

***Cosmovisiones contra la colonización.  
La multiplicación del lugar desde la concepción territorial de los  
pueblos Awajún y Wampis de la Amazonía peruana.***

*“En sí, la palabra territorio abarca la expresión espiritual de los indígenas”*

(Shapion Noningo, líder Wampis)

En la presente comunicación se pretende reflexionar sobre cómo la práctica territorial de multiplicación social del lugar habitado por humanos y no humanos, que llevan a cabo los pueblos amazónicos awajún y wampis, se contraponen a la lógica de negación, integración y unificación que necesita el colonialismo extractivista para su proyecto totalizador y destructivo.

Hablaré fundamentalmente de mi experiencia etnográfica en las comunidades de la cuenca de El Cenepa. La Cuenca del Cenepa es un espacio privilegiado de relaciones sociales. Corazón del territorio de los pueblos jíbaros, se extiende desde las cabeceras que descienden de la Cordillera del Cóndor (frontera con Ecuador) hasta su desembocadura en la margen izquierda del río Marañón (Majanú). Estamos hablando de un espacio privilegiado de relaciones sociales. Se puede describir como “conjunto socio-territorial” indígena, en cuyo interior se da un parentesco generalizado, así como la articulación de alianzas que giran en torno a la red hidrográfica. Desde la década de los 70’s, las organizaciones indígenas awajún y wampis han conseguido crear en este espacio privilegiado de relación un gran bloque contiguo de comunidades tituladas, poniendo freno a los planes de crear en la cuenca asentamiento de colonos, impulsados por el Gobierno desde los años 60’s. Actualmente en El Cenepa encontramos 42 comunidades, sin contar anexos, asentamientos dispersos, o comunidades por titular.

Si el territorio de la cuenca de El Cenepa es el hogar de distintas familias awajún y wampis, allí donde despliegan su vida cotidiana y las actividades que sirven para su reproducción social, también lo ha sido de sus antepasados, quienes vivieron y fueron enterrados en

lugares que han adquirido una gran importancia social. De hecho, para los pobladores awajún y wampis los espíritus de sus antepasados todavía recorren el territorio, sobre todo, las cataratas y los saltos de agua, estableciéndose una marcada relación entre la memoria y el territorio.

### ***Contra la colonización de su territorio y su vida***

*Nuestros abuelos /Comenzando por Nieva / han luchado y luchado / Hasta llegar a la topa  
que se divide en dos/ Hoy llamada Bagua / Hasta allí llegaron / Hasta allá estaban  
terminando /Hasta Jaén estaban terminando / Los antiguos lo hicieron / En el lugar  
llamado Kasamarca / Hasta allí llegaron también / Por qué tener miedo / Por qué tener  
miedo /Somos hijos de valientes / Somos nietos de waimako<sup>1</sup> /Hermanitos les invito a  
ustedes /Luchemos por nuestro territorio*

Este *nampet* awajún, fue cantado por Pancho Kantuash, comunero de El Cenepa, durante los paros amazónicos<sup>2</sup> que enfrentaban la defensa de la Amazonía indígena frente a la colonización extractiva de Gobierno y trasnacionales. Y pone de manifiesto el carácter histórico de la lucha que los pueblos awajún y wampis han mantenido desde la Conquista. Es un llamado a seguir el ejemplo de sus antepasados y una reivindicación de su territorio y su propia cosmovisión frente a un nuevo ataque colonizador.

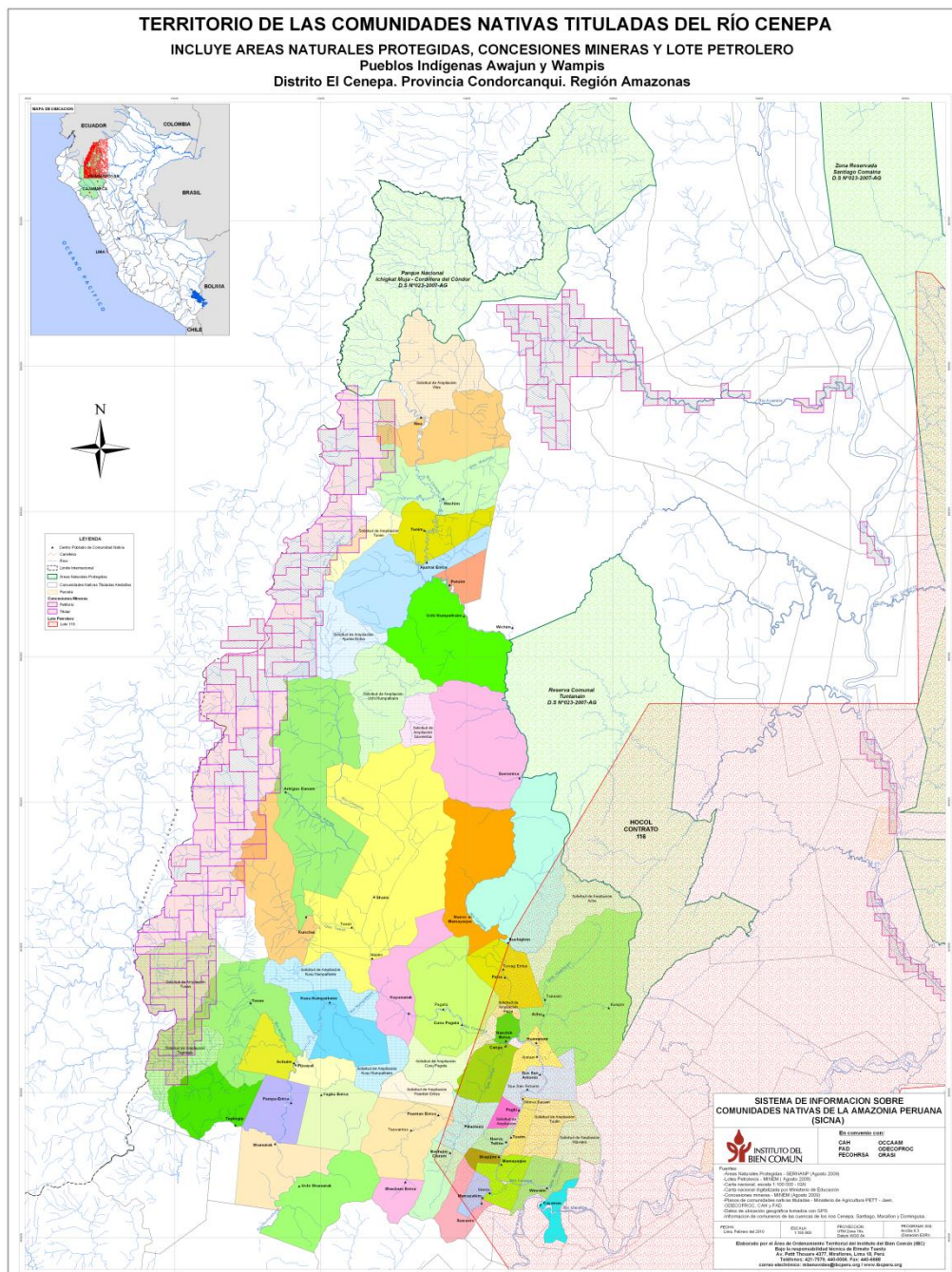
En los últimos años, en un contexto mundial de crisis energética, medioambiental y financiera, se viene produciendo una multiplicación de los conflictos en torno a la gestión y control de los territorios amazónicos. Y a grandes rasgos, esta lucha confronta a dos procesos emergentes en la región suramericana: el desembarco masivo de empresas multinacionales, especialmente de corte extractivista (petroleras, gasoductos, mineras) y en respuesta, la movilización política de los pueblos indígenas.

---

<sup>1</sup> Una persona se convierte en *waimako* cuando ha adquirido la visión y el poder de un espíritu ancestral *ajutap*

<sup>2</sup> En el 2008 y 2009 se produjeron paros masivos en toda la Amazonía peruana en protesta por una serie de decretos legislativos que atentaban contra los territorios indígenas.

Desde los años 90, la presencia de proyectos mineros, petroleros, hidroeléctricos en los territorios de los pueblos awajún y wampis viene creciendo cada vez más, hasta prácticamente llegar a yuxtaponerse las concesiones extractivas con las comunidades indígenas.



Hasta que la firma del Tratado de Libre Comercio (TLC) con Estados Unidos por parte del Gobierno supuso la gota que colmó el vaso de la frustración en las comunidades indígenas. Para el Gobierno supuso la excusa perfecta para emitir una serie de decretos legislativos que abrían la selva a la inversión extranjera. El Gobierno continuaba con el acoso y derribo contra los derechos indígenas.

*“Cada año, al reducirse los ríos de la Selva, aparecen las playas o restingas, una tierra de nadie, pero con humedad y fertilizantes traídos por los ríos de la Selva. El Estado debería otorgar por venta o alquiler estos lotes de gran dimensión (...). Hablamos de millones de hectáreas ociosas para maderas porque las comunidades no cultivaron ni cultivarán nada, depósitos minerales que no se trabajan, petróleo en el subsuelo desperdiciado... Así pues, hay muchos recursos sin uso que no son transables, que no reciben inversión y que no generan trabajo. Y todo ello por el tabú de ideologías superadas, por ociosidad, por indolencia o por la ley del perro del hortelano”* (Alan García, El comercio, 2007).

Este fragmento del artículo escrito por Alan García, por entonces presidente de la República de Perú, y publicado en el año 2007 en el periódico nacional “El comercio” con el nombre de “El perro del Hortelano” supuso un nuevo disparo de salida de las hostilidades contra las poblaciones amazónicas. Con este discurso del presidente del Gobierno se pudo comprobar el resurgimiento de los mitos encubridores y negadores que han legitimado históricamente los intentos de conquista del territorio awajún y wampis.

Desde el siglo XVI con “El Dorado” como motor de la conquista material y espiritual del “Infierno verde”, pasando por las exploraciones científicas y económicas de la “Selva virgen” en los siglos XVIII Y XIX, la conquista del “Vacio amazónico” por los peruanos en el siglo XX, hasta el actual proceso de integración violenta del espacio amazónico a la Economía Global, los colonizadores han ido poniendo en marcha discursos que negaban la humanidad de los indígenas y consideraban vacío su espacio vital. Y cuyos ecos se pueden ver claramente en el artículo de Alan García, en el que se refleja perfectamente cómo se justifica la conquista al negar el lugar indígena. Al definir estos

territorios como “Tierra de Nadie” e insinuar que los habitantes son “Perros del Hortelanos” Alan García estaba intentando justificar la ocupación de la Amazonía en razón de los intereses internacionales de explotarla económicamente. Desde el primer momento en que puso los pies en el continente americano el occidente colonizador ha pretendido incluir dialécticamente y violentamente al “Otro indígena” como parte de lo “Mismo”, aunque inferiorizado, deshumanizado (Dussel, 1994). Le ha negado sistemáticamente como “Otro”, forzándolo a él y sus territorios a incorporarse a su proyecto totalitario, como mero instrumento, cosa, mercancía. Los sucesivos intentos de colonización e imposición autoritaria de modelos económicos y políticos ajenos a las sociedades indígenas de la región amazónica han usado esta lógica de invisibilización violenta. Y cuando este “Otro Indígena” se ha negado a aceptarlo, como ocurrió con los paros amazónicos de 2008 y 2009, ha sido denigrado a la condición de subhumano, casi animal.



Portada Periódico Nacional Correo (2009)

A lo largo de la historia, los pueblos jíbaro, entre los que se encuentran los awajún y wampis, al oponerse a la colonización de sus vidas y territorios han venido encarnando el estereotipo de “indios bravos” “salvajes”, “barbaros” por su actitud guerrera, su capacidad organizativa y su irreductible autonomía. Han sido considerados cómo el paradigma de la alteridad: gente sin Dios, Patria ni Rey... e incluso sin alma. Lo que persiguen los colonizadores, lo que buscan tras esta deshumanización sería imponer su paradigma destructor y su lógica económica a aquellos que se rebelan; convertir la selva en un vacío de humanidad con la intención de transformarla en un lugar un espacio liso, donde a su interior todo se convierte en un potencial objeto del que apropiarse para su conocimiento y posterior explotación. Y lo que también siempre les ha perturbado es que los awajún y los wampis hayan luchado por mantener su propia humanidad, su propia cosmovisión. Como escribió el Padre Figueroa en el siglo XVII “... y es temible el jíbaro porque, entre todos los salvajes, es el que mejor ha sabido adaptarse a las necesidades frente al hombre blanco transformando sus medios de lucha sin variar en sus ideas ni en sus instintos”.

Durante el paro amazónico que en el 2009 protagonizaron los awajún y wampis, tomando carreteras y estaciones de transporte de gas y petróleo, apareciendo en los medios de comunicación y hablando del derecho internacional de los pueblos indígenas, también se volvieron a escuchar *anen*<sup>3</sup>... Mientras miles de awajún y wampis se encontraban con sus lanzas en la curva del Diablo, muchas de las mujeres adultas y los ancianos *anentrin*<sup>4</sup> estaban creando y cantando cantos para defender su territorio, así como para que ningún familiar sufriera daño o cayera muerto.

---

<sup>3</sup> Los *anen* (*aneg* en awajún) son cantos de poder. Son una de las formas principales para que puedan relacionarse entre sí humanos, animales, plantas, ancestros y espíritus. Volveremos a tratarlos más adelante.

<sup>4</sup> Aquella persona que ha adquirido el conocimiento y poder del *anen*.

## *Cosmovisión awajún y wampis*



**Dibujo realizado por Gerardo Petsain sobre la Cosmovisión wampis.**

Para los pueblos awajún y wampis las dicotomías jerarquizadas de la visión del progreso económico capitalista (naturaleza/cultura, salvaje/civilizado, subdesarrollo/desarrollo) no tienen ningún sentido. Ellos no establecen una distinción ontológica rígida entre humanos y

no humanos: “*Son gente, como nosotros*”, suelen decir de plantas, animales, espíritus y seres mitológicos. Y al ser considerados “gente” se hace posible la existencia de una continuidad social entre todos los seres y sus respectivos territorios. Si cada especie puede percibir a las otras según unos criterios y necesidades propias, cada lugar habitado posee, por tanto, una capacidad de agencia más allá de la que le pueda conferir el ser humano. Los pobladores amazónicos imaginan, piensan y viven el territorio como un lugar de lugares, donde al lado de su hogar se encuentra el hogar de animales, plantas, espíritus y otros humanos. Cada ser tiene su lugar. El territorio de los distintos seres se entiende a través de la idea de casa como refugio, como la residencia íntima de la que se despliega cada existencia territorial. El universo territorial del Cenepa estaría conformado por cada una de las trayectorias que cada grupo y/o ser de cada especie ha realizado en su vida. Por eso, existen tantos territorios como grupos y seres habitan y recorren ese amplio y denso tejido social habitado.

Los cerros, las cuevas, los pongos, las cochas profundas, y otros lugares significativos coinciden con los lugares de reproducción de la fauna y la flora, y son conceptualizados, como las viviendas de espíritus tutelares y ancestrales que pueden otorgar determinados dones, lo que puede recordar al concepto de “entorno como donante”, acuñado por Bird-David. Estos lugares no son directamente apropiables por los humanos awajún y wampis, convirtiéndose en espacios clave de la reproducción social de las respectivas especies de seres que pueblan la cuenca de El Cenepa. Y se encuentran bajo el cuidado de sus respectivas madres (*nukurí*) o dueños, ya sean del bosque (*ikamuujin*) o de los animales (*kuntinmuunjin*) o del río (*entsamuujin*). Estas figuras suelen ser seres mitológicos, como *Nunkui*, *Tsunki*, *Tijai*, o *Pagki*, o los animales más grandes, poderosos y solitarios, como el tigre (*ikam yawa*) y son los encargados de regular el acceso para los humanos a los lugares donde se encuentran los recursos, y por tanto, la posibilidad de acceso se deriva de las relaciones que se establezcan con los “guardianes” que los habitan. Además, la mayoría de estos lugares ejercen también como espacios que conectan los diferentes pisos cosmológicos: *nayaim* (cielo), *nugka* (tierra) y *yumi* (agua). Son cómo puertas, escaleras, y/o ventanas a través de las cuales acceder al cielo o al agua, dejando de lado la desconexión cósmica que muchos mitos narran cómo ocurrió.



## ***Mitología y territorio***

Las historias de estos pueblos, narradas en la noche desde los tiempos antiguos, surgen de un mundo originario en el que animales, plantas, piedras y astros celestes eran todos humanos; y relatan los acontecimientos que propiciaron una serie de transformaciones en el mundo y las diferencias que existen actualmente. Sin embargo, a pesar de los cambios de apariencia y del alejamiento del mundo de los humanos que vivieron muchos seres del entorno, éstos siguen conservando la memoria viva de su anterior condición humana. Y será gracias a la pervivencia de esta memoria que es posible establecer relaciones mediante el discurso del *wakán*<sup>5</sup>, órganos de sentido susceptibles de entablar comunicación con los de otros seres no necesariamente humanos, trascendiendo así las barreras corporales, lingüísticas y de perspectivas entre los diferentes seres. Existe una necesidad vital en tener buenas relaciones con los seres no humanos, porque en ellas se pone en juego una parte de las posibilidades de obtener poder y alimento. Y por eso, cada persona aspirará a establecer tantas relaciones como le sea posible con los seres del entorno, garantizando así la reproducción de la vida en el lugar.

De esta manera, las relaciones “intersubjetivas” entre seres humanos y no humanos resultan claves para la organización social de universo territorial y la orientación de las acciones que se producen en el mismo. Pero para ello se debe dar algún tipo de comunicación entre los diferentes seres. El complejo comunicacional y de mediación inter-especie suele ser de carácter extralingüístico, aunque también pueda darse en prácticas conversacionales entre los distintos seres, e implica visitas, sueños, toma de plantas maestras, visiones y presagios, dietas y obligaciones, y cantos “mágicos” (*anen*) entendidos como súplicas y/o mandatos íntimos. Sin entrar a detallar cada uno de estas formas de comunicación sí me gustaría detenerme un momento en los cantos “mágicos”. Los *anen*, que proceden de la misma raíz que “*inintai*”, el corazón, tibia sede del pensamiento y los sentimientos, son mensajes

---

<sup>5</sup> Esta palabra, que ha sido insuficientemente traducida por los misioneros como alma, sombra, espíritu, imagen, reflejo..., representaría el principio vital de diferentes seres, tanto humanos como no humanos, una especie de subjetividad con la que es posible comunicarse y establecer lazos afectivos y sociales. Y precisamente porque poseen un *wakán*, los seres que habitan la selva sienten, piensan y se organizan socioculturalmente.

emotivos transmitidos directamente al *wakán* de los muertos, los espíritus, los animales, las plantas, las piedras... con el fin de persuadirlos, intimidarlos, o despertar su compasión. Y sirven para fijar las palabras, sentimientos y deseos en el alma del destinatario. Y al cantar se concentra el afecto, la habilidad y el poder necesario para afrontar la vida en la selva. Se pretende adquirir la agilidad de los animales para esquivar las desgracias, la capacidad de llamar a la abundancia de *Nunkui*, la astucia de los seres míticos para librarse del mal y los enemigos... He aquí un ejemplo de *anen* en el que se insta a un ancestro a que se acuerde de su descendiente y le ayude a superar sus sufrimientos.

*Asewa<sup>6</sup>, asewa, asewa*

*¿En qué se habrá convertido mi abuelo?*

*¿Se habrá convertido en grueso árbol?...*

*Paso por donde está sufriendo mi nietecito.*

*Ese es tu pensamiento.*

Valerio Yampintsa Yagkuag, comunero de Pagata

Para los awajún y los wampis todos los seres participan de un fondo común de pensamiento y acción en el que pueden relacionarse. De esta manera, en su concepción y práctica territorial se da una continuidad social entre los distintos ámbitos espaciales y los seres que los habitaban, dentro de lo que algunos autores, como Marisol de la Cadena<sup>7</sup>, han denominado ontologías relacionales. El territorio se convierte así en un denso tejido social y cognitivo, constituido por todas las relaciones entre humanos y no humanos (animales, plantas, antepasados, espíritus de los muertos, espíritus tutelares, dueños o espíritus de los animales y las plantas, etc). De esta manera, los Awajún y Wampis, como los también jíbaros Achuar, comparten y discuten la construcción del espacio socio-territorial con otros seres, con los que se intercambian perspectivas y signos, prolegómenos a veces de intercambios de cuerpos (Descola, 2012) Y lo hacen a partir de una cultura compartida de origen humano establecida en los tiempos primordiales de los mitos.

---

<sup>6</sup> Nombre de *Ajutap* espíritu ancestral. También se refiere al jugo del tabaco.

<sup>7</sup> [http://www.ram-wan.net/documents/05\\_e\\_Journal/journal-4/introduccion.pdf](http://www.ram-wan.net/documents/05_e_Journal/journal-4/introduccion.pdf).

## ***Conclusión: la multi-localidad del lugar.***

Los humanos y no humanos, así como sus respectivos lugares habitados y sus finalidades y costumbres de vida, se constituyen recíprocamente en “diálogos” en los que se rompe la barrera de las diferencias y las fronteras corporales. Esta constante posibilidad de comunicación e incluso de metamorfosis, entendida como el momento más íntimo de una relación, permite comprobar la verdadera experiencia intersubjetiva y lo poroso de las identidades corporales que hay en las relaciones entre humanos y no humanos. La identidad corporal y emocional, así como los respectivos lugares habitados, de los humanos –vivos y muertos- y de las plantas, los animales, los astros, las piedras y los espíritus se construye relacionamente, y está sometida a un continuo flujo de intercambio y metamorfosis de los puntos de vista adoptados, en función de los cuerpos y los lugares vividos. Son numerosos los relatos en El Cenepa que nos hablan de Chamanes que se convirtieron en animales, boa, de cazadores que se perdieron en el bosque, engañados y secuestrados por alguna “madre del bosque”, de grandes guerreros convertidos en jaguares.

Se considera que cada especie puede percibir a las otras según unos criterios y necesidades propias, y que cada lugar posee, entonces, una pluralidad de agencias (y de conocimientos, estaría habitado por su propio *wakani*), en relación con los distintos seres que lo habitan, y más allá de las características y propiedades que le confiere el ser humano. Los lugares, entendidos así como sujetos, nos muestran una percepción de la geografía cuyos componentes son vivos, móviles, y dotados de intencionalidad. Y al existir tantos lugares como seres dotados de intencionalidad el pensamiento territorial awajún y wampis nos habla también de la multi-localidad del lugar. Multiplicación social del territorio que llevaría aparejada una práctica del respeto (*ajántut*<sup>8</sup>) para asegurar el intercambio de energía y alimento, así como para poder mediar en los diferentes conflictos inter-especies. Y que se demostraría a través de gestos sociales, cuyo cumplimiento se hace obligatorio para mantener una buena convivencia, garantizando así la reproducción del territorio, al mismo tiempo que para imponer sus límites. Así, esta necesidad de establecer pactos de

---

<sup>8</sup> Palabra que se repite cuando los awajún y los wampis hablan de su relación con otros lugares, como los cerros, cuya visita implica mantener un profundo silencio, como símbolo de respeto, y ni siquiera disparan sus rifles para cazar, para no molestar a los dueños de los cerros, demostrando así su “respeto”.

respeto mutuo entre los distintos lugares y seres del territorio, creando, en el camino, una “ética del lugar”, hace que el pensamiento socio-territorial awajún y wampis se contraponga a la lógica de negación, integración y unificación violenta que necesita el colonialismo extractivista y explotador. Y permite acercarnos a otras lógicas de relación, donde la alteridad termina definiendo una gran parte de los diferentes intercambios, y por tanto de las formas de sociabilidad (incluyendo el parentesco), pues sería la condición esencial de la reproducción de la existencia sería por tanto la relación con los Otros (Viveiros de Castro, 2002; 2004; 2010). Este modo de pensamiento nos estaría diciendo, entre otras muchas cosas, que no son los puntos de vistas sobre el mundo los que varían, sino el mundo mismo, el lugar vívido, pues cada colectivo, ya sea humano o no humano habitaría su propio mundo. Y de este modo, estaría poniendo en peligro los dualismos fundadores, que hemos mencionado anteriormente, del pensamiento occidental moderno y la mitología de la colonización. Podríamos decir, así, que se trata de una cosmología contra la colonización, la trascendencia y el poder de subordinación de lo Único (Clastres, 1978) y se niega a operar dentro de la lógica de la "unificación" que es también la de la clasificación y la jerarquía (Viveiros de Castro, 2011).

En este caleidoscopio de perspectivas socioterritoriales que es la cuenca de El Cenepa, y el territorio awajún y wampis, la pluralidad de cuerpos y lugares nos está diciendo que múltiples experiencias del mundo pueden coexistir desde su propia autonomía y lugar. Y viene a incidir en la lucha que ambos pueblos llevan a cabo contra la creación y concentración de un poder externo de subordinación de los diferentes grupos y familias, incluidos a los “no humanos”, a una Totalidad que sigue hambrienta.

## **BIBLIOGRAFÍA**

### **BIRD-DAVID, N.**

1990 *The giving environment: another perspective on the economic system of gatherer-hunters*, Current Anthropology, 31, pp 96-183.

### **BROWN, M. F.**

1981 *Magic and meaning in the world of the Aguaruna Jívaro of Peru*, Ph.D. Diss. Michigan: University of Michigan.

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

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

**CLASTRES, P**

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

**DESCOLA, P.**

2012 *Más allá de naturaleza y cultura*, Buenos Aires, Ed. Amorrortu.

**DUSSEL, E.**

1994 *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*: La Paz: Plural editores.

**GARRA, S. y RIOL, R.**

2014 “Por el curso de las quebradas hacia el territorio integral indígena: autonomía, frontera y alianza entre los awajún y wampis”, en *Revista Anthropologica*, Año XXXII, No 32, Lima, pp 41-71.

**RIOL, R.**

2014 “Los anent. Cantos de amor y poder en el pueblo wampis”, en *Lo que nos pertenece: patrimonios culturales de los pueblos indígenas. Pueblos Awajún, Wampis, Achuar, Shawi, Kukama - Kukamiria, Kichwa, Shipibo, Ashaninka, Huitoto - Murui - Muinani, Bóóraá, Tikuna*. Serie: Construyendo Interculturalidad. Iquitos, Perú: FORMABIAP, AIDSESP, ISEPL.

**SURRALLÉS, A., RÍOL, R y GARRA, S.**

2013a *El pueblo Awajún y su territorio*, informe antropológico comisionado por la Coordinadora Regional de los Pueblos Indígenas de San Lorenzo (CORPI – SL)

2013b *El pueblo Wampis y su territorio*, informe antropológico comisionado por la Coordinadora Regional de los Pueblos Indígenas de San Lorenzo (CORPI – SL)

**VIVEIROS DE CASTRO, E.**

2002 [2006] *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. cosacnaify, São Paulo, Brasil.

2004 “Perspectivismo y Multinaturalismo en la América Indígena”, en A. Surrallés y P. García Hierro (eds.). *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno*. Lima: IWGIA, pp. 37-80.

2010 *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz Editores.

2011 “O intempestivo, ainda”, in CLASTRES, Pierre, *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*, São Paulo, Cosac & Naify.