

Pueblo Awajún

Otras denominaciones del pueblo	Aguaruna, Aents
Ámbito de presencia del pueblo	Amazónico
Departamento/s con presencia tradicional	Amazonas, Cajamarca, Loreto, San Martín, Ucayali
Ámbitos territoriales con presencia tradicional	<p>Cuencas del río Cenepa, Chirinos, Comaina, Marañón, Mayo, Morona, Nieva, Potro, ubicadas en las siguientes provincias:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Bagua y Condorcanqui, departamento de Amazonas • Datem del Marañón, departamento de Loreto • Moyobamba y Rioja, departamento de San Martín • San Ignacio, departamento de Cajamarca
Otro/s país/es con presencia tradicional	Ninguno
N° de localidades pertenecientes al pueblo	488
N° de población aproximada que vive en las localidades pertenecientes al pueblo	70,468
Lengua	Awajún
Familia lingüística	Jíbaro
N° de personas que tienen la lengua como lengua materna¹	56,584
Traductores y/o intérpretes²	24
N° de personas que se autoidentifican como parte del pueblo indígena³	37,693
Cuenta con miembros en situación de aislamiento y contacto inicial⁴	No
Participación en procesos de consulta previa⁵	<ul style="list-style-type: none"> • Lote de hidrocarburos 165 • Lote de hidrocarburos 200 • Proyecto de transitabilidad entre los centros poblados de Urakusa y Huampami • Proyecto Hidrovía Amazónica • Proyecto Mejoramiento de la Carretera Saramiriza - Borja

Elaboración: Base de Datos Oficial de Pueblos Indígenas u Originarios (BDPI) – VMI – MC.

¹ Fuente: XII Censo Nacional de Población y VII de Vivienda (INEI, 2017)

² Fuente: Registro Nacional de Intérpretes y Traductores de lenguas indígenas en <https://traductoresdelenguas.cultura.pe/>

³ Fuente: XII Censo Nacional de Población y VII de Vivienda (INEI, 2017)

⁴ Fuente: Dirección de Pueblos Indígenas en situación de Aislamiento y Contacto Inicial (2020)

⁵ Fuente: Dirección de Consulta Previa (2020)

Pueblo Awajún

Otras denominaciones: Aguaruna, Aents

1. Introducción

El pueblo Awajún, también conocido como Aguaruna, representa el segundo pueblo indígena u originario amazónico demográficamente más numeroso del Perú, después de los Ashaninka (Ministerio de Cultura, 2015). Los Awajún se caracterizan por su compromiso con la defensa de su territorio ancestral. De la misma forma, estos también son cultivadores de yuca dulce, cazadores y pescadores que viven en comunidades relativamente dispersas (Brown, 1984).

Las localidades del pueblo Awajún se encuentran ubicadas en los departamentos de Loreto, Amazonas, San Martín, Cajamarca y Ucayali (Brown, 1984; Ministerio de Cultura, 2015), principalmente en los siguientes ríos y sus tributarios: Alto Marañón, Nieva, Bajo Santiago, Cenepa, Potro, Apaga, Yurapaga y Mayo. Anteriormente, los Awajún preferían ubicarse en pequeñas quebradas dado el peligro de ser atacados por los Wampis; sin embargo, desde el cese de hostilidades algunas comunidades han comenzado a asentarse a lo largo de grandes ríos (Brown, 1984).

La topografía del territorio Awajún, así como del territorio Wampis, es básicamente bosque tropical húmedo con colina alta y unas escasas tierras aluviales onduladas. Los terrenos de altura marcan las vertientes entre los ríos y quebradas y son de poca fertilidad. No obstante, las zonas inundables dejan una capa de limo en la época de vaciante que es muy favorable para el cultivo (Regan, 2007).

De acuerdo a la información contenida en la Base de Datos Oficial de Pueblos Indígenas u Originarios (BDPI), el pueblo indígena u originario Awajún cuenta con un total de 488 localidades pertenecientes a pueblos indígenas u originarios, de las cuales 245 cuentan con reconocimiento como comunidad nativa. De acuerdo a los Censos Nacionales 2017, la población de dichas localidades asciende a 70,468 personas aproximadamente. Asimismo, a nivel nacional, 37,693 personas se sienten o consideran parte del pueblo Awajún.

2. Historia

2.1. Pre-Colonial

La historia de los Awajún más remota está vinculada a la cultura prehispánica Moche, desarrollada entre los años 200 y 700 d.C. en la costa del Perú. Es posible que un sector de los Awajún haya sido vecino de los moches, quienes habrían llegado a la selva amazónica para obtener el oro con el que trabajaban su orfebrería. (Regan, 2010; Ministerio de Cultura, 2015). Así, los moches estarían representados en los relatos Awajún y Wampis como personajes míticos llamados “Iwa”. Los relatos mochicas habrían sido adoptados y adecuados por estos pueblos indígenas, según su medio ambiente y cultura como producto de un intercambio cultural (Ministerio de Cultura, 2015).

Por otro lado, se sospecha que los Awajún tuvieron contacto con el imperio inca, específicamente, durante los dominios de Túpac Yupanqui y Huayna Cápac. Sin

embargo, la conquista inca no tuvo éxito en el territorio Awajún (Ministerio de Cultura, 2015; Sterling 1938 citado en Brown, 1984).

2.2. Colonial

Durante la colonia, los conquistadores españoles tuvieron sus primeros contactos con los Jíbaros⁶ cuando fundaron Jaén de Bracamoros en 1549, y poco después Santa María de Nieva. Por un tiempo, los españoles lograron mantener relaciones pacíficas con los Jíbaros; sin embargo, estos comenzaron a esclavizar un gran número de indígenas dado que su principal objetivo fue explotar los depósitos de oro de la región. Esto causó una serie de insurrecciones que culminaron en la famosa revolución o levantamiento Jíbaros de 1599 (Brown, 1984).

A inicios del siglo XVII los españoles realizaron varios intentos por conquistar y evangelizar a los Jíbaros. Estas campañas no tuvieron éxito alguno por lo que, en 1704, una orden proveniente desde Roma prohibió a los jesuitas continuar con la conformación de misiones entre los Jíbaros ya que “las derrotas eran grandes y no justificaban inversión” (Gmhs, 1974 citado en Brown, 1984). Luego de este suceso, los jíbaros mantuvieron su libertad durante el resto de la época colonial.

2.3. República

La guerra de la independencia en el siglo XIX interrumpió la acción misionera en la selva. En 1865, el gobierno peruano estableció una colonia agrícola en Borja (actualmente el distrito de Manseriche, provincia del Datem del Marañón, Loreto), pero el pueblo fue destruido posiblemente en un ataque de los Awajún o los Wampis un año más tarde (Brown, 1984).

Durante la época del caucho (1880 – 1914), se realizaron atropellos que vulneraron la libertad y la vida de muchos pueblos indígenas. Por su parte, Brown (1984) señala que los grupos jíbaros fueron menos perjudicados respecto a otros grupos indígenas; pues, durante esta época los jíbaros lograron tener un mayor acceso a mercancías como las armas de fuego. Por otro lado, Gaullart (1997) señala que en 1904 los Awajún organizaron un levantamiento donde murieron muchos de ellos, eliminaron los puestos de caucho y lograron liberar a muchos indígenas (citado en Terra Nuova, 2010).

No obstante, la interrelación entre el mundo Awajún (y Wampis) comienza a ser mucho más frecuente en el siglo XX. En 1925, se establece una misión protestante de Nazarenos entre los Awajún. Años más tarde, en 1941, ocurrió un enfrentamiento entre soldados ecuatorianos y grupos jíbaros. Razón por la cual, el Estado peruano dispuso diversas guarniciones militares a lo largo de los ríos que conforman la cuenca del Alto Marañón, con el fin de conformar la defensa de las fronteras. Ello derivó en la venida de colonos de Cajamarca y Piura (Regan, 2007).

En 1947, ingresó el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), bajo la firma de un convenio celebrado entre esta institución y el Estado peruano, con el objetivo de educar a la

⁶ Término usado antiguamente para denominar indistintamente a los Awajún, Wampis, Shuar y Achuar. Actualmente, es la denominación de la familia lingüística compuesta por los pueblos mencionados.

población indígena, así como traducir la biblia a la lengua Awajún y Wampis (Brown, 1984; Regan, 2007).

En la década de 1960, el Estado peruano estableció la política de fronteras vivas. Estas consistían en asentamientos de colonos en las zonas de fronteras, supuestamente despobladas, con el fin de garantizar los límites territoriales del país. Se pensaba que la ocupación por pueblos indígenas no era "garantía suficiente para la defensa de las fronteras nacionales" (Espinosa, 1993 citado en Regan, 2007).

En 1970, se encontraron yacimientos de petróleo en la zona del Alto Marañón y sus afluentes. A partir de esto, hubo un ingreso masivo de nuevos colonos para la construcción del oleoducto transandino (Regan, 2007). Muchos Awajún trabajaron en este proyecto, así como en la construcción de la carretera Olmos-Río Marañón. Esta carretera facilitó el acceso al territorio Awajún, por lo que aumentó el flujo migratorio de colonos provenientes de Cajamarca y Amazonas. Por otro lado, en esta misma década, en la zona del Alto Mayo, se produjo el ingreso del Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social (SINAMOS) y del Ministerio de Agricultura, con el objetivo de capacitar a la población Awajún en la introducción de cultivos destinados al mercado. Esto produjo un cambio radical en su sistema productivo tradicional (CARE Perú, 2009).

A partir de la década del 90, se abre paso a políticas económicas que buscan la atracción de capitales nacionales y extranjeros, especialmente, para la explotación de recursos naturales con excepción de las áreas naturales protegidas. Sin embargo, dada la inestabilidad política de esos años, es a partir del 2006 que se trataron de disponer de una serie de legislaciones percibidas por los pueblos indígenas como una amenaza para su territorio. Esto llevó a las organizaciones indígenas amazónicas a realizar movilizaciones nacionales: en el 2008 se realizó el Primer Paro Nacional Amazónico y en abril 2009 se inició un Segundo Paro Nacional Amazónico. En especial, los pueblos Awajún, Wampis y Achuar, así como colonos del Alto Marañón se organizaron para manifestarse en puntos estratégicos tales como la carretera Fernando Belaúnde Terry y la Estación 6 de PETROPERÚ, entre otros (Defensoría del Pueblo, 2010).

Como señala Regan (2010), este segundo paro fue organizado con varias semanas de anticipación: se recolectó y analizó mucha información con la participación de ancianos y ancianas, líderes escogidos, licenciados del ejército y estudiantes universitarios. La preparación y realización de cada etapa del paro se hizo por consenso. Se escogieron a líderes respetados, principalmente, para cumplir un papel de coordinación en el aspecto operativo, más no se les otorgó poder de mando. Se formaron comités de lucha en cada uno de los cinco ríos de la zona: Imaza, Nieva, Cenepa, Marañón y Santiago. De igual forma, se establecieron coordinadores de logística para coordinar la alimentación y el transporte. Particularmente, el uso de celulares permitió una comunicación rápida entre ellos. Por último, los ancianos *múun* aportaron desde su experiencia y sabiduría y las ancianas ofrecieron fuerza y protección por medio de sus canciones sagradas, *anen*.

La demanda de las organizaciones indígenas a nivel nacional fue la derogación de distintos decretos legislativos: Decretos Legislativos N° 1020, 1064, 1089, 1090, la Ley N° 29338 que modifica el D.L. N° 1090, entre otros. A pesar de que se iniciaron procesos

de diálogo para dar solución a este conflicto, la suspensión del debate sobre la derogación del D.L. N° 1090 aumentó la desconfianza y el descontento de la población indígena. Como consecuencia, el 05 de junio de 2009 se produjeron graves sucesos de violencia que han sido materia de investigación: uno en la Curva del Diablo, en el marco de un operativo de desalojo de indígenas y otros manifestantes apostados en la carretera Fernando Belaúnde; un segundo hecho tuvo lugar en la Estación N° 6 de PETROPERÚ, en Imaza; y un tercer hecho, en las simultáneas protestas violentas contra las entidades públicas en las localidades de Bagua (Amazonas) y Utcubamba (Jaén, Cajamarca). Estos dejaron 33 personas fallecidas (23 efectivos policiales, cinco pobladores de Bagua y cinco indígenas), un policía desaparecido y 200 personas heridas (82 presentaron lesiones producidas por armas de fuego y, de éstas, 17 mostraban lesiones ocasionadas por perdigones) (Defensoría del Pueblo, 2010).

Este conflicto social, en el que los pueblos Awajún y Wampis tuvieron un papel primordial, ha marcado un punto de quiebre en el reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas u originarios. Con el fin de evitar más pérdidas humanas, se llevó a cabo un proceso de diálogo en donde se logró derogar cuatro decretos legislativos por los que se iniciaron las protestas. Del mismo modo, estos procesos permitieron la elaboración, con participación de las organizaciones nacionales indígenas y originarias, y promulgación de la Ley de Consulta Previa en el 2011 (Cavero, 2011).

3. Identidad

3.1. Autodenominación y otras denominaciones

La población Awajún fue denominada anteriormente como “Aguaruna”. Según Flores (2020), este grupo indígena también fue conocido como *aents* (<<personas verdaderas>>) o *shiwang* (<<personas enemigas>>), pero recibieron el etnónimo de “aguaruna” ante la sorpresa de los españoles por ver tejedores de ropa y utensilios con fibras de chambira (*Astrocaryum vulgare*) y de algodón (*Gossypium barbadense L.*).

En suma, esta no fue una denominación propia, sino un término impuesto por las primeras personas ajenas a la zona que tuvieron contacto con ellos (Ministerio de Cultura, 2015). Sin embargo, este grupo indígena ha llegado a autodenominarse como “Awajún”, adaptando la palabra quechua “*aguaruna*” a su sistema fonético. La “r” fue convertida en “j”, y se omitió la “a” final dada la preferencia que se tiene por terminar las palabras con una consonante. De esta forma, se formó la palabra “Awajún” y fue aceptado como autodenominación (Regan, 2007).

3.2. Relación con otras identidades o expresiones culturales

El pueblo Awajún tenía una organización por segmentos. De esta forma, se organizaba en primer lugar, por conjunto de viviendas; luego, por aldeas, formando el pueblo Awajún; y, finalmente, se organizaba también con otros pueblos jíbaros como los Shuar, Achuar y Wampis (Baud, 2019). De estos, los Awajún tenían constantes enfrentamientos con el pueblo Wampis, con quienes podían formar una alianza para enfrentar un enemigo común. Es así como, estos dos pueblos Awajún y Wampis se unieron para formar el Consejo Aguaruna y Huambisa (CAH) en 1977.

Por otro lado, cuando tenían un enfrentamiento que terminaba en victoria, los Awajún emprendían el ritual del *tsántsa* (reducción de cabezas) la cual era una práctica compartida con el pueblo Shuar. Esta consistía en cortar la cabeza del adversario y llevarla hacia el asentamiento del pueblo que obtuvo la victoria. En el camino, esta recibía una serie de tratamientos, cuyo objetivo era prevenir que el alma de la víctima tomara venganza por su adversario. Según Brown (1984), existe más información sobre esta práctica para el pueblo Shuar que para el pueblo Awajún. Por ejemplo, se cree que los guerreros asesinados poseían varios tipos de almas, una de las cuales recibía el nombre de *muisak* entre los Shuar, y perseguía al asesino hasta causarle la muerte.

Otro aspecto muy característico de la sociedad Awajún, son los shamanes, *iwishín* en awajún, quienes son mediadores entre el mundo espiritual y el mundo ordinarios, bajo el cual es posible la curación de enfermedades. Sin embargo, este no ha sido indiferente a los cambios de las sociedades. A nivel local, los *iwishín* aprendían de chamanes Wampis o Kukama Kukamiria. En la actualidad el shamanismo awajún, ha incorporado y adoptado prácticas alejadas de ayahuasqueros mestizos y curanderos de las tierras altas de Huancabamba y Ayabaca, del departamento de Piura (Baud, 2019).

4. Lengua

La lengua awajún (ISO: agr) pertenece a la familia lingüística Jíbaro, es hablada por el pueblo Awajún y se encuentra en estado vital. Los resultados de los Censos Nacionales 2017 indican que 56,584 personas aprendieron a hablar en su niñez en la lengua awajún. Para mayor información, se recomienda la revisión de la [Ficha de la lengua Awajún](#) y el [Mapa Sonoro Estadístico de Lenguas Indígenas u Originarias](#) del Ministerio de Cultura.

5. Instituciones distintivas

5.1. Instituciones Sociales

El pueblo Awajún se asentó tradicionalmente en caseríos semi dispersos con casas aisladas situadas a lo largo de un río o una quebrada (Brown, 1984). Los asentamientos Awajún se ubicaban tradicionalmente alrededor de un hombre conocido como guerrero por su valor y la fuerza de su retórica. Estos pequeños asentamientos formaban un grupo local, los cuales llevaban el nombre del afluente del Marañón que ocupaban. Luego, estos subgrupos se organizan en un conjunto mayor, el cual conforma la sociedad Awajún. Junto con los pueblos Shuar, Achuar y Wampis, forman un grupo regional conocido como Jíbaros (Baud, 2019).

Las casas que habitaban eran denominadas tradicionalmente como jíbaras. Estas fueron construidas en terrenos de altura, rodeadas por chacras de yuca y otros cultivos. Las casas eran de forma elíptica con paredes de pona y un techo alto cubierto de hojas de palmera. Por dentro, la casa estaba dividida en dos: una parte relacionada a las mujeres y otra a los hombres. Como señala Brown (1984), más que una división de lo masculino y lo femenino se trataría de una diferenciación simbólica entre actividades formales e informales. La parte de las mujeres incluía la parte interior de la casa: camas, fogones de cocina, tinajas de masato y la zona donde transitaban los animales. En

cambio, la parte de los hombres consistía en la parte exterior de la casa o aquella que era usada para recibir a los visitantes: asientos y camas altas para los jóvenes solteros.

Actualmente, el pueblo Awajún se encuentra asentado mayoritariamente en comunidades nativas, creadas como personas jurídicas con la Ley de Comunidades Nativas y de Promoción Agropecuaria de las Regiones de Selva y Ceja de Selva de 1974 (modificada por la Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de la Selva y de Ceja de Selva de 1978). Sin embargo, según Baud (2019), la formación de estos asentamientos poblacionales ha pasado por tres etapas: la primera, durante la época del caucho, a inicios del siglo XX, algunas familias se instalaron en las orillas de los grandes ríos, anteriormente acostumbraban a asentarse en las orillas de las quebradas huyendo de los enfrentamientos con los Wampis (Brown, 1984; Taylor & Descola, 1981 en Baud, 2019). La segunda etapa se dio con la llegada de las escuelas bilingües en 1950, esto produjo un asentamiento alrededor de estas. La tercera etapa se dio con la promulgación de la Ley anteriormente mencionada, la cual les permitió solicitar y adquirir títulos de propiedad de las tierras que ya ocupaban. Por tanto, las comunidades actuales se han construido sobre la base de antiguos núcleos endogámicos.

Por otro lado, la organización social del pueblo Awajún se ha construido tradicionalmente en base a las relaciones de parentesco. Estos seguían un tipo de descendencia bilateral; es decir, tanto las relaciones del padre como de la madre son reconocidas por igual (Brown, 1984). La familia (llamada *patá* en awajún) está conformada por todas aquellas personas con las que se pueda establecer un vínculo genealógico o consanguíneo. Por tanto, el matrimonio es una institución muy importante porque fortalece y establece alianzas entre parientes. El matrimonio tradicional se daba entre primos cruzados bilaterales, es decir, entre primos descendientes de una pareja de hermano y hermana (Regan, 2007).

Las familias se unen con otras para algunas actividades que requieren un mayor número de trabajadores como la construcción de la casa o el *ipáamamu* (ayuda mutua) (Regan, 2007). La persona mayor de la familia organiza la minga, convocando a los demás familiares para realizar un fin específico, puede ser la construcción de la vivienda, cosecha, entre otros. Los colaboradores no reciben alguna retribución económica por el trabajo realizado, sino que su motivación se encuentra en los momentos de humor y jovialidad que comparten durante el trabajo. Pues, la familia que convoca se responsabiliza de atender a los participantes con suficiente comida y bebida, ya sea masato o platanizo, preparados por las mujeres. En este sentido, más que una jornada laboral, el *ipáamamu* es vivido como un acontecimiento festivo que muy bien puede terminar en bebida y baile (Terra Nouva, 2010).

En el mundo Awajún existen actividades masculinas (guerra, caza, pesca, fabricación de herramientas, canastas y tejidos, construcción de viviendas, entre otras) y femeninas (crianza de hijos, animales y plantas, y fabricación de cerámica, entre otras). Si bien durante el proceso de estas puede intervenir un género como el otro, el producto final era considerado como “de hombres” o “de mujeres”. Esta separación se ve reflejada en su simbolismo religioso, el cual se caracteriza por la separación de espíritus femeninos y espíritus masculinos. Los dioses principales eran *nugkui* (espíritu de la tierra), *etsa*

(sol) y *tsutki* (espíritu del río y fuente de poderes chamánicos) (Brown, 1984; CARE Perú, 2009).

Como se mencionó anteriormente, el masato ocupa un papel importante en la vida social Awajún. Este es un producto “de mujeres” ya que está hecho a base de yuca, alimento que le pertenece tradicionalmente a la mujer. De manera que, si un hombre tenía un mayor número de esposas, él podía invitar a un mayor número de aliados al *ipáamamu* (Heise et. Al., 1999 en CARE Perú, 2009). Por esta razón, el matrimonio era considerado como una institución social importante en la vida Awajún. En adición a ello, el matrimonio marcaba el ingreso a la edad adulta del hombre y de la mujer: ellas se convertían en esposas y madres; mientras que ellos, recibían una mujer que estaría bajo su autoridad y que les daría hijos para así empezar a formar una familia extensa (CARE Perú, 2009).

Sin embargo, el matrimonio implicaba un fuerte desbalance entre los géneros, dado que los hombres tenían la posibilidad de rechazar a una mujer por no cumplir con lo que se esperaba de ella. Sin embargo, las mujeres no tenían la misma capacidad de decisión. Por ejemplo, si la mujer decidía irse a la casa de sus padres, el marido tenía el derecho de buscarla y obligarla a regresar. La familia de los cónyuges no intervenía en la pareja a menos que sea una pareja muy reciente. De otro modo, si se trataba de un matrimonio de muchos años, a la mujer solo le quedaba huir o recurrir al suicidio (CARE Perú, 2009).

El suicidio era una práctica común en la sociedad Awajún. Por su lado, los hombres recurrían a este cuando se les negaba la posibilidad de casarse con una mujer o cuando cometían alguna falta que implicaba la desaprobación de la comunidad. En el caso de las mujeres, este era asociado con el pesar de la muerte de un ser querido o, por otro lado, era visto como una salida frente a la presión familiar por casarse con alguien que no era de su gusto, por el maltrato que sufría por su pareja o por estar en desacuerdo con las relaciones poligámicas de su esposo (Brown, 1984; Bant, 1999 y Belaúnde, 2005 en CARE Perú, 2009).

Hacia la actualidad, desde 1970, los Awajún ya habían abandonado la regla del matrimonio entre primos cruzados. Según CARE Perú (2009), en 1978, aproximadamente el 15% de las uniones eran poligámicas y, de estas uniones, el 64% eran poligamias sororales, es decir, las esposas eran hermanas entre sí. Actualmente, ya no se encuentra este tipo de uniones, pero existen denuncias de bigamia entre los varones por lo que se piensa que no se ha renunciado totalmente a esta práctica.

Por otro lado, en las comunidades Awajún más urbanizadas del Alto Mayo, los jóvenes de ambos sexos no están vinculados con las prácticas tradicionales, además de ir perdiendo conocimiento sobre los nombres de plantas o animales en awajún. En otras palabras, los jóvenes Awajún han perdido los referentes del conocimiento marcado por género que caracterizaban a la cultura Awajún tradicional (Brown, 1984). Sin embargo, en las comunidades Awajún de la región Amazonas se mantienen patrones de vida más tradicionales; a pesar de ello, su creciente integración a las vías de comunicación los acerca más a los centros urbanos y propicia la migración de colonos mestizos (CARE Perú, 2009).

5.2. Instituciones Económicas

Una de las principales técnicas de subsistencia y sistema de producción del pueblo Awajún es la horticultura, la cual se basa en la técnica de tala y quema. Las zonas destinadas para formar una chacra se preparan limpiando el bosque con hachas de piedra y machetes de madera de chonta, luego, una vez secada la vegetación existente, se procede a quemarla. Las cenizas de esta quema sirven como fertilizante. Con ello, se siembran diversos vegetales tales como yuca, camote, sachapapa, maní, maíz, usando como azadón un palo de chonta (Brown, 1984).

Sin embargo, la horticultura Awajún alberga un sistema elaborado de creencias y rituales. Esto la convierte en un sistema muy particular para el resto de la horticultura de la Amazonía (Brown, 1980). Por ejemplo, la yuca tiene un lugar muy importante para la alimentación y la vida social Awajún: es su fuente principal de carbohidratos y es el ingrediente principal del masato (indispensable para las fiestas y la hospitalidad Awajún), el cual tiene un rol extremadamente importante en la sociedad Awajún. Brown (1980) señala que existe una conexión simbólica entre la yuca y la comida en general dentro del pensamiento Awajún, pues, cuando llega un visitante a una comunidad, se le pregunta "*¿Mamásh yuámkum?*", frase que se traduce como "¿Ya has probado yuca?" pero se interpreta como "¿Tienes hambre?" (Brown, 1984).

La yuca se cultiva en las chacras contiguas a las casas, bajo el cuidado principal de las mujeres. A pesar de que la evidencia disponible sugiere que se produce una cantidad suficiente de tubérculos, y hasta podría producir una cantidad mayor solo con un poco más de esfuerzo, los Awajún perciben que la producción de yuca es incierta. Por tanto, se sienten forzados a incrementar las oportunidades de hacer una buena siembra; utilizan técnicas tradicionales: cantos mágicos, el uso de piedras mágicas y diversas técnicas y precauciones asociadas con el cultivo (Brown & Bolt, 1980).

A pesar de que las mujeres saben que las plantas pueden crecer sin rituales mágicos, ellas están convencidas de que estos ayudan a que las plantas crezcan rápidamente, que tengan un tamaño largo, y a que permanezcan libre de maleza o de plagas. En palabras de una mujer Awajún, "si tú plantas un tallo de yuca al costado de un tallo de cualquier planta del bosque, la yuca siempre va a crecer más rápido porque los cantos le ayudan a crecer". En efecto, cada etapa del ciclo de horticultura (limpieza, preparación de la tierra, plantación, remoción de la maleza, cosecha, y el lavado de tubérculo) tiene su propia canción característica (Brown & Bolt, 1980).

Una segunda técnica tradicional es el uso de las piedras mágicas *nantag*. Estas son una de las posesiones más celosamente guardadas por una mujer Awajún, ya que son únicamente propiedad de las mujeres y son usadas únicamente para el cultivo de las plantas cuyo fruto salga directamente de la tierra, pues esta piedra está estrechamente vinculada con el *Nugkui*, espíritu de la tierra. De hecho, las mujeres manejan dos tipos de *nantag*: *dekas* (verdadero) *nantag* y *wainak* (falso) *nantag*. Los *dekas nantag* son, usualmente, aquellos que han sido entregados generación tras generación entre mujeres de una misma familia. Esta es la forma más efectiva, sin embargo, también la más riesgosa ya que se cree que el *nantag* tiende a beber sangre y alimentarse del espíritu de la persona. Los *wainak nantag* son aquellos que son encontrados por las mismas mujeres en la tierra, en las entrañas de los animales, etc. Se cree que estos

tienen un efecto positivo en el crecimiento de las plantas, pero no tanto como un *deka nantag* (Brown & Bolt, 1980).

La tercera técnica está relacionada, por un lado, con la concepción que se tiene sobre las plantas. Las plantas de yuca son vistas como personas, por tanto, existen plantas mujeres y plantas hombres, así como, plantas adultas y plantas bebés. Las plantas más grandes son las plantas adultas, las cuales se tienden a ubicar en el perímetro de la chacra de modo que protegen a las plantas bebé que se encuentran en el centro. Cuando una mujer está cosechando yuca, ella debe dejar alguna de las plantas más grandes sin cosechar con el fin de que estas puedan proteger a las nuevas plantas cultivadas (Brown & Bolt, 1980). Por otro lado, las chacras Awajún tienen una estrategia de cultivo mixta, ya que se cree que las plantaciones de yuca solo crecerán cuando son plantadas junto con otro tipo de cultivos. Esta técnica de cultivo se basa en la creencia de que las plantas tienen relaciones sociales como los humanos. Las plantas como "personas", tienen esposos, esposas e hijos. Ellos se hablan y ayudan entre ellos, en algunos casos se comunican con la mujer que los cultiva, ya que al ser la responsable de su cuidado es como su "madre" (Brown & Bolt, 1980).

Otro sistema de subsistencia importante para la sociedad Awajún es la caza. En este se prefería a los animales medianos o pequeños como el sajino, huangana, majaz, carachupa, monos y pájaros en lugar de los animales grandes de la selva como el venado, o la sachavaca (Ross, 1978 en Brown, 1984). El principal instrumento de caza fue la cerbatana o pucuna usada con flechas envenenadas. Recién con la llegada de los europeos, los Awajún comenzaron a criar animales domésticos como cerdos y gallinas. Estos llegaron a ser importantes en sus ceremonias como el de la cabeza reducida, *tsántsa* (Brown, 1984).

De igual forma, la pesca fue una importante fuente de proteína para las poblaciones Awajún situadas cerca de los grandes ríos, aunque lo fue menos para los que vivían en las pequeñas quebradas donde no hay grandes peces (Brown, 1984).

Según los datos históricos los asentamientos Awajún cambiaban de lugar en un promedio de 6 a 8 años ya que los recursos de la zona comenzaban a escasear. Este cambio de residencia permitía que el bosque pudiera recuperarse y los animales volvieran a poblar las zonas de caza (Brown, 1984).

Hacia la actualidad, desde 1970, el Ministerio de Agricultura y el SINAMOS propiciaron el cultivo de arroz y maíz como una alternativa para el desarrollo local, pues estos eran ofrecidos en mercados de la costa. Actualmente, se cultiva café en las zonas altas, arroz en las zonas bajas, además, se ha introducido el cacao y soya. Esta agricultura comercial ha tenido un impacto en la división sexual del trabajo, pues la producción de estos nuevos cultivos y su comercialización ha recaído en los hombres. Las mujeres se siguen dedicando a la agricultura de subsistencia participando, raramente, en la comercialización de los productos (CARE Perú, 2009).

5.3. Instituciones Políticas

La sociedad Awajún se caracterizaba por ser una sociedad individualista e igualitaria, ya que no existían jerarquías permanentes con poderes coercitivos. Cada persona solía

adquirir un poder espiritual a través de sus propios esfuerzos, el cual podía traducirse en poder político demostrando braveza y habilidad de liderazgo. No obstante, estas características no eran incompatibles con su sistema de parentesco, el cual propiciaba la ayuda mutua y formación de alianzas (Brown, 1984).

En la vida diaria, los grupos locales no tenían un jefe o un cacique, sino que cada cabeza de familia dirigía las actividades de su propia casa, según su propio criterio. No obstante, cuando se preparaban para algún enfrentamiento, el grupo local actuaba bajo las órdenes de un hombre mayor que resaltaba por su bravura, elocuencia y cualidades de líder. Este recibía el nombre de *kakájam* (guerrero), *wáiju* (líder de guerra o de expediciones de caza), o simplemente *muúnk* (hombre grande). Cualquiera de estos cargos no era hereditario, sino que cada persona tenía que ganarse dicho reconocimiento (Brown, 1984).

Con la implementación de la Ley Nacional de Comunidades Nativas, promulgada en 1974, la organización política del pueblo Awajún atravesó cambios importantes. Cada una de las comunidades Awajún se organizó bajo el nuevo sistema nacional de comunidades nativas, según el cual debían elegir a un Apu (término quechua que significa “jefe” o “líder”), un viceapu y un tesorero (Brown, 1984; CARE Perú, 2009). Al igual que los títulos de guerra anteriormente mencionados, el título de “Apu” se adquiere por las cualidades de la persona mas no por herencia. Este debe ser una persona con habilidad de hablar bien, con juicio y fuerza, ser un hombre de edad y con experiencia, pero sobre todo prudente sin ser susceptible a enojarse fácilmente (Brown, 1984).

En el trabajo etnográfico realizado por Brown (1984) en el Alto Mayo encontró que los Apus de esta zona se caracterizan también por atraer lealtad y mucha ayuda de los miembros de su comunidad, además de estar predispuestos a participar en actividades económicas orientadas al mercado.

En las reuniones oficiales convocadas por el gobierno, el Apu es considerado como la representación de su comunidad. Por otro lado, él es el encargado de firmar documentos oficiales de la comunidad como títulos de propiedad, solicitudes, etc., además de recibir a visitantes no nativos. Dentro de la comunidad, el Apu tiene un papel muy importante en la organización del trabajo comunal y en decisiones relacionadas con disputas entre residentes (Brown, 1984).

Otro actor político importante fueron los maestros bilingües. Con el ingreso del Instituto Lingüístico de Verano al territorio Awajún, algunos de ellos comenzaron a educarse llegando a convertirse en maestros bilingües. A fines de 1970, cada comunidad contaba con un maestro para educación primaria. Su formación y experiencia les permitía ascender socialmente dentro de su comunidad, pues ellos eran los primeros en adquirir un mayor conocimiento del mundo no-nativo. En algunos casos, por su manejo del castellano, eran los únicos que podían preparar documentos oficiales como solicitudes o realizar trámites relacionados con la venta de productos agrícolas. Para fines de la década del noventa, su influencia política fue decreciendo, dado que la diferencia económica entre maestros y nativos era cada vez menor y, por efectos de la educación, había cada vez más personas que hablaban el castellano (Brown, 1984; CARE Perú, 2009).

Con el devenir del tiempo, el pueblo Awajún ha comenzado a organizarse de forma más amplia. Las comunidades se encuentran organizadas en federaciones, ambos niveles de organización no responden necesariamente a las formas de organización tradicionales, pero funcionan según el principio de segmentos (Regan, 2007). Así, en 1977, se dio origen al Consejo Aguaruna y Huambisa (CAH), y en los años ochenta surgieron nuevas federaciones como la Organización Central de Comunidades Aguarunas del Alto Marañón (OCCAAM), la Federación de Comunidades Huambisa del Río Santiago (FECORHSA), la Federación de Comunidades Nativas Aguarunas del Río Nieva (FECONARIN), la Organización Central de Desarrollo de las Comunidades Fronterizas del Cenepa (ODECOFROC) y la Federación de Comunidades Aguarunas del Río Domingusa (FAD). (CARE Perú, 2009).

Es preciso mencionar que, en el año 2002 se fundó la Federación de Mujeres Aguarunas del Alto Marañón (FEMAAM) en el distrito de Imaza (provincia de Bagua, Amazonas). Esta organización dio paso a la participación política de las mujeres Awajún, propiciando la defensa de sus derechos individuales y colectivos (CARE Perú, 2009).

6. Cosmovisión y sabiduría ancestral

6.1. Mitos, dioses y visiones del mundo

Para este pueblo indígena, la persona Awajún también recibe el nombre de *aént*, la cual se conforma por el *iyásh* y el *wakán*. El *iyásh* refiere a los aspectos más físicos de la corporalidad de las personas, mientras el *wakán* refiere a los aspectos espirituales. En el distrito de El Cenepa, el *iyásh* era traducido en castellano como «cuerpo» y *wakán* como «alma» (Brown, 1984; Flores, 2020).

Asimismo, Brown (1984) señala que los Awajún creían que todos los seres humanos tenían al menos dos almas: una era el *íwaji*, la cual se encontraba en el iris y en la pupila del ojo; la otra, llamada *ii wakani* (nuestra alma), la cual formaba parte de la sombra del cuerpo. El *íwaji* puede ser descrita como el "brillo de la vida", la fuerza que da luz a los ojos de una persona viva y que se desvanece cuando esa persona muere. De otra manera, *ii wakani* era un alma "mala". Una vez muerta la persona, esta alma se convertía en algo conocido como *íwanch*, un espíritu maligno que aparecía de muchas formas. El *íwanch* habitaba en la tierra, dentro del bosque molestando mujeres, robando niños y golpeando a los hombres caminaban solos por la noche a través del bosque. Cualquier contacto con el *íwanch* era considerado de mal presagio.

Así como para muchos pueblos indígenas, la sangre ocupa un lugar importante en su entendimiento del mundo. Especialmente para los Awajún, y de forma contraria al mundo occidental, la sangre es vista como el lugar de la inteligencia humana. Esta relación especial entre el pensamiento y el corazón humano se evidencia en la similitud de las palabras *anentaimat* (pensar) y *anet* (corazón) (Brown, 1984).

Por otro lado, el crecimiento de la persona se da por la acumulación de conocimientos enseñados por la familia. Las madres, padres y abuelos hacen crecer el cuerpo de sus hijos a través de prácticas como: el uso de plantas para la formación en el vientre, la preparación de la madre para el parto, el entierro de la placenta en el suelo de la casa familiar, el antiguo proceso de covada, el uso ritual de las hojas de *piripiri* y de la grasa

de oso hormiguero en la formación los huesos de los niños y niñas, los resguardos de búsqueda de visión futura y guerrera de los jóvenes, entre otros (Flores, 2020).

Así como muchos pueblos amazónicos, el territorio no está compuesto sólo por bosques o ríos, es decir, no son solo cuerpos físicos de los cuales se proveen de alimentos, materiales de construcción y remedios vegetales, sino que estos son lugares de encuentro con otros tipos de seres. Por ejemplo, las mujeres Awajún llaman a sus cultivos “hijas”, y los hombres consideran a los animales que cazan como “cuñados”. Su territorio son también lugares donde adquieren fuerza y protección de los seres sobrenaturales (Regan, 2010).

Por tanto, las explicaciones que este pueblo ha construido sobre el origen del mundo se basan fuertemente en la existencia de espíritus presentes en muchas dimensiones del mundo Awajún. Estos se encuentran plasmados en mitos denominados *dúik muún áugbatbau* (cuentos de los antepasados). Con estos, se transmite el entendimiento Awajún sobre animales, plantas de la chacra, el fuego, el medio ambiente y los astros del firmamento. También explicaban cómo los antepasados de los Awajún aprendieron a preparar plantas alucinógenas para el parto, y el canto de canciones mágicas. En los tiempos mitológicos, los antepasados Awajún tuvieron contacto directo con héroes como *Etsa*, el sol (quien era entonces una persona), *Tsúgki*, el espíritu del río y la fuente de los poderes shamánicos y *Núgkui*, el espíritu de la tierra quien enseña las mujeres aguarunas a cultivar las plantas y a fabricar vasijas. Los mitos sobre estos espíritus han sido sumamente importantes para entender el mundo, así como sus contradicciones, enmarcándose en un código moral (Brown, 1984).

Por ejemplo, el mito del *Núgkui* es uno de los más importantes para la horticultura y alfarería awajún. Se dice que la planta de yuca fue donada por una mujer *Núgkui* a los seres humanos. Ella entregó a su hija para que los Awajún la criaran. La niña era extremadamente generosa; hacía crecer todas las plantas alimenticias en abundancia y producía grandes cantidades de masato de yuca servido en hermosas vasijas de cerámica. Sin embargo, los Awajún maltrataron a la niña, echándole ceniza en los ojos, causando que ella regresara a vivir dentro de la tierra donde continúa habitando junto con los otros seres *Núgkui*, guardianes de la tierra fértil para la producción de alimentos y para la alfarería (Ministerio de Cultura, 2015).

Este mito todavía se encuentra presente, habitando en la tierra y ayudando en el cultivo de plantas para que crezcan rápidamente. Los Awajún no hacen distinción entre el *Núgkui* y los seres humanos, pues ambos son considerados como *aents* (personas). La única diferencia que hay entre estos es el poder que tiene *Núgkui* sobre la tierra (Brown, 1980).

6.2. Mundo espiritual y seres no humanos

Como se mencionó anteriormente, la presencia de espíritus tiene un rol fundamental en el mundo Awajún. A diferencia de otras culturas, el contacto con estos no necesitaba ser mediada por algún especialista religioso. No obstante, existen los *iwishín*, quienes tienen poderes relacionados a la brujería y la curación, así como la predicción del futuro. Una persona podía ser *iwishín* haciendo un esfuerzo extra por entrar al mundo de los brujos. Estos pueden ser diferenciados en dos tipos: aquellos reconocidos públicamente

como *iwishín*, quienes causaban y curaban enfermedades; y, aquellos brujos shamanes ocultos, quienes únicamente podían realizar embrujos secretos (Brown, 1984).

Sin embargo, cualquier persona Awajún podía y debía lograr un contacto con el mundo espiritual a través del uso de alucinógenos. A pesar de que dentro de su lengua no existe algún término que pueda traducirlos, sí existe la concepción sobre la generación de visiones. Por ejemplo, el verbo *nampét* (ser intoxicado) es usado para describir tanto los efectos del mazato como los efectos de las plantas alucinógenas. Sin embargo, las bebidas fermentadas, como el mazato, tienen una significancia secular: su preparación y su consumo son una expresión de la sociabilidad en la sociedad Awajún. De modo contrario, la intoxicación por alucinógenos no es considerada como placentera, sino más bien como un medio necesario para un fin mágico o sagrado (Brown, 1978).

Anteriormente, se consideraba que el primer contacto con el mundo espiritual era la adquisición de una nueva vitalidad. Para ello, un hombre joven tenía que tomar infusiones hechas con jugo de tabaco, *datém* o *baikúa*. Estos brebajes los ayudaban a encontrar a *Ajutap*, un espíritu asociado con la muerte pero que es recibido de buena manera. Este puede tener la forma de un antiguo guerrero, un zorro, un ave de cueva o un rayo de luz roja. Una vez realizado el encuentro, el espíritu le avisa al joven sobre su prosperidad individual o incluso su propia supervivencia. En suma, los alucinógenos ayudaban a los hombres a conocer sobre su futuro, para que permanezcan fuertes y saludables. (Brown, 1978; Baud, 2019).

Si bien las actividades religiosas o espirituales de los hombres se relacionaban con la caza y la lucha, las mujeres realizaban rituales para la fertilidad y productividad de sus chacras. Una mujer recién casada era honrada en un rito llamado *núwa tságku*, la fiesta femenina del tabaco. En este rito la mujer tomaba jugo de tabaco para tener visiones que le permitirían ayudar a la tierra de sus chacras y a la crianza de sus animales domésticos. Así como los hombres creían ganar poder con el *Ajútap*, las mujeres eran ayudadas por el espíritu femenino *Núgkui*, el cual vivía en el suelo y causaba el crecimiento de las plantas. El ritual del *núwa tságku* implicaba una compleja serie de tabúes alimenticios, canciones y actos rituales, muchos de los cuales ya no son recordados entre los Aguarunas del Alto Mayo (Brown, 1984).

De igual forma que el uso de alucinógenos, los Awajún hacían uso de cantos mágicos (*anen*), para tener contacto con espíritus. Estos eran usados para cazar, para la guerra, el cortejo, así como para la horticultura. Ellos también contaban con cantos sociales (*nampit*), los cuales tenían un uso más común, por ejemplo, en cualquier celebración. Estos eran vistos como demostraciones públicas de ingenio y destreza verbal. Por el contrario, los cantos mágicos son vistos como un bien antiguo y poderoso, pues uno los aprendía de forma cautelosa y hasta de forma secreta (Brown, 1980).

Una de los *anen* más importante son las canciones de cultivo, las cuales son cantadas por las mujeres y son dirigidas hacia varios tipos de almas o espíritus que se encuentran en la chacra: *Nugkui*, las almas de la yuca, y las almas de las piedras mágicas de cultivo. Estas canciones son importantes, puesto que los espíritus son concebidos como seres con intereses y sentimientos propios. Por tanto, la actitud de la cantante debe ser imperativa, ella pide a los espíritus que sus plantas crezcan. Estos cantos tendrán efecto, siempre y cuando, las mujeres no hayan roto ninguno de los tabúes asociados a

estas (haberse alimentado solamente de yuca antes de empezar a sembrar, no haber tenido relaciones sexuales, beber únicamente mazato, etc.) (Brown, 1980).

Las chacras tienen un significado simbólico y espiritual muy importante para las mujeres Awajún. Este es uno de los lugares donde las mujeres pueden ir solas a intercambiar información íntima sobre la vida de cada una sin causar algún tipo de sospecha. Además, es justamente ahí donde una mujer enseña cantos mágicos a otra. En tiempos pasados, se tenía la creencia de que las chacras o el jardín de cultivo eran lugares donde las mujeres tenían en relaciones románticas con los animales en forma de humano, además, de ser el lugar donde ellas aprendieron a dar a luz (Brown, 1980).

6.3. Conocimientos y prácticas tradicionales

Los *iwishín*, además de poder mediar el contacto con seres espirituales, también son identificados con la bujería. Especialmente, aquellos que son considerados como brujos ocultos. Estos utilizaban dardos invisibles que eran llevados en su garganta, pecho, brazos o manos, para de esta forma lanzarlos desde su boca y así herir secretamente a sus víctimas. El poder de los curanderos y brujos shamanes estaba simbólicamente asociado a un espíritu llamado *Tsúgki*, el primer brujo shamán mitológico guía que vivía en los profundos remolinos del río y podía tomar la forma de una boa (Brown, 1984).

Uno de los principales brebajes alucinógenos se hace en base a tres plantas solanácea que guardan una relación muy estrecha dentro la botánica occidental y la etnotaxonomía awajún: *baikuá*, *bikut* y *tsuák*. Estas tres plantas son miembros del género *Datura* y son morfológicamente similares, pues su crecimiento es muy similar entre sí: crecen en arbustos o árboles, sus hojas son ovaladas simples y tienen flores alargadas y prominentes que crecen a lo largo del año. Estas plantas son cultivadas en las chacras de yuca, parcelas ocultas dentro del bosque o, algunas veces, al costado de las viviendas, de modo de que pueden ser usadas rápidamente cuando les necesite. Las capas externas del tallo de estas tres plantas producen un líquido de color verde oscuro y de un olor muy fuerte. Este jugo lleva el nombre de *tsupaú* (amargo) o *seéng*, término usado para referirse a un olor nauseabundo asociado con el olor de pescado o sangre fresca. Una cantidad adecuada de este jugo produce intoxicación y una de las alucinaciones más fuertes y potencialmente peligrosas por sus impredecibles efectos. Sin embargo, este brebaje es indispensables para la adquisición de visiones sobre la muerte o sobre la curación de alguna enfermedad (Brown, 1978).

Para este pueblo indígena, la experiencia de “enfermedad” implica conocer la afectación del cuerpo, entendido como una malla relacional producida en relación con otros sujetos, sustancias, espíritus y fuerzas vitales que se manejan durante los ciclos de vida por las familias. Ser una persona “sana” para los Awajún implica tener el cuerpo fuerte, poder realizar actividades diarias, participar en la chacra o cultivo, ir a estudiar, viajar, estar en las actividades de ocio y, sobre todo, compartir la comida con los parientes. Por el contrario, estar enfermo es un estado de negación de esta vida cotidiana o en palabras de una madre awajún, el estado donde la persona “empieza a no vivir” (Flores, 2020).

Brown (1984), encontró que los Awajún del Alto Mayo tienen tres actitudes frente a las enfermedades: i) diagnóstico, o clasificación de la enfermedad de acuerdo con las categorías aguarunas de enfermedades; ii) Determinación de la causa de la

enfermedad, y iii) la implementación y evaluación de las técnicas del tratamiento. Estas actitudes son importantes para entender la forma en cómo se relacionan con la medicina occidental. Pues, hoy en día, los Awajún mantienen su conocimiento sobre plantas medicinales propias, así como los regímenes alimenticios propicios para acompañar su uso; recurren al curandero para identificar la causa o causante de su mal; y, en última instancia, buscan el auxilio de la medicina occidental. Por ejemplo, en un diagnóstico realizado sobre percepciones culturales y prácticas comunicacionales en relación con el VIH/SIDA de la red de salud de Condorcanqui, Amazonas, los informantes declararon que usan vegetales como sangre de grado, uña de gato, y limón, plantas que tienen sabor amargo, así como el *toé*, el chuchuhuasi, la ayahuasca y el tabaco, así como de lavados internos con jeringas llenas de una mezcla de agua y matico (CARE Perú, 2009).

Si bien no siempre hay un acceso directo a profesionales de salud, dentro de cada comunidad se sabe que determinados miembros tienen una reconocida experiencia. Generalmente, son personas adultas y, especialmente, mujeres quienes son buscadas para pedirles consejos y asistencia médica. Las mujeres se encuentran a cargo de las yerbas medicinales y las ancianas generalmente tienen la reputación de haber acumulado más variedades de tales plantas, así como, un mayor conocimiento sobre su uso y preparación (CARE Perú, 2009).

Sin embargo, desde la segunda mitad del siglo XX, se ha ido incrementando el acceso a servicios de salud y productos farmacéuticos industriales. Los técnicos sanitarios de la región o de la comunidad es aceptado como una especie de especialista médico al que se acude para recibir un tratamiento moderno (Brown, 1984). Esta situación ha ido relegando a un el sistema médico y farmacológico Awajún, produciendo consecuencias en las relaciones entre los géneros. Pues, al ser las mujeres quienes ostentan el conocimiento sobre el uso de plantas medicinales, así como de los cuidados del parto, puerperio y lactancia, su relevancia dentro de la comunidad ha disminuido considerablemente. En adición a esto, los hombres han comenzado a ocupar puestos de técnicos sanitarios y promotores de salud, constituyéndose como proveedores de medicamentos (Seitz Lozada 2005, citado en CARE Perú, 2009).

Por todo lo expuesto hasta este punto, Flores (2020) explica cómo el entendimiento del cuerpo y la creencia en brujos shamanes ayudan a entender el crecimiento de casos de VIH/SIDA en la población Awajún. La autora encuentra que en aquellos casos en los que no existen síntomas visibles de la enfermedad, es decir, pacientes asintomáticos, se produce una dificultad para el entendimiento y comprensión de la gravedad de la enfermedad. De igual forma, frente a la ineficacia de algunos medicamentos o la producción de efectos secundarios, así como del avance rápido de la enfermedad, las comunidades Awajún, asocian la enfermedad con brujería hecha por brujos ocultos. De manera que, buscan la cura en los *iwichín* y el uso de plantas medicinales, dejando de lado, así, a la medicina occidental y con ella el control de la epidemia.

7. Expresiones culturales

7.1. Festividades y Celebraciones

Una de las ceremonias más conocidas del pueblo Awajún es la preparación de las *tsántsa* (cabezas reducidas). Antiguamente, cuando un guerrero Awajún asesinaba a un enemigo Wampis, cortaba rápidamente la cabeza de la víctima en la base del cuello. Este llevaba la cabeza colgándola a su espalda con una sogá. Después de haber avanzado un largo trayecto, el grupo se detenía para empezar la preparación del *tsántsa*. El cráneo era retirado cuidadosamente para mantener únicamente la piel y cabello. Luego, este era hervido por aproximadamente media hora, se reducía el tamaño original de la piel y se añadían piedras calientes en su interior. De regreso a su aldea, los propietarios del *tsántsa* se detenían de rato en rato para ir secando la piel con piedras calientes y arena. Todo este proceso debía hacerse con cuidado, pues, se buscaba que la cabeza mantuviera su aspecto vivo. La piel era frotada con carbón y los labios eran sellados con palillos de chonta. El objetivo de realizar todo este procedimiento era evitar que el alma de la víctima tomara venganza sobre el ejecutor (Brown, 1984).

Cada uno de estos pasos eran de vital importancia: al reducir la cabeza, se obligaba entrar al alma de la víctima; al oscurecer la piel con carbón, el alma era impedida de ver hacia fuera; y, al coser la boca, se ayudaba a retener el espíritu. Además, al lograr todo ello, se controlaba la potencial fuerza negativa del alma de la víctima; de manera que, se limpiaba al asesino de la impureza asociada con la muerte exitosa de adversario (Brown, 1984).

El descubrimiento de *tsantsas* por los europeos, produjo un tráfico de cabezas reducidas. Estas eran intercambiadas por un rifle, el cual era muy llamativo por la población nativa. Algunos historiadores señalan que este interés por las armas de fuego incrementó los enfrentamientos entre Awajún y Wampis. No obstante, a inicios de 1900 los gobiernos del Perú y Ecuador prohibieron el tráfico de *tsántsa*. En la actualidad, esta es una práctica completamente extinta en el pueblo Awajún (Brown, 1984).

7.2. Manifestaciones Artísticas y Artefactos Culturales

La alfarería Awajún es uno de los artefactos culturales más particulares de los pueblos amazónicos. Físicamente, tienen la apariencia de vasijas simples usadas para fines domésticos: para cocinar, para hacer fermentar el mazato, para servir la comida, entre otros. Su tamaño variaba desde pequeñas ollas para preparar medicinas a grandes recipientes para fermentar el mazato. Las tazas para servir mazato eran decoradas con dibujos geométricos figurativos; mientras que, las demás vasijas Awajún eran, generalmente, decoradas solo con una capa exterior de achiote rojo (Brown, 1984).

Sin embargo, este artefacto no cumplía una función utilitaria únicamente. En primer lugar, las vasijas de barro al ser hechas con *dúwe*, un barro húmedo muy dúctil considerado como una arcilla grasa. Por tanto, al ser esta un producto de la tierra estaba estrechamente ligado con el espíritu *Núgkui*, cuya producción recaía únicamente en las mujeres Awajún. En este marco, ellas han desarrollado y experimentado con diversos materiales del bosque amazónico, una producción cerámica muy refinada, resultado de saberes y prácticas que condensan su cosmovisión e identidad de origen ancestral (Ministerio de Cultura, 2015). En ese sentido, el Estado peruano ha declarado mediante

[Resolución Viceministerial N° 009-2017-VMPCIC-MC](#) conocimientos, saberes y prácticas del pueblo Awajún asociados a la producción de cerámica, por su trascendente valor artístico y cultural como Patrimonio Cultural de la Nación.

Tal es la importancia de la alfarería Awajún, que se encuentra presente en los mitos más importantes sobre el *Núgkui*. En tiempos de los antepasados, la Luna llevaba el nombre *Nántu*, quien estaba casado con *Aúju*, el ave ayaymama. Él había sembrado una chacra de zapallos para que no faltara comida en su hogar. Sin embargo, cuando los zapallos maduraban, *Aúju* se los comía todos y engañaba a su marido diciendo que aún no estaban listos. Ella mintió así a su esposo por un largo tiempo. Hasta que, un día, *Nántu* se queda espionando a *Aúju* y ve cómo ella devora todos los zapallos maduros. Entonces, indignado por sus engaños, decide marcharse al cielo y convertirse en Luna. *Aúju*, por seguirlo, cae de la cuerda que usó *Nántu* para subir al cielo. Al caer, su barriga revienta esparciendo todo el zapallo por diferentes lugares de la tierra. Inconsolable por no poder alcanzar a su esposo en el cielo, *Aúju* se transforma en el ave ayaymama (Ministerio de Cultura, 2015).

Este mito ayuda a entender de dónde proviene la arcilla: del zapallo tragado por *Aúju*. Este es usado como un contraejemplo sobre el deber ser de la mujer. Esta arcilla nace del egoísmo de una mujer que debió compartir los alimentos que le proporcionó su esposo. Por tal motivo, las mujeres Awajún se enorgullecen de ser muy generosas con su familia, de modo que, este arte se fundamenta, principalmente, en la vida familiar (Ministerio de Cultura, 2015).

Es por esta razón que, anteriormente, el lugar que era destinado para formar una vivienda debía estar cerca de yacimientos de arcilla. Esto permitía a la mujer abastecerse de los ingredientes necesarios para quemar ollas con los que alimentaría a su familia. Cuando no había yacimientos cercanos, las mujeres recurrían a las minas de sus parientes. De este modo, hacer vasijas de barro era hacer territorio y hacer parientes, sustentados en y sustentando dicho territorio (Belaúnde, 2017).

En la sociedad Awajún, la cerámica cumple un papel primordial para los roles y estereotipos de género. Ser una buena ceramista es el equivalente de ser un buen cazador, en el caso de los hombres. Además, cuando una mujer no hace bien sus vasijas, puede ser criticada por otras mujeres de la comunidad. Por ejemplo, si una mujer es abandonada por su esposo, se le puede atribuir que no saber hacer buenas vasijas fue la causa de abandono. Las mujeres compiten entre ellas para destacar y mostrar quién sabe hacer las mejores vasijas, servir el mejor masato y cocinar las mejores comidas a su esposo (Ministerio de Cultura, 2015).

Desde niñas, las mujeres ya se encuentran relacionadas con la actividad alfarera: acompañan a sus madres en las labores del hogar, las observan recoger *dúwe* y fabricar vasijas. Este primer acercamiento a la alfarería se produce antes de los ocho años, generalmente. Libre y espontáneamente, las niñas miran lo que hacen sus madres u otras mujeres adultas. Las niñas también aprenden a relacionarse con *Núgkui*, la “madre de *dúwe*” y a respetar las reglas de conducta necesarias para no ofenderla, para poder encontrar yacimientos de arcilla y preparar vasijas sin que se rompan. Estos conocimientos y poderes espirituales son adquiridos a través de cantos, llamados *ánen*,

que les permiten establecer una comunicación con *Núgkui*. Recién con la entrada a su pubertad, empiezan experimentar la alfarería con la práctica (Ministerio de Cultura, 2015).

Otro aspecto importante de la cerámica Awajún es su fragilidad. Como cuenta el relato, así como *Aúju* estalló en pedazos cuando cayó al suelo, la cerámica es igual de frágil. Las mujeres consideran que la arcilla es celosa, pues quiere ser tratada con atención. En palabras de Belaúnde (2017), una olla de barro es una expresión de *shien pujut* (vivir bien). Es el resultado tangible de una vida plenamente social pero frágil. Las mujeres al hacer la cerámica no solo crean un artefacto, sino que plasman el cuidado hacia sus familias. Así como *Aúju* no supo cuidar y devolver la confianza que le había otorgado *Nántu* al sembrarle una chacra de zapallos, las técnicas de la cerámica son técnicas de política de la pareja. Ellas no niegan las dificultades de las relaciones conyugales y de las demás relaciones sociales, sino que hacen de la delicadeza del arte un buen vivir. De igual manera, en las parejas, tanto el hombre como la mujer desean ser tratados con dedicación en retribución a los servicios y los cuidados brindados (Belaúnde, 2017).

A modo de cierre, el *shien pujut* plasmado en la cerámica es saber de la fragilidad de las relaciones e intentar tornar esa fragilidad en vida, aun sabiendo lo efímero del intento. Si bien las técnicas de alfarería son técnicas de producción, son, también, individualidad y relaciones sociales (Belaúnde, 2017).

7.3. Vestimenta y Trajes Tradicionales

La vestimenta tradicional Awajún se elaboraba con algodón, cultivado y tejido en telares rústicos, y era hecho por hombres. La vestimenta masculina se basaba en una falda, o *itipak*, sujeto a la cintura por un cinturón. Por su parte, las mujeres llevaban un vestido de una sola pieza, *buchák* o *taráchi*, el cual era atado sobre un hombro con una soga, este también era sujetado a la cintura con un cinturón (Brown, 1984).

Tanto hombres como mujeres llevaban el cabello largo con un cerquillo sobre la frente. En ocasiones especiales, los hombres llevaban el cabello trenzado. Los tatuajes y pinturas en la cara con achiote y huito eran muy comunes. Los adornos de los hombres y de las mujeres eran elaborados con los mismos materiales, eran hechos con plumas del tucán, alas de escarabajos y una gran variedad de semillas (Brown, 1984).

También utilizaban lianas o sogas silvestres para hacer canastas. Otros tipos de envases eran elaborados con calabazas y bolsas atractivas cosidas con fibra de chambira (Brown, 1984).

Por último, los Awajún utilizaban como armas de guerra una lanza de madera de chonta, *aágkeas* y *nágki*, un gran escudo de madera, *tantág*. Después de la llegada de los europeos, los aguarunas empezaron a usar lanzas con punta de hierro y armas de fuego (Brown, 1984).

8. Participación en relación al Estado

8.1. Participación en procesos de consulta previa

A nivel nacional, las siete (7) organizaciones nacionales representativas de los pueblos indígenas y originarios han participado de la implementación de cinco (5) procesos de consulta previa:

- Proyecto de Decreto Supremo que aprueba la Política Sectorial de Salud Intercultural.
- Propuesta del Reglamento de la Ley Forestal y Fauna Silvestre.
- Propuesta de Resolución Ministerial que aprueba el Plan Nacional de Educación Intercultural Bilingüe.
- Propuesta de Reglamento de la Ley de Lenguas Originarias.
- Propuesta del Reglamento de la Ley Marco sobre Cambio Climático.

Además, el pueblo Awajún, de manera específica, ha participado y/o viene participando de cinco (5) procesos de consulta previa:

- Proyecto de Decreto Supremo que autoriza la suscripción del contrato de licencia para la exploración y explotación de Hidrocarburos en el Lote 165.
- Proyecto de Decreto Supremo que aprueba la suscripción del contrato de licencia para la exploración y explotación de hidrocarburos en el Lote 200.
- Proyecto de creación del servicio de transitabilidad entre los centros poblados de Urakusa y Huampami, distrito de Nieva y El Cenepa, provincia de Condorcanqui, región Amazonas.
- Propuesta de Resolución Directoral que aprueba los términos de referencia para la elaboración del Estudio de Impacto Ambiental del proyecto Hidrovía Amazónica.
- Propuesta de Resolución de Alcaldía que aprueba el seguimiento de la ejecución del estudio definitivo del proyecto Mejoramiento de la Carretera Saramiriza – Borja.

Para conocer más sobre estos procesos, visite el portal web de Consulta Previa en: <http://consultaprevia.cultura.gob.pe/>.

8.2. Participación en espacios de difusión cultural

La Feria Nacional de Artesanía Arte Nativa (ARTE NATIVA), organizada por la Dirección General de Artesanía del Ministerio de Comercio Exterior y Turismo (MINCETUR) es un espacio de difusión cultural en el que participan representantes del pueblo Awajún.

La Feria ARTE NATIVA fortalece la valoración de los talentos, habilidades, conocimientos y técnicas, además de promover el trabajo colaborativo, la protección del medio ambiente, la interculturalidad y la generación de alianzas entre todos los actores del sector artesanal. De tal manera, los expositores del pueblo Awajún, presentaron actividades realizadas en bisutería, fibra vegetal, textil y trabajos en madera en las ediciones del 2017, 2018 y 2019.

Por otro lado, el Programa para la salvaguardia del arte tradicional peruano “*Ruraq Maki, hecho a mano*”⁷, articulado por la Dirección de Patrimonio Inmaterial, el Museo Nacional de la Cultura Peruana, el Proyecto Qhapaq Ñan y las Direcciones Desconcentradas de Cultura, todas ellas instancias del Ministerio de Cultura, es otro espacio de difusión cultural en el que participan representantes del pueblo Awajún.

En ese sentido, *Ruraq Maki, hecho a mano*, es uno de los esfuerzos públicos para el registro, la investigación y la difusión del arte popular tradicional. Para la organización de cada edición se convoca la participación de artistas populares tradicionales de todas las regiones del país quienes, a través de su arte, mantienen vigentes prácticas tradicionales y ancestrales, muchas de las cuales se remontan a períodos prehispánicos. De tal manera, los expositores del pueblo Awajún presentaron productos como adornos de cerámica, tejeduría, arte plumario, talla en madera, la biojoyería en base de semillas y muchos más.

9. Bibliografía

- Baud, S. (2019). El arte de ver. Chamanismo y búsqueda visionaria en los awajún (Perú). *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 175-197.
- Belaúnde, L. E. (2017). Shien pujut: cerámica, arte y territorio Awajún. En J. C. J. Stillemans, *TRANSVERSAL - Acciones de Integración en el Territorio Peruano* (págs. 403-416). Lima: PUCP Fondo Editorial.
- Brown, M. (1978). From the hero's bones: Three aguaruna hallucinogens and their uses. En R. Ford, *The Nature and Status of Ethnobotany* (págs. 118-136). Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Brown, M. (1984). *Una paz incierta. Historia y cultura de las comunidades aguarunas frente al impacto de la carretera marginal*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- CARE Perú. (2009). *Relaciones de Género en la Sociedad Awajún*. Lima: CARE Perú.
- Cavero, O. (2011). *Después del Baguazo: informes, diálogo y debates*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Defensoría del Pueblo. (2010). *Informe de la Defensora del Pueblo a la Comisión del Congreso de la República que investiga los sucesos de Bagua, aledaños y otros*. Lima: Defensoría del Pueblo.
- Flores, X. (2020). «VIH/sida awajún»: nociones y experiencias de enfermedad y daño en un contexto de epidemia en la Amazonía peruana. *Anthropológica*, 235-266.
- Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI). (2017). *Censos Nacional 2017: XII de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades nativas y comunidades campesinas*. Lima: INEI.

⁷ Para mayor información se puede visitar <https://www.ruraqmaki.pe/> y <https://tiendasvirtuales.ruraqmaki.pe/>.

- M. Brown, & Bolt, M. (1980). Aguaruna Jivaro Gardening Magic in the Alto Rio Mayo, Peru. *Ethnology*, 169-190.
- Ministerio de Cultura. (2015). *Cerámica Tradicional Awajún*. Lima: Ministerio de Cultura.
- Ministerio de Cultura. (2015). *Los pueblos achuar, awajún, kandozi y wampis*. Lima: Ministerio de Cultura.
- Regan, J. (2007). *Valoración cultural de los pueblos awajún y wampis. Documento 10*. Lima: INRENA.
- Regan, J. (2010). Los awajún y wampís contra el Estado: una reflexión sobre antropología política. *Investigaciones sociales*, 19-35.
- Regan, J. (2010). Los awajún y wampís contra el Estado: una reflexión sobre antropología política. *Investigaciones Sociales*, 19-35.
- Terra Nouva. (2010). *Tajimat Pujut. Para tener un buen vivir, las mujeres y hombres sí podemos decidir. Un estudio sobre la participación de las mujeres awajún en el desarrollo local*. Lima: Terra Nouva; Fondo Italo Peruano.