona Wampís visita comunidades alejadas de donde ha nacido y los mayores le piden precisiones sobre sus orígenes. Enumerando el nombre de los padres, tíos, abuelos y bisabuelos, se consigue trazar la trama de parientes que unen a dos individuos y que permite establecer la base para una relación de confianza, descartando la posibilidad de encontrarse ante un enemigo potencial.

Entre las relaciones cercanas y las lejanas, encontramos un sistema concéntrico, que empieza por los tíos y primos paralelos (considerados terminológicamente como hermanos, es decir hermanos clasificatorios) para alejarse según los grados de distancia genealógica. La consideración sobre la cercanía o la lejanía de parentesco depende de factores históricos y geográficos que pueden reactualizar las relaciones o al contrario ocultarlas. También de la voluntad de los parientes que las pueden poner en evidencia por la necesidad de reforzar los vínculos por las razones que sean. Al contrario también suele suceder. Minusvalorar una relación puede ser en determinadas circunstancias conveniente y esto solo se puede hacer cuando el pariente es lo suficientemente lejano como para que el distanciamiento sea convincente. El grupo cognático no es pues ilimitado en la práctica. A los factores de distanciamiento temporal o espacial se le puede añadir la llamada amnesia genealógica que clausura toda posibilidad de recomponer íntegramente la cadena de parientes.

Aunque el énfasis discursivo que favorece la endogamia persiste entre los Wampís, alegando la cohesión interna de los grupos residenciales que conlleva, las prácticas indican que las alianzas matrimoniales no siempre siguen esta prescripción. Mientras que es cierto que los matrimonios con los primos cruzados han correspondido y siguen correspondiendo

a una parte nada despreciable de los matrimonios contraídos, parece que no sería el único tipo y tal vez no el mayoritario. Se podría añadir incluso que en las zonas del territorio Wampís menos autónomas, el matrimonio endogámico es cada vez menos frecuente. Las campañas misionales estigmatizaron este tipo de unión, pero ha sido sobretodo la adopción de la forma hispana de apellidarse lo que ha generado su rechazo, ya que a menudo la endogamia significa que los hijos llevarán los mismos apellidos que los padres.

En efecto, aparte de los matrimonios endógamos, existen los matrimonios entre personas de distintos grupos locales, emparentados por una relación lejana o sin ningún vínculo parental. Esta forma de matrimonio parece bastante generalizada entre las poblaciones del río Kanús pero también en Loreto, y se basa en la idea de la elección libre de la pareja inspirada por el amor romántico, considerada un avance de la modernidad. Estas uniones se pueden establecer entre miembros de distintos grupos étnicos y hoy en día como ayer, encontramos múltiples matrimonios de Wampís con parejas Awajún o Chapra, e incluso con personas no indígenas.

Considerar las alianzas exógamas como producto de la modernidad induciría a error porque de hecho siempre han existido, a veces como resultado de matrimonios arreglados entre las familias, en aras de establecer las paces, por ejemplo. Un líder entregaba a su hija a otro grupo parental más fuerte para sellar un acuerdo de cese de hostilidades. Otras razones podían motivar a los líderes locales o cabezas de familia como la búsqueda de un cuñado o un yerno fuera de los primos cruzados co-residentes. Por ejemplo se podía buscar a un hombre trabajador o buen guerrero para integrarlo a la unidad doméstica mediante la residencia post marital obligatoria. Estas alianzas matrimoniales se rigen como regla por el intercambio de mujeres, sobre todo hijas (*nuwa yapajiamu*), pero también hermanas (*umajai yapajiamu*), tal y como sucede ahora con otros pueblos indígenas de la región.

Otra forma de matrimonio es la pareja de hecho, con consentimiento mutuo o y en el pasado por raptó, que en general motiva después conversaciones entre las familias para llegar a un acuerdo. En cualquier caso, estos primeros intercambios de alianza entre dos grupos hasta entonces no relacionados, inauguran una suerte de derecho para que otras alianzas matrimoniales entre las dos familias se produzcan. El primer matrimonio supone una apertura que permite que otros hermanos y hermanas reales o clasificatorias de los primeros esposados se casen entre ellos. De hecho, los hermanos y hermanas clasificatorios de cada uno de los esposos se tratarían después del matrimonio, si son de sexo opuesto, con un término que puede significar en este contexto “matrimoniabiles”. Este fenómeno,

llamado en antropología del parentesco redoblamiento de la alianza, ha sido igualmente descrito para casi la mayoría de los otros pueblos indígenas vecinos de los Wampís.

Como para otros pueblos indígenas de la región, se le puede añadir dos características más al sistema de alianza Wampís que pueden interpretarse como formas particulares de redoblamiento. Uno es la poligamia ya que la mayoría de estas uniones polígamas eran de tipo sororal, es decir que las co-esposas eran hermanas o siendo primas hermanas se trataban como hermanas. Otra característica del matrimonio Wampís es el levirato, o el derecho de un hombre a casarse con la viuda de su hermano fallecido⁴⁸.

En cualquier caso y tipo de matrimonio, la residencia uxorilocal es practicada de manera general en todo el territorio Wampís. Como ya se ha señalado el yerno debe vivir en la casa de sus suegros y participar en la manutención de todo el grupo familiar hasta que tenga varios hijos. Entonces construirá una casa de todas formas adyacente a la de su suegro. Estas casas, como se ha señalado, son vecinas de otras casas con cuyos habitantes se comparte un vínculo de consanguinidad y/o afinidad estrecho. Todo el conjunto de casas se moverá por un determinado territorio en función de las necesidades que impregne la ecología. Sin embargo, lo habitual es que los grupos se muevan dentro de un sector de cuenca y la mayoría de alianzas no endogámicas se realizan en el espacio de la cuenca. Queda sin embargo espacio para alianzas entre grupos de dos cuencas diferentes, lo que supone que el conjunto del territorio Wampís está recubierto de un tejido de relaciones de parentesco, desigual en intensidad pero continuo en toda la extensión del espacio social. Así, un hecho significativo de la extensión del espacio social a otras cuencas lo encontramos en varias comunidades emparentadas del Kanús y Kankaim. Así podemos ver como por ejemplo las comunidades de Caterpiza, en el Santiago, y de Consuelo, en el Morona, son los respectivos lugares privilegiados de matrimonio entre los jóvenes de ambas comunidades.

Para concluir este capítulo señalaremos los puntos más importantes a considerar en cuanto a las relaciones entre territorio y parentesco. La preferencia por el matrimonio entre primos cruzados bilaterales en general y matrilaterales en particular, implica que los grupos locales sean endógamos. Cuando se acude a otros tipos de acuerdos matrimoniales con cónyuges con los que no se tienen una relación de consanguineidad existe una preferencia por cónyuges residentes en un grupo local cercano, es decir de la misma cuenca. Esto explica la fortaleza de la identidad de cuenca al interior de la identidad Wampís.

⁴⁸ Ambos tipos de matrimonio son hoy en día poco frecuentes pero no han desaparecido.

Sin embargo, las cuencas no son tampoco autárquicas desde el punto de vista de la reproducción social porque un número considerable de alianzas se establecen también entre personas de cuencas diferentes. En la medida que, como hemos demostrado, la alianza se concibe al interior de una estrategia colectiva que incumbe al conjunto de hermanos reales y clasificatorios, se puede decir que todos los miembros de todos los grupos locales Wampís son potencialmente necesarios para permitir la pervivencia del sistema.

El grupo local es el punto de contacto entre el sistema de alianza y parentesco por un lado, y las formas culturalmente constituidas de utilización colectiva del medio ambiente para la subsistencia. Siendo este sistema funcional y cultural que permite mantener la estabilidad de vínculos familiares e intrafamiliares. Por ello y en la medida que cada grupo local posee su propio segmento de territorio, se concluye que los Wampís necesitan como elemento fundamental e ineludible el conjunto del territorio para su supervivencia como pueblo.

4.3 Política, conflicto y relaciones sociales: su influencia en la configuración y ocupación del espacio

Como se ha explicado, uno de los rasgos característicos de la sociedad Wampís es la marcada autonomía de los grupos locales conformados sobre la base de relaciones de parentesco y afinidad. Tradicionalmente en esta sociedad el conflicto ha tenido un rol central en la reproducción de estas agrupaciones y en su organización política, poniendo límites a la acumulación de poder y perpetuando una tendencia igualitaria en las relaciones sociales. En términos ecológicos, este tipo de organización “atomizada” actúa como mecanismo de adaptación cultural al ecosistema amazónico, desalentando la concentración de grandes núcleos de población que contribuyen, además al agotamiento de los recursos naturales. A pesar de los profundos cambios ocurridos en las últimas décadas a raíz de la escolarización y de la configuración comunitaria, estas características siguen jugando un rol central en las dinámicas políticas y territoriales contemporáneas.

Como refiere Taylor (1985), tradicionalmente han existido tres tipos fundamentales de conflicto entre los pueblos jívaro, los cuales también implican diferentes formas y niveles de organización política: los conflictos intra-tribales⁴⁹, inter-tribales⁵⁰, y en menor medida, inter-étnicos⁵¹. Para el presente capítulo, interesa centrarse en el “conflicto intra-tribal” que opone a grupos de parentesco a través de una hostilidad permanente e institucionalizada, latente o actualizada, en función de circunstancias identificables con bastante precisión. Sus causas desencadenantes son principalmente la infracción de reglas matrimoniales (adulterios, relaciones prohibidas, violencia conyugal, abandonos etc.) y las acusaciones de brujería (enfermedades o muertes atribuidas a la acción de un chamán). Cuando llegan a

⁴⁹ Taylor utiliza el término *tribale* en francés, aunque en el caso de la Amazonía no se acostumbra hablar de “tribus”, sino de pueblos indígenas y anteriormente de grupos etnolingüísticos y etnias. Los conflictos intra-tribales serían aquellos que emergen entre las familias y los diferentes grupos locales al interior de un mismo pueblo, tribu o grupo étnico.

⁵⁰ Es decir, serían conflictos que involucran solamente a los distintos pueblos que hacen parte del conjunto lingüístico cultural jívaro. En el caso del pueblo Wampís, la guerra intertribal se ha llevado a cabo fundamentalmente con los Awajún, los Achuar y los Chapra.

⁵¹ Los pueblos jívaro han desdeñado incluir a los extranjeros en el complejo de la guerra y la caza de cabezas: ciertamente, han llegado a enfrentarse con las armas con algunas etnias no-jívaro, tal como los “blancos”, los incas o una vez los cocama, pero se trataba de luchas con finalidades puramente defensivas y sin toma de trofeos (Taylor 1985).

producirse muertes, tales situaciones pueden desencadenar una serie de homicidios de venganza e involucrar a redes de alianzas más amplias, normalmente focalizadas alrededor de un jefe de guerra, sin poder institucional pero no sin autoridad e influencia.

Este tipo de conflicto se rige bajo un estricto principio de equivalencia, cuyo fundamento cultural es el deber moral de “vengar” o “equilibrar” la muerte de un pariente. Esto no excluye diversas formas de compensación o de “sanciones de sustitución”, tales como la entrega de una escopeta u otras prestaciones económicas, que suelen ser realizadas a través de la intervención de un mediador con fines diplomáticos. Existe pues todo un sistema complejo para poner un fin al engranaje de conflictos o situarlo a niveles de escala distintos, permitiendo el restablecimiento del bienestar y el equilibrio social. Esto significa que a la hora de gestionar el conflicto hay que tener en cuenta la fuerza de las personas involucradas (su habilidad para el combate) y la esfera de influencia, la consistencia de su grupo local y de su red de alianzas, que dependen del tipo de relaciones de parentesco y de las relaciones sociales que existan dentro de cada grupo local que esté involucrado en el conflicto.

La organización sociopolítica y territorial de los Wampís está determinada, en este sentido, por los individuos, cuyo poder político se entiende como un atributo de la persona y depende del poder espiritual que emana del territorio, a través del complejo aparato simbólico descrito anteriormente (la visión del *arutam*, los cantos *anen*, los talismanes de *nunkui*, el poder chamánico de los *tsunki* etc.). El estatus social, de esta forma, difícilmente puede ser heredado, sino que es confirmado continuamente por los hechos y las capacidades de cada uno, de acuerdo con las funciones de cada sexo, la edad, el conocimiento adquirido, y los esfuerzos personales. Cada individuo aspira a poseer tantos poderes como le sea posible adquirir. Lo puede adquirir como guerrero, como chamán, como *anentrin*⁵², como cazador, pescador, horticultor/a, por sabiduría, edad, o actualmente, también por el conocimiento de elementos privilegiados de la cultura occidental o de los llamados mestizos.

Si las mujeres adquieren un poder social – por tanto público y político - fundamentalmente demostrando sus habilidades dentro del ámbito doméstico y productivo, el status de *kakaram*, “hombre fuerte” está relacionado principalmente a la capacidad de manejar exitosamente las dinámicas del conflicto. Tradicionalmente el hombre que demostraba su habilidad como cazador y guerrero, su sabiduría y su conocimiento de las normas

⁵² Persona experta en *anen*, canciones de amor y súplica; persona que ha adquirido el poder de icarar

culturales, y que contraía matrimonios polígamos, progresivamente extendía su área de influencia, y por lo tanto su poder político. De esta manera, como refiere Taylor (1984), el *kakaram* da temporalmente su forma al nexo y lo mantiene unido, pero hoy como ayer la verdadera columna vertebral de un grupo de parentela territorial y su principio de continuidad lo provee la alianza matrimonial. El poder de los líderes políticos se consolida pues por su capacidad para lograr un buen manejo de las relaciones, siempre difíciles, con los otros grupos locales, a través del control y la manipulación del establecimiento de alianzas matrimoniales (García Hierro y Surrallés 2009).

En casos de amenaza o agresiones externas, que involucren a un conjunto de grupos locales, esta capacidad de manejar las relaciones entre grupos resulta fundamental para aplacar los conflictos intra-étnicos y reunir grandes coaliciones, que en algunos casos han llegado a conformar verdaderos ejércitos. Los personajes legendarios de la historia de la nación Wampís, como Sharián, Tsamarain, son los jefes étnicos – llamados *pamuk* - cuyas fama y redes de influencia les permitió movilizar a una gran cantidad de grupos locales para la guerra, a través de la institución del *ipamamu*, “la convocación”. Este mecanismo social está en la base de la reciprocidad en cualquier tarea que necesita de una fuerza colectiva.

El sistema de organización tradicional se caracteriza por su versatilidad ya que el conflicto puede reunir a los miembros de un grupo local, a los grupos locales de un segmento de río, a los habitantes de toda una cuenca e incluso, en circunstancias excepcionales, a la totalidad del pueblo. Bajo cada una de estas configuraciones, se encuentran jefaturas, que duran lo que dura el conflicto abierto, y que, ya sea por su reputación, carisma o circunstancias, son capaces de convencer a los demás de la necesidad de establecer estas grandes alianzas político-territoriales.

Por otro lado, del mismo modo que se puede congregarse cuando se hace necesario, también cabe la posibilidad de una atomización radical de la población. Tal y como refieren García Hierro y Surrallés (2009: 90) para los Kandozi, también en la sociedad Wampís “frente a una situación en la cual la unión de los grupos locales no aparece como una respuesta eficaz o conveniente, las unidades domésticas pueden aislarse completamente unas de las otras. El caso más claro de atomización y dispersión es el que sucede cuando hay riesgo de contagio durante las epidemias”.

La otra figura fundamental en esta configuración flexible y dinámica de la organización sociopolítica es aquella de los chamanes *iwishin*, quienes tienen cierta independencia de los

grupos familiares y, que a medida que van incrementando su poder y su prestigio, van aumentando su esfera de influencia territorial sobre diferentes grupos familiares. Como en la mayoría de las culturas indígenas amazónicas, entre los Wampís, el chamanismo se caracteriza por la ambivalencia de su poder, que puede ser utilizado para curar o para “hacer daño” intencionalmente a alguien. Generalmente, en cada grupo local o conjunto de grupos locales suele operar un chamán, el cual ante ciertos problemas acude a un *iwishin* más prestigioso en una especie de jerarquía geográfica circular de poder y prestigio⁵³. Sin embargo, cuando un chamán es muerto, entra a formar parte otra vez de su grupo familiar, que intentará resarcir su muerte. Los chamanes son, por tanto, otro punto focal de la red local de grupos de parentela, y dotan de unidad ideológica y cohesión sociológica al “nexo endógamo”.

La mayoría de los estudiosos de la cultura jíbaro consideran que las acusaciones recíprocas entre los chamanes estarían en la raíz de todos los conflictos sociales (Colajanni 1984). Para estos pueblos, la mayoría de las enfermedades mortales son causadas por la acción de un brujo “dañino”, por lo que toda muerte está conectada con una persona que debe ser compensada, una vez que lo identifique el *iwishin* bajo los efectos del *natem* (ayahuasca). La acusación dependerá, en definitiva, de la esfera de influencia del chamán, de la consistencia de su grupo inmediato, de sus afines y seguidores; en definitiva, de su posición en la jerarquía chamánica.

En términos generales se puede decir, siguiendo a Colajanni (1984), que existen tres niveles de conflicto que generarían un incremento progresivo de tensión entre los grupos involucrados.

1. Hostilidad informal latente entre dos grupos generalmente contiguos o entre dos individuos. En este último caso se dará una extensión del conflicto hasta llegar a un nivel de demanda de reacción del grupo. En este nivel se produce una atribución de responsabilidad por enfermedades leves, o quejas levantadas por préstamos no cancelados o sólo parcialmente, o por acusaciones de los animales del otro que invaden las tierras de uno, etc.

⁵³ En las últimas dos décadas, en parte por el fuerte proceso de escolarización, el chamanismo Wampís se ha vuelto una práctica más marginal en algunas comunidades, especialmente en la cuenca del Kanús. En el Kankaim, en cambio, sigue haciendo parte sustancial de las dinámicas sociales. Los *iwishin* siguen existiendo y teniendo importancia en el sistema de salud Wampís, aunque han perdido cierta influencia sociopolítica.

2. Un segundo nivel incluiría alguna violación de los derechos matrimoniales y la reacción en contra de las relaciones prohibidas.
3. El tercer nivel sería aquel que comprende la muerte repentina de algún adulto o de varios jóvenes, lo que es interpretado como resultado de un potente acto de brujería.

Después de que se hayan producido una o varias muertes es cuando puede explotar abiertamente el conflicto, el cual en el pasado solía tradicionalmente desembocar en una cadena de reyertas, constituyendo la vendetta intra-tribal (Colajanni 1984). Cada conflicto, por tanto, involucra relaciones de diferente intensidad, y obliga a que cada individuo realice selecciones peligrosas dentro de sus redes de parentesco y alianza.

Con la entrada en vigor de la Ley de Comunidades de 1974, que significó otorgar un marco legal a procesos que venían ocurriendo hacía dos décadas - sobre todo la “nuclearización” de los grupos locales en torno a las escuelas⁵⁴ - la organización política Wampís a nivel local ha experimentado importantes cambios, sobreponiéndose formas incipientes de democracia participativa a la estructura tradicional basada en el parentesco y en la alianza. Aunque los “viejos” de los clanes familiares y los “grandes hombres” siguen teniendo una fuerte influencia en las decisiones comunales, en la actualidad son la Asamblea Comunal y su representante, el *Iimaru*, los que coordinan y manejan los asuntos internos de la comunidad y tienen el poder formal de solucionar los conflictos que surgen a su interior, entre individuos o familias. Es decir que, si anteriormente no existía una autoridad superior a aquella familiar de los “grandes hombres” –excepto en los momentos de guerra contra agresores externos-, la agrupación de diferentes familias en las comunidades nativas ha significado necesariamente un nuevo modelo de convivencia basado en reglamentos, y ha conllevado la disminución de los continuos conflictos de venganza entre grupos locales o “nexos endogámicos”. En la actualidad, cuando alcanzan cierta gravedad los casos de infracción de las reglas matrimoniales (incluidos el adulterio y la violencia conyugal) y las acusaciones de brujería, son discutidos por el conjunto de los comuneros reunidos en Asamblea, y solucionados con sanciones compensatorias, castigos y/o con el alejamiento definitivo de los individuos reputados culpables. Esto no significa que la vendetta entre familias haya desaparecido totalmente, ya que en ciertos casos de homicidio esta forma de actuar es considerada todavía como un deber de los deudos.

⁵⁴ La convivencia en las comunidades está caracterizada por un elevado potencial para el conflicto, dado que varios grupos locales pueden convivir juntos en una sola comunidad. Pero este potencial es mayor en aquellas comunidades donde la agrupación de las familias no se correspondió con los modelos propios de los nexos locales, sino que fueron agrupaciones de familias forzadas por las circunstancias.

El agrupamiento de familias en una comunidad nativa es formalmente dirigido y administrado por una Junta Directiva, conformada por el *Iimaru* y *Atuke*, secretario, tesorero y vocales; En algunas comunidades existen policías comunales. La junta directiva de la comunidad y su presidente o *Iimaru* son elegidos periódicamente de acuerdo a lo que establece el estatuto comunal en Asamblea General. La elección de un *iimaru* puede coincidir con el líder del grupo familiar más destacado dentro de la comunidad, aunque en los últimos años este cargo tiende a ser ocupado con más frecuencia por jóvenes bilingües que han concluido sus estudios secundarios, por considerarse que saben manejar mejor la redacción de documentos de la comunidad. Asimismo, existen nuevas figuras de autoridad ideológica, como pueden ser los profesores bilingües (bastantes de ellos dirigentes de las organizaciones indígenas) y los pastores evangélicos⁵⁵, quienes han asumido ciertos roles antaño asumidos por los chamanes *iwishin*, al traducir parte de su sistema simbólico a los nuevos contextos, lo cual les permite ejercer gran influencia a nivel de las decisiones de la comunidad.

Las Asociaciones de Padres de Familia (APAFAs), así como los clubes de madres y otros programas asistencialistas son nuevas instancias organizativas creadas desde el aparato estatal pero gestionadas por los miembros de las comunidades.

Como ya se ha señalado, en el contexto de las comunidades nativas existen algunos conflictos por el acceso a recursos naturales en la medida que éstas han introducido linderos arbitrarios en el territorio Wampís y dado valor monetario a recursos desigualmente distribuidos en los bosques, particularmente la madera.

No debe suponerse que en la cultura Wampís tradicional no hayan existido normas que den prioridad en el uso de determinados recursos a individuos y grupos familiares. Como refiere Rogalski (2005), el concepto de *nerentin*, alude a la prioridad para el control de un determinado territorio o de ciertos recursos por parte de un individuo o un grupo de personas. Esto es particularmente evidente en el caso de las cuevas del *tayu* o guácharos, o de los yacimientos de arcilla que tienen como “dueño” a su descubridor o “dueño”, derecho que se transmite por herencia. En el caso de las cuevas de *tayu* es el dueño quien se encarga personalmente de invitar a sus vecinos y organizar la cacería de los polluelos de guácharos una vez al año, en la época de su engorde. Este derecho preferencial, sin embargo, está asociado a proteger la cueva de un aprovechamiento excesivo. En el caso de los

⁵⁵ Se han dado casos en los que una Iglesia evangélica de alguna comunidad ha prohibido a sus congregantes acudir a la justicia comunal para resolver sus problemas. La iglesia evangélica de los Nazarenos dispone de su propio código de Justicia, Así mismo han prohibido además la toma de masato, los *anen* y los bailes, y por supuesto el acudir a los *iwishin*.

yacimientos de arcilla, la dueña, que convida a otras mujeres a extraer este recurso, la dueña está obligada a cuidar el recurso bajo riesgo de perder el acceso bajo el fuerte mandato que deriva de la tradición mitológica. Estas normas tradicionales y otras que interpretan el ordenamiento legal coexisten con las que derivan del mandato de la ley de comunidades nativas.

En el marco de la configuración comunitaria es el conjunto de los miembros de una comunidad nativa el que tiene el derecho de prioridad al acceso y uso de los recursos naturales en el territorio comunal de acuerdo a los estatutos comunales. Esto implica una reglamentación consensuada entre los comuneros sobre el tipo y la modalidad de actividades permitidas y los límites de tales actividades (por ejemplo sobre el uso de barbasco en los ríos, la cantidad de madera que se puede extraer y el deber de reforestar, la venta de carne o huevos de tortuga, etc.). Como explica Rogalski (2005), estas reglas comunales, sobre los derechos de acceso y uso de los recursos presentan cierta continuidad bajo normas tradicionales, ya que reflejan dos principios fundamentales: la asociación de un determinado grupo con un territorio y la prioridad de un individuo o de una familia sobre una tierra en función al trabajo que se invierte en ella. No obstante, la rígida demarcación territorial de las comunidades nativas se sobrepone parcialmente a esta lógica y crea ciertos problemas de manejo territorial entre los grupos y vulnera incluso, los derechos fundamentales, entre ellos, el de alimentación.

Cuando hay disputas por recursos dentro de una misma comunidad, son el presidente de la comunidad, apu, o más propiamente *iimaru*, junto con la asamblea comunal las autoridades encargadas de solucionar el conflicto. En el caso, muy frecuente en el territorio Wampís de comunidades nativas que cuentan con diferentes agrupaciones de familias constituidas en anexos los conflictos territoriales pueden ser más difíciles de solucionar por falta de acuerdo entre los diferentes grupos. La comunidad de Villa Gonzalo en la cuenca del Kanús, por ejemplo, está conformada por siete agrupaciones, siendo una de estas considerada “titular” y las otras seis sus anexos. Cabe señalar que tanto los residentes en la titular como los de los anexos son miembros plenos de la comunidad registrados en el padrón comunal. Para regular los derechos respectivos la comunidad desarrolló hace mucho tiempo un reglamento interno detallado sobre el uso de recursos y territorio (cfr. Rogalski 2005).

Otras comunidades de este tipo tienen acuerdos equivalentes. En comunidades como Villa Gonzalo, cuando los conflictos territoriales entre los anexos no pueden ser solucionados mediante un acuerdo entre los *iimaru* o apus de los anexos, corresponde la intervención de

la figura de *Uun Iimaru*, una autoridad elegida por el conjunto de las agrupaciones presentes en la Comunidad que se encarga exclusivamente de solucionar asuntos relacionados al territorio. Se trata de una respuesta creativa propia a una situación nueva.

Desde la década de 1970, surgieron en el ámbito del territorio Wampís diversas fórmulas asociativas intercomunitarias. Como se ha señalado, la primera experiencia local se plasmó en la integración de las comunidades Wampís del Kanús al Consejo Aguaruna y Huambisa (CAH). Con el tiempo han surgido otras instancias a las que las diferentes comunidades y se han integrado. Estas organizaciones federativas abarcan normalmente el ámbito de un determinado espacio geográfico (una provincia, una región, una cuenca hidrográfica o una parte de ella). Las mismas están formalmente constituidas e inscritas en los registros públicos. Estas cuentan con una Junta Directiva o Consejo Directivo compuesto por un presidente, un secretario, un tesorero y manejan los asuntos sociales y políticos de interés colectivo.

Desde la constitución de las comunidades nativas y particularmente desde la desafiliación de las comunidades Wampís del río Kanús al Consejo Aguaruna Huambisa han surgido diversas organizaciones federativas de comunidades Wampís a su vez afiliadas a la organización nacional Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana, participando de la organización regional ORPIAN-P (Organización Regional de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Norte del Perú) con sede en Bagua (Región Amazonas). Igual situación se da en el río Kankaim donde las federaciones locales ha estado afiliadas a la organización regional CORPI S-L (Coordinadora Regional de los Pueblos Indígenas de San Lorenzo), base de AIDASEP, con sede en San Lorenzo (Región Loreto). Con la constitución del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampís, estas federaciones locales están en proceso de adecuación al régimen de gobiernos de cuenca (ver Estatutos del GTA).

Entre los diferentes ámbitos de trabajo de estas organizaciones, el primero y fundamental ha sido la defensa y la preservación de la integridad de los territorios indígenas. Desde su nacimiento, las federaciones étnicas e inter-étnicas han impulsado el proceso de demarcación y titulación de tierras, en coordinación y en convenio con los órganos competentes del Estado, que ha llevado al reconocimiento legal de una buena parte del territorio Wampís.

Tanto en el Kanús como en el Kankaim las organizaciones Wampís han llevado a cabo importantes luchas contra la invasión de tierras o el saqueo de recursos por parte de agentes

externos, sean ellos agricultores y/o ganaderos colonos madereros o mineros ilegales. En varios casos estas organizaciones con participación de sus comunidades miembro han debido llevar a cabo desalojos de colonos instalados en territorio Wampís. Estas organizaciones han acordado y establecido asimismo límites a la pesca y la caza indiscriminada para el comercio. En los últimos años –como ya se ha descrito en el capítulo sobre la historia- tales organizaciones han debido enfrentar nuevas presiones particularmente desde los frentes extractivos, debiendo actuar para exigir el respeto a sus derechos y coordinando entre sí para enfrentar amenazas mayores (ver cap.2). Asimismo, han sufrido la imposición e inconsulta establecimiento de la Reserva Comunal Tuntanain y el Parque Nacional Cordillera del Cóndor. En ese marco también las organizaciones federativas han enfrentado la presión para evitar la conversión de Kampankis –el corazón del territorio Wampís en un área natural protegida bajo administración estatal o la de construir carreteras que se perciben como un riesgo para la conservación de la naturaleza y los derechos de las comunidades.

Adicionalmente, estas organizaciones han tenido como objetivo la promoción del desarrollo sostenible en el territorio y comunidades Wampís a través de la implementación de diferentes programas y proyectos de desarrollo con financiamiento canalizado por instituciones, especialmente de la cooperación internacional. Estos programas y proyectos abarcan principalmente cuatro ámbitos estrechamente relacionados entre sí: la conservación del medio-ambiente, la educación intercultural bilingüe, el mejoramiento de las condiciones de salud y el desarrollo de actividades productivas económicamente rentables. A manera de ejemplo se puede mencionar el proyecto llevado a cabo entre el 2002 y el 2009 en el distrito de Río Santiago por UNICEF, con la financiación del gobierno finlandés y la participación activa de las organizaciones Wampís. El proyecto –ejecutado también en el ámbito del territorio de las comunidades Awajún- desarrolló una serie de capacitaciones, elaboró materiales y e implementó estructuras a partir de la utilización de los conocimientos y las técnicas locales, como base para enfrentar problemas actuales como el bajo rendimiento escolar y la desnutrición infantil. Entre las actividades impulsadas por el proyecto estaban la crianza y el cuidado de peces en piscigranjas, el cultivo y la comercialización de cacao orgánico, la realización de un mapeo participativo histórico-cultural y ecológico sobre el territorio del Kanus (Santiago), la producción de materiales escolares con un enfoque intercultural (Warren 2009).

Estas organizaciones Wampís son un antecedente fundamental para el establecimiento del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampís que busca responder a la condición

de pueblo originario desde la tradición cultural Wampís para el ejercicio de la autonomía y la gobernanza de su territorio. El Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampís, formalizado a través de la promulgación de su estatuto en noviembre del 2015, y sus formas de relacionamiento con estas estructuras federativas y las formas de integración de las comunidades, serán tratados en la sección final de este documento. El estatuto prevé la constitución de gobiernos de cuenca para el Kanús y el Kankaim a partir de la experiencia de las organizaciones federativas.

Por otro lado, tienen jurisdicción en el territorio Wampís algunas autoridades elegidas por voto universal, como son los alcaldes distritales y provinciales y los gobernadores regionales. Adicionalmente el Estado central designa a representantes suyos como son los tenientes gobernadores. Estos funcionarios están encargados de otorgar garantías personales, prevenir la posibilidad del desorden público, y pueden ejercer vigilancia sobre el correcto cumplimiento de las funciones de las entidades públicas y de los gobiernos locales. No tienen entre sus competencias el resolver o administrar justicia dentro de las comunidades. Asimismo, el poder judicial designa los jueces de paz. El Juez de Paz es esencialmente Juez de Conciliación: propone alternativas de solución a las partes a fin de facilitar un arreglo, pero le está prohibido imponer un acuerdo. De no lograrse la conciliación ejerce sus facultades jurisdiccionales, y por lo tanto puede emitir sentencia. Su función primordial sería la de actuar como coordinador entre la justicia comunal y la justicia estatal. El juez de paz puede también hacer las veces de notario. Todas estas autoridades y funcionarios pueden o no ser indígenas y específicamente Wampís.

Si bien las formas de organización política Wampís están oficialmente reconocidas en el marco del ordenamiento constitucional y la norma sobre comunidades nativas, así como por la normativa internacional sobre los pueblos indígenas, en la práctica la convivencia con el sistema de administración y justicia peruano no siempre ha sido fácil por existir cierta falta de coordinación entre ellas y, en algunos casos, peligrosos desencuentros en la resolución de conflictos y en la administración de proyectos y recursos económicos. Además, dada la forma de regulación nacional del uso y acceso a recursos y la forma desagregada en que se ejercen las funciones, con relación al territorio Wampís una serie de instancias sectoriales tienen jurisdicción, las que no siempre ejercen sus funciones en coordinación con las autoridades y organizaciones representativas de la nación Wampís o cumplen con la obligación de garantizar procesos de consulta previa, libre e informada bajo la norma nacional y los estándares internacionales.

En la actualidad el Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampís carece de personería jurídica en la medida que el Estado peruano no tiene cabalmente previsto en su ordenamiento el reconocimiento del sujeto jurídico “pueblo indígena”, no obstante que ha ratificado el Convenio N° 169 de la OIT y que el Ministerio de Cultura ha establecido la Base de Datos de Pueblos Indígenas u Originarios⁵⁶.

⁵⁶ <http://bdpi.cultura.gob.pe/lista-de-pueblos-indigenas>

4.4 Relaciones inter-étnicas

El territorio de la nación Wampís se encuentra en el corazón de un amplio espacio territorial habitado por los diferentes pueblos jívaro. Hacia el sur, el territorio Wampís limita con el río Marañón. Por el norte este territorio llega hasta la línea de frontera con Ecuador, donde sus vecinos inmediatos pertenecen a la nacionalidad Shuar, hacia cuyo territorio numerosas familias Wampís extienden sus redes de parentesco. No es de sorprender que estos pueblos vecinos, y pertenecientes a su mismo conjunto cultural y lingüístico, formen parte esencial del mundo de relaciones de los Wampís.

Por el flanco occidental (cuyo límite más reconocible sería el Cerro Tuntanain), se encuentra un sector del territorio del pueblo Awajún, aún si hacia el noroeste, en la zona del alto Cenepa, el territorio Wampís se extiende parcialmente⁵⁷. En la parte baja del Kanús, en territorio Wampís, se encuentran algunas comunidades con una población mixta, Wampís y Awajún.

Por el este, limita con el territorio del pueblo Chapra, en la parte media-baja de la margen izquierda del río Kankaim (Morona), por las quebradas Pushaga y Sicuanga⁵⁸. Hacia el este limita también con el territorio más occidental del pueblo Achuar, en la parte alta del Kankaim, también en la margen izquierda, por las quebradas Setuchi (o Situlli) y Anazo. También en el Kankaim, en la parte baja se encuentran comunidades Awajún, en el ámbito del distrito de Manseriche.

Históricamente las fronteras entre estos pueblos han sufrido cambios, existiendo momentos en los que la presencia de un pueblo ha sido dominante y momentos en que lo ha sido la del vecino. Muchas veces, los cambios en las fronteras interétnicas, definidas por los límites de

⁵⁷ En la zona del alto Cenepa se encuentran las comunidades de Putuim, Uchi Numpatkaim y el anexo Wichim (anexo de la comunidad Kun Entsa). Ambas son comunidades originarias formadas por familias Wampís que regresaron desde el Kanús a reocupar las antiguas purmas de sus antepasados. A su vez, un grupo de familias comuneras de esta comunidad se asentaron en la década de 1950 a orillas del Kanús, conformando la comunidad Pampaentsa. Sin embargo, la mayoría de ellos regresaron a Wichim a seguir ocupando las purmas y territorios ancestrales. Algunos grupos familiares de amplia presencia en el Kanús, como el clan Nunig (Noningo) procede originalmente del alto Cenepa (Wichim).

⁵⁸ A. Surrallés resalta cómo a pesar de las diferencias idiomáticas entre las lenguas Kandozi y Chapra y las lenguas Awajún, Shuar y Achuar, una cierta proporción del léxico es común a estas lenguas, siendo las raíces de muchas palabras las mismas (Surrallés 2009). El lingüista D. Payne sugiere una genealogía común entre las lenguas jívaro y kandozi (Payne 1981).

las redes de parentesco y de la identidad, han resultado de alianzas matrimoniales o han sido históricamente resultado de negociaciones después de períodos de conflicto.

Dentro de los complejos procesos históricos de construcción de las identidades étnicas de los grupos jívaro, los Wampís han ido negociando límites concretos con los pueblos vecinos, los cuales suelen coincidir con espacios que median y que son practicados territorialmente como una suerte de “fronteras naturales”: cordilleras, cabeceras de cuencas, quebradas, etc., que conectan, a través de pasos terrestres o fluviales, los dos lados, y que son compartidas y respetadas culturalmente. En muchos casos, dado que estos lugares fueron el escenario de “batallas épicas” son recordados y transmitidos oralmente de generación en generación. Uno de los ejemplos más significativos en este sentido es la Cordillera de Tuntanain, en especial el cerro Chamikitnain, donde se produjeron diversos encuentros bélicos entre Wampís y Awajún y hoy es un área que ambos respetan como área de reproducción de animales, lugares de meditación y de aprovisionamiento de plantas que curan.

Las relaciones que los Wampís han mantenido con estos pueblos jívaro tienen una larga historia que se remonta a épocas prehispánicas. Sin embargo, como se ha podido ver de manera más detallada en el capítulo 2 del presente informe, estas relaciones también se han visto marcadas por los ajenos intentos de implantación de colonias, misiones, fronteras nacionales (y militares) y frentes extractivos.

El que las fronteras tengan en el espacio de la larga duración cierta labilidad no las hace menos reales, de la misma manera que el que sean reconocidas no elimina la posibilidad de conflictos fronterizos que deban ser negociados. Este es el caso de un prolongado litigio, ya resuelto, en la frontera del territorio Wampís con el Achuar a nivel de los linderos comunales de las comunidades respectivas de San Juan y Brasília. Asimismo, los Wampís y Chapra se han hecho concesiones territoriales mutuas para resolver un conflicto potencial.

Estos pueblos tienen un origen socio cultural común y están emparentados en términos lingüísticos, lo que se manifiesta en gran similitud en casi todos los campos de su cultural material, de la organización socio-territorial y política, y del sistema simbólico con el que se relacionan con el entorno físico y espiritual de sus territorios. Históricamente sus relaciones se han basado en un complejo de guerra con enemigos –incluyendo de la el ritual de reducción de cabezas, denominada *tsantsa*, que según Taylor (1985), representaba la incorporación de la identidad del enemigo a la del propio grupo. De hecho, cierto reconocimiento de una identidad común aparece, si se piensa, como una necesidad lógica

implicada por la naturaleza del sistema simbólico asociado a la guerra inter-tribal⁵⁹. Otro elemento de la interacción con otros pueblos jívaro es el comercio con socios institucionalizados, los *amikri*, el cual puede incorporar a miembros de conjuntos tradicionalmente concebidos como enemigos como mecanismo de alianza⁶⁰.

Los Wampís, al igual que el resto de grupos jívaro, han practicado una relación de guerra “privilegiada”, la cual -como explica Taylor (1985)- está basada esencialmente en dos criterios: la co-sustancialidad parental⁶¹ y la comunidad de lenguaje con los grupos vecinos. Aunque estas relaciones fueron particularmente intensas con los Awajún en algunos periodos, también se dieron, aunque en menor grado y de forma localizada principalmente en el Morona, con los Chapra y con los Achuar.

Las expediciones de guerra, que realizaban unos grupos contra otros, daban como resultado, en muchas ocasiones, el rapto de mujeres y de sus hijos, los cuales eran adoptados en el seno del grupo local del raptor, pudiendo generar con el paso de tiempo, relaciones de afinidad con las familias de origen de los individuos raptados⁶². Como se ha señalado anteriormente, en el caso de los Wampís y Awajún de Kanús, este tipo de prácticas terminaban por dar lugar al establecimiento de conexiones genealógicas, y a la postre promovían la alianza entre los grupos sobre la base del estrato cultural y de sangre común. En la actualidad, como resultado de estos raptos de guerra que evolucionaron en alianzas podemos encontrar, como se ha mencionado, a comunidades Awajún asentadas en la cuenca del bajo Kanús en territorio Wampís, al lado de varias comunidades con una población mixta, como son Fortaleza, Nuevo Jerusalén y San Juan. También en el alto Cenepa encontramos comunidades Wampís, como son Wichim, anexo de Kun Etsa, Putuim y Uchi Numpatkaim. De manera parecida, familias Wampís del Kankaim han llegado a

⁵⁹ Ésta tiene como objetivo, substraer de otras tribus virtualidades de personas destinadas a asegurar la reproducción de cada conjunto dialectal, el cual no puede ser perpetuado sin este desvío de fuerzas vivas de las tribus vecinas. Sin embargo es necesario que estos “Otros” sean de alguna manera los “Mismos”.

⁶⁰ No se conoce cuándo surgió esta práctica ni cuándo adoptó esta terminología evidentemente derivada del término amigo en castellano.

⁶¹ La co- sustancialidad parental hace referencia a una co- pertenencia íntima, fundamentada en un origen familiar común y por tanto en distintos grados de parentesco.

⁶² Los Awajún han sido históricamente el enemigo primordial de los Wampís y viceversa. Tanto los Wampís del Kanús y Kankaim como los Awajún guardan en la memoria oral registro de los temibles ataques que Guallart (1990) ha denominado “guerras de exterminio”. No obstante se sabe que la enemistad existente fue muchas veces aprovechada por comerciantes y patrones quienes armaban a uno u otro bando para conquistar espacios. Los Wampís atribuyen algunos de las expediciones de guerra a intentos de los Awajun de robar mujeres. Se dice que fue el guerrero Sharián quien dio fin a la guerra entre estos pueblos después de infringirles muchas muertes.

establecer alianzas matrimoniales con familias Achuar, como es el caso de la comunidad mixta de Triunfo y con familias Chapra, en el caso de la comunidad mixta Tipishcacochoa.

De la misma manera que los conflictos del pueblo Wampís con los Awajún podían terminar con el intercambio de diversos productos y una relación de entendimiento, los conflictos con los Chapra o los Achuar también podían terminar con una alianza. Tales flujos de intercambio se enmarcaban en las relaciones de amistad ceremonial entre socios comerciales que creaban obligaciones equivalentes a las de parentesco como prestarse asistencia y refugio en caso de guerra, oficiar de intermediario ante sus enemigos recíprocos y garantizarse mutuamente su salvaguardia durante las visitas a territorios hostiles (Descola 2005: 158). De esta manera, la guerra y el comercio han sido dos formas paralelas históricas de establecer relaciones sociales durables que sirven para la reproducción del conjunto y el mantenimiento de una configuración territorial⁶³.

Las dinámicas socioeconómicas marcadas por la aparición de otros actores en los territorios jívaro contribuyeron a que se dieran ciertos procesos de reconfiguración en las relaciones que mantenían los Wampís con los pueblos vecinos. Así la introducción en los circuitos de comercio de puntas de lanza de metal, en la era colonial, y de armas de fuego, carabinas, escopetas y municiones, más tarde, se reflejó en algunos momentos en la agudización de conflictos, particularmente con los Awajún⁶⁴. Otro tanto ocurrió a raíz de la aparición de epidemias letales, interpretadas como acción voluntario de un enemigo.

El proceso de “pacificación” entre los Wampís y sus vecinos coincidió con la nuclearización de diversos grupos familiares provenientes de las zonas de interfluvio y su reubicación a orillas de los ríos Kanús y Kankaim, que vino precedida por el establecimiento de escuelas y la implantación de las ideas religiosas que traían los misioneros, tanto jesuitas como evangélicos. También contribuyó a la presencia militar en la zona.

Estas relaciones pacíficas se fueron afianzando asimismo en los internados donde jóvenes de uno y otro pueblo empezaron a convivir, particularmente en el caso del internado jesuita de Santa María de Nieva. Si al principio existían todo tipo de tensiones entre los jóvenes Wampís y Awajún, con el paso del tiempo se tejieron relaciones de amistad consolidadas en la actualidad.

⁶³ A modo de ejemplo, podemos mencionar las redes de intercambio de veneno, que llega a manos de los Wampís proveniente de los Achuar, quienes hacen de intermediarios entre los quechuas del Pastaza y el resto de grupos jívaro.

⁶⁴ Tal y como señalan algunos ancianos del Kankaim recordando la formación de un circuito de tráfico de cabezas de *tsantsa* (ver capítulo2).

Al amparo de este nuevo contexto e inspirados por la experiencia de los Shuar y Achuar del Ecuador, en la década de 1970 los nuevos líderes empezaron a tomar conciencia de que enfrentaban muchos problemas comunes. Con esta base se organizó el Consejo Aguaruna Huambisa en el año 1977. Esta fue una de las primeras organizaciones indígenas en la Amazonía peruana y nació de la necesidad de unificar las acciones en favor de la autonomía y desarrollo de los pueblos Awajún y Wampís frente a los procesos de colonización e invasión de sus territorios. Aunque con los años el Consejo Aguaruna Huambisa se vio fragmentado por el surgimiento de nuevas organizaciones locales, la colaboración entre los dos pueblos ha continuado en distintos ámbitos, por ejemplo, en el marco de la Comisión Especial Permanente de los Pueblos Awajún y Wampís, surgida en el año 2009 para fijar una posición conjunta en contra de las concesiones mineras y petroleras en Condorcanqui.

Esta convivencia étnica se refleja también en el contexto de aquellas ciudades, que ejercen de alguna manera como centros políticos y administrativos, como por ejemplo la ciudad de Santa María de Nieva, confluyen familias, así como líderes de organización, jóvenes estudiantes, y comuneros que vienen a vender o a comprar productos, realizar gestiones administrativas, o buscar algún empleo temporal. Otro tanto ocurre en la ciudad multiétnica de San Lorenzo, sede de la Coordinadora Regional de los Pueblos Indígenas de San Lorenzo (CORPI SL), organización regional e interétnica de AIDSEP. En San Lorenzo, que es la capital de la provincia de Datém del Marañón, los líderes de las organizaciones Wampís del Morona se reúnen regularmente con los de las organizaciones de los diversos pueblos del mismo ámbito para discutir sus agendas políticas de desarrollo, en las que territorio y defensa territorial, salud, educación, y economía ocupan un lugar central.

En los últimos años los campos de interacción entre la nación Wampís y los pueblos indígenas vecinos no han hecho sino acrecentarse a medida que han visto la necesidad de actuar juntos frente a políticas que amenazan su seguridad territorial y autonomía. Esto se puso de manifiesto en las protestas contra las normas que debilitaban en régimen comunal y las garantías territoriales, en los años 2008 y 2009, y sí como en reacciones conjuntas frente a la licitación de lotes o autorizaciones mineras en sus territorios sin consulta y consentimiento.

Podemos concluir entonces que las relaciones de la nación Wampís con los pueblos indígenas vecinos se caracterizan en términos generales por encontrarse en un proceso de integración. Todos estos pueblos, además, están en proceso de elaborar sus expedientes territoriales. En el caso de la nación Wampís, como parte del proceso de preparación del

expediente territorial y con el auspicio de CORPI S-L, se han realizado reuniones de colindancia con los pueblos vecinos de modo que los límites del territorio Wampís se encuentran saneados.

Un caso particular dentro de las relaciones con los pueblos jívaro vecinos es la relación con la nacionalidad Shuar de Ecuador. En el marco de los acuerdos que promueven la integración entre el Perú y Ecuador se han organizado además encuentros entre los pueblos indígenas de este tramo de frontera, el primero de ellos realizado en la comunidad Wampís de San Juan en el año 1999⁶⁵. Cabe señalar que el lado peruano de la frontera en el tramo que corresponde al territorio Wampís se encuentra bien conservado, lo que contrasta con el territorio vecino fuertemente deforestado por el establecimiento de carreteras, de centros poblados colonos y campamentos mineros. En esa medida, existe cierta tensión por la presión para expandir potreros para el ganado, el uso de prácticas indebidas de pesca, como la dinamita y el riesgo de que –como en el Cenepa- se proponga desarrollar un núcleo de extracción minera empleando los acceso viales carreteros⁶⁶.

En el territorio de la Nación Wampís la presencia de foráneos es limitada, gracias a la ausencia de carreteras, la titulación comunal y a la férrea defensa de los derechos llevados adelante a lo largo de su historia. De hecho, en este territorio no han faltado proyectos de colonización, como los impulsados en la década de 1980 bajo el argumento de que la defensa de la frontera requería “fronteras vivas” conformadas por colonos militares y civiles. Estas iniciativas han fracasado, habiendo la mayoría de las familias originalmente destacadas abandonado la zona. Sin embargo, como huella de esta iniciativa ha quedado inserta en el territorio Wampís una parcelación compuesta por lotes, algunos de los cuales han sido adquiridos por familias Wampís.

A pesar de esta presencia relativamente limitada las relaciones con los llamados “mestizos”, o “hispanohablantes”, forman parte del gran complejo de relaciones

⁶⁵ En los últimos tiempos se comercializa a través de la frontera en el Kanús y en el Kankaim todo tipo de productos. En términos generales los Wampís venden pescado, plátano, mitayo, suri, chonta, y otros productos locales. De esta manera se ha conformado una feria semanal en Puerto Minas. A esta minúscula localidad del Ecuador, colindante con la frontera entre los dos países en la cuenca del Kanús, llegan Wampís y Shuar para intercambiar y/o vender sus productos los días de feria. Asimismo, nos parece importante destacar también como los habitantes Wampís de las partes altas tanto del Santiago como del Morona, les resulta más sencillo acudir a los hospitales en el lado ecuatoriano, puesto que se encuentran más cerca que los que hay en el Perú.

⁶⁶ Eso es lo que viene ocurriendo en el tramo de la Cordillera del Cóndor que corresponde a las nacientes de los ríos Cenepa y Comaina, donde una empresa minera, asociada a capitales extranjeros, emplea el ingreso carretero desde Ecuador para trabajar una concesión minera en territorio del pueblo Awajún (ODECOFROC 2009).

interétnicas que mantienen los Wampís. Para referirse a este sector poblacional los Wampís, como los Awajún, emplean el término *apach*. Se suele confundir este término indígena con el de *apaach* que se refiere al abuelo, al familiar anciano, término reservado a la familia.

Este gran conjunto sociológico que vienen a ser los llamados mestizos o *apach* no es sin embargo nada homogéneo, dependiendo además del contexto y las circunstancias, y abarca una gran cantidad de actores. Desde los funcionarios limeños o los trabajadores de empresas y ONGs que llegan a la zona para realizar su trabajo y marcharse, hasta los habitantes de las ciudades o poblados selváticos como San Lorenzo, Sarameriza, o Santa María de Nieva, pasando por los pequeños núcleos de mestizos asentados en territorio Wampís o en su periferia, como serían Puerto América, Democracia, y Borja. Ocurren también matrimonios mixtos de mujeres Wampís con inmigrantes que procuran establecerse como comuneros, lo que los mayores interpretan como una estrategia para poder aprovechar los recursos comunales⁶⁷.

Aunque algunos de los moradores de origen foráneo asentados en el territorio Wampís hablan el idioma y están bien integrados a las dinámicas sociales indígenas, existe una percepción ampliamente extendida de que los *apach*, como un grupo tienen con intereses en conflicto con los objetivos de preservación del territorio y los derechos originarios.

⁶⁷ Estos tienden a resistirse a la realización de las tareas comunales, no respetan el manejo indígena del territorio, y en ocasiones abandonan de la comunidad después de haber agotado una parte de los recursos, sobre todo de madera, dejando abandonadas a sus mujeres.

4.5 El Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampís

El Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampís fue proclamado el 29 de noviembre del 2015 luego de un prolongado proceso de discusión y construcción de su Estatuto con participación de las autoridades y representantes de todas las comunidades. Al proclamarse, en el contexto de la III Cumbre de la Nación Wampís se declara y ratifica de forma autónoma “la existencia permanente de la nación Wampís como pueblo con derecho a la libre determinación y a la igualdad con los demás pueblos y naciones del mundo”.

Esta formulación acude al reconocimiento de la existencia de los pueblos indígenas como pueblos originarios anteriores a la constitución de los estados, en este caso el la República del Perú. Su auto proclamación afirma que la nación Wampís existe de por sí, de manera permanente, al margen de la voluntad del Estado peruano de reconocerla⁶⁸.

La segunda afirmación de esta proclamación se refiere al reconocimiento del territorio tradicional Wampís, *Iña Wampísti Nunke*, definido como “el hábitat comprendido entre las cuencas del Río Kanús (Santiago) y Kankaim (Morona) y las cabeceras del Río Cenepa”. Este territorio incluye tanto las tierras tituladas como otras áreas no tituladas a favor de comunidades hasta la fecha por el Estado pero que “son de propiedad de la nación Wampís por derecho de ocupación y uso tradicional y ancestral de acuerdo con los tratados y la jurisprudencia internacional”. Esta definición territorial comprende el área de Kampankis, conformada por la cordillera del mismo nombre y sus estribaciones a ambos lados, declarada por el Estado desde enero de 1999 como “Zona reservada” sin categorización. Kampankis constituye el corazón del territorio tradicional Wampís y enlaza las cuencas del Kanús y Kankaim.

La tercera afirmación de esta proclamación hace referencia a los “compromisos y responsabilidades que incumben a la presente generación Wampís para con las generaciones venideras”, las cuales se asumen a través de la constitución del Gobierno Territorial Autónomo y la acción de todos los miembros de la nación Wampís. Entre estos compromisos y responsabilidades se identifica señaladamente el “gobernar su territorio en interés general, protegerlo de agresiones externas, mantener un medio ambiente sano,

⁶⁸ Como se ha señalado, el Estado peruano ha incluido a la nación Wampís en la Base de Datos de Pueblos Indígenas u Originarios del Ministerio de Cultura.

reclamar los derechos colectivos cuando se requiera, así como definir las estructuras de gobierno, participación y representación externa de conformidad con el derecho a la autonomía y el derecho consuetudinario de la nación Wampís”.

En este sentido, es la nación Wampís como actor político presente, con profundas raíces históricas, la que proclama su continuidad y reclama su derecho a un territorio auto reconocido y el derecho de ejercer un gobierno autónomo sobre este espacio. Es la nación Wampís, que ha constituido su Gobierno Territorial Autónomo, la que presenta su expediente con los estudios complementarios para la sustentación de su derecho al territorio.

4.5.1 Estatuto del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampís

El Estatuto del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampís está compuesto por 8 Títulos y 94 artículos. Incluye además 4 disposiciones transitorias. En lo que sigue se hace una breve reseña de su contenido.

La libre determinación

Los primeros 11 artículos se refieren al marco de la libre determinación en que actúa la nación Wampís y el Gobierno Territorial Autónomo. Se ocupan de la denominación, identidad, idioma, su vínculo con el territorio, la visión de futuro, la cultura, educación, la atención a la salud y seguridad alimentaria y las bases para un diálogo intercultural y las sedes transitorias del Gobierno Territorial Autónomo.

El artículo 10 declara expresamente que “Los hombres y mujeres de la nación Wampís son a su vez ciudadanos peruanos y gozan, en igualdad, de todos los derechos y deberes del resto de la ciudadanía. El respeto al Estado peruano y a sus representantes, y la mutua correspondencia con nuestras autoridades, se reconocen como la base de una convivencia pacífica y productiva con la sociedad peruana. La Constitución del Perú y los Tratados Internacionales de Derechos Humanos que la complementan constituyen un marco que, junto con el presente Estatuto, nuestro pueblo reconoce y respeta”.

Derechos y deberes

Los artículos 12 al 17 especifican los derechos de la nación, comunidades y personas Wampís. Los derechos colectivos de los miembros la nación Wampís son enmarcados en los acuerdos, compromisos y tratados internacionales de derechos humanos asumidos o ratificados por el Perú, incluyendo el derecho a la libre determinación, por el que

determinan libremente su condición política; el derecho a reivindicar su identidad y a pertenecer a una pueblo indígena; el derecho a la autonomía y al autogobierno dentro de sus territorios; el derecho a conservar, reforzar y controlar sus propias instituciones políticas, jurídicas, económicas, sociales y culturales; el derecho a contar con un propio idioma que sea reconocido y respetado oficialmente; el derecho a un territorio que garantice los derechos emanados de su ocupación tradicional; el derecho a determinar juntamente con el estado su territorio y a contar con medidas efectivas para la resolución de sus reivindicaciones territoriales; el derecho a la reparación y/o restitución por las tierras y los recursos que se le hayan confiscado, ocupado, utilizado o dañado sin su consentimiento previo, informado y libre; el derecho a determinar las propias prioridades de desarrollo; el derecho a la participación en los asuntos públicos y en toda iniciativa que pueda afectarles, incluyendo la participación en los beneficios de toda actividad que se desarrolle en sus territorios; el derecho a la consulta libre informada previa y, en su caso, al consentimiento en toda iniciativa estatal que pueda afectar sus derechos de manera directa, siendo el gobierno territorial autónomo de la nación Wampís la organización representativa llamada a aceptar, impulsar, organizar y dirigir, en conjunto con las autoridades competentes del Estado, cualquier proceso de consulta relativo a la explotación de los recursos del subsuelo o proyectos que por su magnitud o impacto pudieran afectar al territorio integral de nuestro pueblo.

Asimismo, se reclama el derecho a una acción coordinada y sistemática del estado para la efectiva implementación de sus derechos; el derecho de conformar programas y órganos técnicos de acuerdo a las necesidades del gobierno autónomo y el derecho a conducir sus propias instituciones educativas y a administrar conjuntamente con el estado los servicios de salud; el derecho a que el Estado adopte las medidas necesarias para facilitar que los pueblos indígenas transfronterizos mantengan contactos con otros miembros de su propio pueblo o de pueblos o naciones emparentados con la nación Wampís, incluyendo actividades de carácter espiritual, cultural, político, económico y social; el derecho a acudir a instancias internacionales, como pueblo o nación, para la protección de sus derechos; el derecho a la cooperación técnica y financiera para la implantación de sus derechos colectivos; y el derecho a que el Estado aporte los recursos para las iniciativas autónomas de la nación Wampís en los casos previstos por la ley y los tratados, entre otros. Estos derechos de la nación Wampís les corresponden también a las comunidades y a todos sus miembros.

Al referirse a los derechos de las comunidades se declara que éstas tienen derecho a incorporarse al territorio integral de la nación Wampís en igualdad de derechos con el resto de las comunidades y a ejercer e implementar las autonomías reconocidas por la Constitución Política del Perú (autonomías administrativas, económicas, territoriales y laborales, jurisdiccionales y de gobierno) en todos los asuntos internos siempre que sus decisiones no sean de competencia de instancias supra comunales de acuerdo con el propio Estatuto. El estatuto reconoce con estas limitaciones los derechos de las comunidades a elegir a sus autoridades, emitir normas internas, aprovechar sus recursos y definir el régimen interno de distribución de tierras, resolver conflictos, participar en la elección y control y fiscalización del Gobierno Territorial Autónomo, recibir su apoyo y beneficiarse equitativamente de cualquier beneficio proveniente de las iniciativas y proyectos colectivos aprobados de acuerdo con el Estatuto.

El estatuto también especifica los derechos de los miembros de la nación Wampís y protege los de la mujer, niñas, niños y jóvenes Wampís alentando su participación en los asuntos colectivos y de gobierno. El Estatuto, alienta la participación de las mujeres y los jóvenes en los asuntos públicos y órganos de gobierno reservando para ambos representación directa en ellos.

El artículo 18 señala la obligación del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampís de garantizar el ejercicio de estos derechos.

Los artículos 19 y 20 especifican de la misma manera los deberes de las comunidades y de los hombres y mujeres pertenecientes a la nación Wampís.

Territorio y organización territorial

Los artículos 21 al 27 se refieren al territorio de la nación Wampís, *Iña Wampísti Nunke*, partiendo de una definición cultural de éste y afirmando su unidad e integridad como condición para garantizar el buen vivir con subsistencia digna, un desarrollo apropiado autónomo y auto determinado y la soberanía y seguridad alimentaria de las familias Wampís al permitir desarrollar las relaciones sociales, económicas, políticas y culturales que garantizan la protección y adecuado manejo de la naturaleza y del medio ambiental.

Señala también los compromisos y responsabilidades que incumben a la presente generación Wampís para con las generaciones venideras en relación a la protección y legado territorial, aspecto central a la existencia de los Wampís como nación y sus derechos colectivos.

Estos se ocupan también de señalar las obligaciones y garantías que debe el Estado peruano al territorio de la nación Wampís, incluyendo la inviolabilidad de la propiedad territorial. El art. 27 declara que la nación Wampís respeta la unidad e indivisibilidad del Estado peruano y respeta y defiende la integridad del territorio del Perú y asume al respecto lo dispuesto por los Acuerdos y Tratados Internacionales ratificados por el Perú.

Los artículos 28 al 31 se refieren a la organización territorial de la nación Wampís basada en la existencia de cuencas, sub cuencas y comunidades. Asimismo hace referencia al ordenamiento territorial con visión cultural como base para el futuro plan de gestión de los recursos territoriales que deberá ser respetado en la planificación del manejo de áreas territoriales o la definición de actividades económicas basadas en el aprovechamiento de los recursos del territorio por las comunidades, sub cuencas, cuencas o el propio Gobierno Territorial Autónomo. Se señala asimismo que el territorio de la nación Wampís mantiene relaciones de cooperación mutua con los municipios distritales y provinciales de su jurisdicción, respetando sus respectivas competencias, para lo cual mantendrá una estrecha coordinación con la estructura municipal a fines de desarrollo económico y social, participando en la planificación, gestión, elaboración de presupuestos, evaluación y fiscalización del gasto público.

Gobernanza: dimensiones externa e interna

Los artículos 32 al 39 desarrollan la gobernanza territorial en su dimensión externa, planteando la consulta como instrumento central para el ejercicio de la autonomía y gobernanza. Se hace referencia explícita además a las áreas con regímenes especiales establecidos por el Estado declarando que no hay renuncia a los derechos pre existentes señalando la obligatoria coordinación del Estado para elaborar un plan de gestión que permita recuperar, actualizar, sistematizar y definir el modelo tradicional de gestión de los cerros en ambas vertientes de la cordillera. Declara asimismo a los cerros de Kampankis, *Kampankisa Murari*, como centro espiritual del territorio Wampís y patrimonio cultural y espiritual propio, donde además se desarrollan los procesos vitales que permiten la reproducción de la biodiversidad del territorio.

Los artículos 40 al 45 desarrollan la gobernanza territorial en su dimensión interna. A ese efecto se define los usos territoriales, competencias, las formas de protección de los bosques comunales, cabeceras de cuenca y recursos hídricos. Con respecto a las comunidades mixtas Wampís-Awajún ubicadas en el territorio Wampís se señala que se les

respetará, procurando mantener la convivencia armoniosa, de amistad y buena vecindad existentes.

Autogobierno y estructura del Gobierno Territorial Autónomo

Se define los principios en que se funda el autogobierno: indivisibilidad de la representación institucionalizada de la nación Wampís, democracia, equidad de género, transparencia, ética y responsabilidad, cultura, conservación y visión holística, bienestar colectivo, justicia, interculturalidad, libre determinación y valorización de los conocimientos y sabidurías ancestrales en la búsqueda del bienestar.

Los artículos 47 al 49 definen la estructura del Gobierno Territorial Autónomo, colocando como órgano supremo de gobierno al *Uun Iruntramu*, constituido por las comunidades miembro a través de los *Irunin* elegidos/as en sus respectivas asambleas. A su vez, el Gobierno Ejecutivo Central es el órgano responsable del Gobierno y Administración del Gobierno Territorial Autónomo de la nación Wampís, con el *Pamuk* como jefe del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampís y el *Pamuka ayatke* como Vice – Presidente de Gobierno Autónomo. A nivel de cuenca se instituye el gobierno de cuenca cuya máxima autoridad es la asamblea de cuenca o *Matsatkamu iruntramu*. Se instituye asimismo al Consejo de Sabios como un órgano ad hoc del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampís y está integrado/da por reconocidos y notables del pueblo caracterizados por su trayectoria, su fortaleza moral y visión como consejeros y consejeras. A nivel de comunidad la máxima autoridad es la asamblea comunal constituida por comuneros hábiles inscritos en Padrón de Comuneros con una Junta Directiva como órgano responsable del Gobierno y Administración de la Comunidad. Los artículos 50 al 72 del Estatuto detallan las competencias y funciones de estos órganos de gobierno; asimismo, define las competencias exclusivas, compartidas y concurrentes.

Justicia interna y control social

Los artículos 73 y 74 hacen referencia a la vigencia de las normas consuetudinarias de control social y el sistema de sanciones en las instancias comunal, de cuenca y central.

Sistema electoral y de elección de autoridades

Los artículos 75 al 80 definen la constitución del *Usuikartin* para la elección de autoridades del Gobierno Territorial Autónomo y la responsabilidad en la expedición de constancias.

Estudio Complementario

Fundamentación del Derecho al Territorio de la Nación Wampis.

Informe antropológico

Asimismo, define las formas en que se decidirá la participación organizada en las elecciones de autoridades municipales, regionales y nacionales.

BIBLIOGRAFÍA

AYALA, J.

2009 “The right of indigenous peoples to self-determination in the post-declaration era” in Claire Charters y Rodolfo Stavenhagen (ed) *Making the Declaration Work. The United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*. Copenhagen, IWGIA, pp. 184-198.

BARCLAY, F.

2008 *Insumos para el Mapeo del Espacio Histórico-Cultural de los Pueblos Wampís y Awajún a partir de fuentes secundarias*, materiales elaborados para el Instituto del Bien Común en el marco del proyecto “Mapeando el espacio histórico-cultural de los pueblos Wampís y Awajún del distrito de Río Santiago” desarrollado en convenio con UNICEF.

BERLIN, B. y PATTON, J. P.

1979 *La clasificación de los mamíferos de los Aguaruna, Amazonas, Perú*. Berkeley, California: University of California.

BIANCHI, C. y AA.VV.

1981 *Artesanías y técnicas Shuar*. Quito: Mundo Shuar

BROWN, M. F.

1984 *Una paz incierta*, Lima: CAAAP.

1986 *Tsewa's gift. Magic and meaning in an Amazonian society*. Washington/London: Smithsonian Institution Press.

COOPERACCIÓN

2010 *Informe de seguimiento de las concesiones mineras en el Perú, región Amazonas*, en < <http://www.cooperación.org.pe/info-concesiones/amazonas.pdf>>

CÁRDENAS, C. (editora)

2008 *Tarimiat nunkanam inkiunaiyamu; Tajimat nunkanum inkuniam. Experiencia y conocimientos generados a partir de un proceso para la conservación en la Cordillera del Cóndor*. Lima: Conservación Internacional.

CHANTRE y HERRERA, J.

1910 *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español*. Madrid: Imprenta de A. Avrial.

CHIRIF, A. y GARCÍA HIERRO, P.

2007 *Marcando territorio. Progresos y limitaciones de la titulación de territorios indígenas en la Amazonía*. Copenhague: IWGIA.

CHIRIF A., GARCÍA HIERRO, P. y SMITH R.

1991 *El indígena y su territorio*. Lima: OXFAM AMÉRICA-COICA.

CIEZA DE LEON, P.

1967 [1553] *El señorío de los Incas*. Lima: IEP.

CIPTA- AIDSESEP

2005 *Territorio Indígena Wampís-Awajun “Cerro de Kampankis”*. Informe técnico. Iquitos.

COLAJANNI, A.

1984 “Prácticas chamánicas y cambio social. La muerte de un hechicero achuar: hechos e interpretaciones”. En BROWN, M.F. (comp.) *Relaciones interétnicas y adaptación cultural entre shuar, achuar, aguaruna y canelos quichua*. Quito: Abya – Yala, pp. 227-252.

CUESTA, J. M.

1984-1989 *Jaén de Bracamoros. Historia, evangelización, siglos XVIII-XIX*. 5 tomos. Lima: Librería Studium.

DESCOLA, P.

1983 “Cambios en la territorialidad y en la apropiación de la tierra entre los Achuar”. *América Indígena*. México, Abril--- Junio 1983, Vol. XLIII, n° 2, pp. 299---318.

1989 *La selva culta*. Quito: Abya Yala.

1993 “Les affinités sélectives. Alliance, guerre et prédation dans l’ensemble jivaro,” en *L’Homme* 126-128, avr.-déc. 1993, XXXIII (2-4): 171-190

2004 “Las cosmologías indígenas de la Amazonía”. En Surrelleé y García Hierro. 2004 *Tierra Adentro*. Lima: IWGIA, pp. 25-36.

2005 *Las lanzas del crepúsculo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

DOSANTOS, A.

2005 “Aspectos físicos, zonas de vida, flora y fauna, estado de conservación de la biodiversidad en la zona de Kampankis” en CIPTA- AIDSESEP, *Territorio Indígena Wampís-Awajun Cerro de Kampankis*. Informe técnico. Iquitos: pp. 22-65.

ESPINOZA SORIANO, W.

2006 *Amazonía del Perú. Historia de la Gobernación y Comandancia General de Maynas del siglo XV a la primera mitad del siglo XIX*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú / Banco Central de Reserva del Perú / PROMPERÚ.

FAURA GAIG, G.

1965 *Los ríos de la Amazonía Peruana*, Lima.

FIELD MUSEUM

2012 *Perú: Cerros de Kampankis*. Rapid biological and social inventories. Informe N° 24. Chicago.

FIGUEROA, F. et AL.

1986 *Informes de jesuitas en el Amazonas*, Iquitos: Monumenta Amazónica.

FORMABIAP/AIDSESEP/Fundación Telefónica

2004 *El Ojo Verde. Cosmovisiones Amazónicas*. Segunda Edición Corregida. Lima.

GARCÍA HIERRO P. y SURRALLÉS, A.

2009 *Antropología de un derecho. Libre determinación territorial de los pueblos indígenas como derecho humano*. Copenhague: IWGIA.

GARCÍA-RENDUELES, M.

1999 *Yaunchuk: universo mítico de los huambisas, Kanús (Río Santiago)*. Lima: CAAAP. Cuatro volúmenes.

GARCILASO DE LA VEGA

2010 [1539-1616] *Comentarios reales de los Incas* (eds. Raúl Castro Pérez, Yesenia Silvia Vargas, Álvaro Sialer Cuevas, Lima: El Comercio: Producciones Cantabria,

GNERRE, M.

1976 "American Spanish palta "avocado". The diffusion of a quechua word, viewed in relation to its etymology". *Romance Philology*, University of California, Vol. 29, n° 3, pp. 297-310.

GOMEZ, C. y MANACES, C.

2010 *Informe en minoría de la Comisión Especial para investigar y analizar los sucesos de Bagua*. Abril 2010.

GREENE, S.

2009 *Caminos y carretera. Acostumbrando la indigenidad en la selva peruana*. Lima: IEP.

GUALLART, J.

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

1990 *Entre Pongo y Cordillera*. Lima: CAAAP.

1997 *La tierra de los cinco ríos*. Lima: PUCP.

HARNER, M.

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

HOCQUENGHEM, A.M. y DURT, É.

2002 “Integración y Desarrollo de la Región Fronteriza peruano ecuatoriana: entre el discursos y la práctica, una visión local”. *Bulletin de l'IFEA*. Lima, 31 (1), pp. 39-99.

HOCQUENGHEIM, A. M.

1989 *Los Guayacundos de Caxas y la sierra piurana, siglos XV y XVI*. Lima: CIPCA/IFEA.

1998 *Para vencer a la muerte... Piura y Tumbes en el bosque seco y en la selva Alta. Horizontes en el Pacífico y en la Amazonía*. Lima: CNRS/IFEA/INCAH

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMACIÓN (INEI)

2011 *Características socio-demográficas de los grupos étnicos de la Amazonía Peruana y del espacio geográfico en el que residen*. Volumen 5 de la Colección Análisis de Resultados Censos 2007, Lima: INEI.

INSTITUTO LINGUISTICO DEL VERANO (ILV)

1996 *Diccionario Huambisa-Castellano, Castellano-Huambisa*. Lima: Ministerio de Educación.

JIMENEZ de la ESPADA, M.

1881-1897 *Relaciones Geográficas de Indias, Perú*. 4 tomos. Madrid: Ministerio de Fomento.

JUNCOSA, B.

2000 *Etnografía de la comunicación verbal Shuar*. Quito: Abya-Yala.

KARSTEN, R.

1989 [1935] *La vida y la cultura de los Shuar*. Quito: Abya Yala.

MADER, E.

1999 *Metamorfosis del poder. Persona, mito y visión en la sociedad Shuar y Achuar (Ecuador, Perú)*. Quito: ABYA-YALA.

NAPOLITANO, E.

1988 *Shuar y Anent: el Canto sagrado en la Historia de un pueblo*. Quito: Abya Yala.

NONINGO, M.

2006 *La educación indígena en el pueblo Wampís*, Tesis para optar el título de Profesor en Educación Primaria Intercultural Bilingüe, Nieva: Instituto Superior Pedagógico Loreto, Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana (FORMABIAP).

ODECOFROC

2009 *Crónica de un engaño* (Informe IWGIA 5). Lima: IWGIA/ ORGANIZACIÓN DE DESARROLLO DE LAS COMUNIDADES FRONTERIZAS DEL CENEP.

PELLIZZARO, S.

1976 *Arutam: mitos de los espíritus y ritos para propiciarlos*. Quito: Abya-Yala 1978 *Nunkui: modelo de la mujer shuar*. Quito: Abya-Yala

1979 *Tsunki: el mundo del agua y de los poderes fecundantes*. Quito: Abya- Yala 1980 *El mundo de los muertos*. Quito: Abya-Yala

1982 *Etsa: el modelo del hombre shuar*. Quito: Abya-Yala

PLAN BINACIONAL

2006 *Plan Binacional de Desarrollo de la Región Fronteriza Perú – Ecuador*, capítulo Perú.

PULGAR VIDAL, J.

1989 *Análisis geográfico de la región nororiental del Marañón*, Lima: Instituto Nacional de Fomento Municipal.

RAPPAPORT, J.

2004 “La geografía y la concepción de la historia de los Nasa”. En SURRALES, A. y GARCÍA HIERRO, P. 2004 (editores), *Tierra Adentro*, Lima: IWGIA, pp. 173-186.

REAGAN, J.

2011 “Una comparación entre algunos iconos mochicas y mitos jíbaros” En CHAUMEIL J.P., ESPINOSA, O. y CORNEJO, M. *Por donde hay soplo*, Lima: IFEA/PUCP/CAAAP/EREA

RIOL, R.

2014 “Cantos de amor y poder”; en FORMABIAP, *Lo que nos pertenece: Patrimonios culturales de los pueblos indígenas*. Lima: FORMABIAP/AIDSEP/ISEPL.

ROGALSKI, P.

2005 “Los Awajún y los Wampís de las comunidades nativas de Santiago y Morona, dinámicas actuales y aspectos históricos”; “Identidades en la zona de Kampankis”;

“Importancia económica de la cordillera de Kampankis para los Awajún y Wampís”;
“Pueblos Indígenas, ZRSC y la categorización de la Cordillera de Kampankis” en CIPTA-AIDSESP, *Territorio Indígena Wampís-Awajun Cerro de Kampankis*. Informe técnico. Iquitos: pp.85-162.

RUEDA, M.V.

1987 *Setenta mitos Shuar*. Quito: Abya-Yala. Segunda Edición.

SANTOS GRANERO, F.

1992 *Etnohistoria de la Alta Amazonía, siglo XV-XVIII*. Quito: Abya-Yala / CEDIME.

SANTOS GRANERO, F. y BARCLAY, F.

2002 *La frontera domesticada. Historia económica y social de Loreto 1850-2002*, Lima: Fondo Editorial PUCP.

SERRANO, E.

1995 *David Samaniego Shunala, Nueva crónica de los indios de Zamora y del Alto Marañón*. Quito: Abya-Yala.

SEYMOUR SMITH, C.

1988 *Shiwiari: identidad étnica y cambio en el Río Corrientes*. Quito/Lima: Abya---Yala /CAAAP.

SHIMBO, T.

2003 *La guerra en el pueblo Wampís*, Tesis para optar el título de Profesor en Educación Primaria Intercultural Bilingüe, Nieva: Instituto Superior Pedagógico Loreto, Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana (FORMABIAP).

STIRLING, M.

1938 “Historical and Ethnographical material on the Jivaro Indians”. *Bulletin of the Bureau of American Ethnology*. N. 117, pp. 117.

SURRALLÉS, A. y GARCÍA HIERRO, P. (Eds.)

2004 *Tierra Adentro, Territorio indígena y percepción del entorno*, Copenhagen: IWGIA.

SURRALLÉS, A.

2007 “Los Candoshi”. En BARCLAY F. y SANTOS GRANERO F. (editores). *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía, Volumen VI*. Panamá/Lima: Smithsonian Tropical Research Institute/ IFEA, pp. 243-372.

2009 *En el corazón del sentido. Percepción, afectividad, acción entre los Candoshi*. Lima: IFEA/IWGIA

SURRALLÉS, A, R. RIOL y S. GARRA.

2013 Informe antropológico. El pueblo Wampís y su territorio”. CORPI-SL.

SWIERK, K.

2005 “Uso de recursos naturales de la Cordillera de Kampankis por los indígenas Huambisa” en CIPTA-AIDSESEP, *Territorio Indígena Wampís-Awajun Cerro de Kampankis*. Informe técnico. Iquitos: pp. 66-84.

TAYLOR, A. y DESCOLA P.

1981 “El conjunto jívaro en los comienzos de la conquista española del Alto Marañón” en *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, X, N. 3-4: 7-54.

TAYLOR, A.C.

1984 La alianza matrimonial y sus variaciones estructurales en las sociedades jíbaro (Shuar, Achuar, Aguaruna, Huambisa), en BROWN M.F. (compilador.). *Relaciones Interétnicas y Adaptación Cultural*. Quito: Abya-Yala, pp. 89-108.

1985 “L’art de la réduction. La guerre et les mécanismes de la différenciation tribale dans la culture Jivaro”. *Journal de la Société des Américanistes*. Paris, Tome 71 pp. 158-173.

1988 *Al Este de los Andes*, Vol. 2. Lima/Quito: IFEA/Abya-Yala.

1993 “The soul’s body and its states: an Amazonian perspective on the nature of being human,” en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 2, nr 2.

1994 “Estudio introductorio”. En TAYLOR, A.C. y LANDAZURI C., *Conquista de la Región Jivaro (1550-1650)*, pp. 1-32.

1998 “Jivaro Kinship: ‘Simple’ and ‘Complex’ Formulas: A Dravidian Transformation Group”, en M. Godelier, Th. R. Trautmann & F.E. Tjon Sie Fat (ed.) *Transformations of Kinship*. Washington & London: Smithsonian Institution Press, pp. 187-213.

TESSMANN, G.

1930 *Die Indianer Nordost-Perus*. Hamburg: Friederichsen, de Gruyter & Co. (Traducción al español de Jorge Gómez Rendón y edición de José E. Juncosa: *Los indígenas del Perú nororiental- Investigaciones fundamentales para un estudio sistemático de la cultura*. Quito: Ediciones AbyaYala, 1999).

UGALDE, M.F

2011 “Hacia la desmitificación del Oriente - arqueología en la cuenca amazónica ecuatoriana”, en *Indiana* 28: 59-78

VALLÉE, L. y CRÉPEAU, R.

1984 “La guerra entre los shuar (jívaro): la búsqueda del poder” En BROWN, M.F. (comp.) *Relaciones interétnicas y adaptación cultural entre shuar, achuar, aguaruna y canelos quichua*. Quito: Abya-Yala.

VELASCO, J. DE

1879 *Carta General de la Provincias del Quito propio, de la Orientales adjuntas y de las Misiones del Marañón, Napo, Pastaza, Guallaga y Ucayale delineada según las mexores cartas modernas y observaciones de los Académicos y Misioneros Por el Presbítero D. Juan de Velasco para servir a su Historia del Reino de Quito, Año 1879.*

WARREN, P.

2009 “Implementing interculturalism among the Wampís and Awajún of the Santiago River, Peru”, en WARREN, P. *Promoting the rights of indigenous children and women*, New York: United Nations Children's Fund (UNICEF), Gender, Rights and Civic Engagement Section, Division of Policy and Practice

ANEXO

Mapa histórico-cultural del territorio Wampís