

Pueblo Wampis

Otras denominaciones del pueblo	Huambiza, Maina, Shuar-Huampis
Ámbito de presencia del pueblo	Amazónico
Departamento/s con presencia tradicional	Amazonas, Loreto
Ámbitos territoriales con presencia tradicional	Cuencas del río Morona y Santiago, ubicadas en los distritos de Nieva y Río Santiago, provincia de Condorcanqui, departamento de Amazonas; y en el distrito de Morona, provincia de Datem del Marañón, departamento de Loreto.
Otro/s país/es con presencia tradicional	Ecuador
N° de localidades pertenecientes al pueblo	87
N° de población aproximada que vive en las localidades pertenecientes al pueblo	11,824
Lengua	Wampis
Familia etnolingüística	Jíbaro
N° de personas que tienen la lengua como lengua materna¹	3,569
Traductores y/o intérpretes²	7
N° de personas que se autoidentifican como parte del pueblo indígena³	6,292
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 • Propuesta de categorización de la Zona Reservada Sierra del Divisor como Parque Nacional

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 (2021)

⁵ Fuente: Dirección de Consulta Previa (2020)

Pueblo Wampis

Otras denominaciones: Huambisa, Shuar-Huampis

1. Introducción

Los Wampis son un pueblo indígena u originario perteneciente a la familia lingüística Jíbaro. Al igual que otras culturas de la alta Amazonía, los Wampis se caracterizaban por una forma de vida guerrera, con eventos de enfrentamiento en torno a su espacio territorial, lo cual les permitió mantenerse como comunidad (Pérez & Delgado, 2019). Actualmente, se caracterizan por la defensa de su territorio y el uso de estrategias políticas y organizativas que guardan una estrecha relación con su cosmovisión ancestral (Romio, 2014; Gómez, 2018; Pérez & Delgado, 2019).

El territorio del pueblo Wampis abarca un área amazónica extensa, entre el sur de Ecuador y el norte del Perú, que en pre-épocas coloniales habría llegado hasta las costas del Pacífico. Actualmente, viven en el cruce de dos importantes cursos de agua: los ríos Morona (*Kankaim*) y Santiago (*Kanús*). Precisamente, son estas las vías de acceso más importantes para el comercio y contacto con el territorio (Pérez & Delgado, 2019).

De acuerdo a la división político-administrativa, se encuentran ubicados mayoritariamente en el departamento de Amazonas, específicamente en el distrito de Río Santiago, provincia de Condorcanqui. Este distrito forma parte de la zona denominada Alto Marañón, junto con los distritos de El Cenepa, Nieva (provincia de Condorcanqui) y con el distrito de Imaza (provincia de Bagua). Este territorio es habitado también por el pueblo Awajún y, además, guarda similitudes geográficas, climáticas y culturales (Calderón Pacheco, 2013).

El Alto Marañón limita al norte con el Ecuador, teniendo como límite natural la Cordillera del Cóndor; al este con el departamento de Loreto, cuyo límite natural es otra cordillera, la denominada Kampagkis; al sur limita con las provincias de Bongará y Utcubamba del departamento de Amazonas; y al oeste limita con las provincias de San Ignacio y Jaén, pertenecientes al departamento de Cajamarca (Calderón Pacheco, 2013).

Específicamente, el distrito de Río Santiago se ubica en el valle que forma el río Santiago y tiene una extensión de 8,380 km², el cual representa el 37% de todo el territorio del Alto Marañón. Por las características y la ubicación de las comunidades indígenas a lo largo del río Santiago se distinguen tres zonas: Alto Santiago, Medio Santiago y Bajo Santiago. En la primera de estas, habitan exclusivamente comunidades Wampis, desde *Kiin-Entsa* hasta la comunidad de Papayacu, en la frontera con Ecuador. En Medio Santiago también existen comunidades Wampis, desde Progreso hasta *Kamit Entsa*, así como algunas comunidades Awajún y el asentamiento mestizo La Poza. Finalmente, en Bajo Santiago habitan comunidades indígenas Awajún, un asentamiento mestizo y la comunidad interétnica San Juan (Calderón Pacheco, 2013).

Según la clasificación ecológica, el distrito de Río Santiago posee las características del bosque muy húmedo tropical con temperaturas que llegan a los 35°C y precipitación pluvial promedio de 3,000mm. Las mayores temperaturas se dan entre los meses de

julio a noviembre, que coinciden con la época de menos lluvias (Calderón Pacheco, 2013).

De acuerdo a la información contenida en la Base de Datos Oficial de Pueblos Indígenas u Originarios (BDPI), el pueblo indígena u originario Wampis cuenta con un total de 87 localidades en las que viven y/o ejercen sus derechos colectivos, de las cuales 36 cuentan con reconocimiento como comunidad nativa. De acuerdo a los Censos Nacionales 2017, la población de dichas localidades asciende a 11,824 personas aproximadamente. Asimismo, a nivel nacional, 6,292 personas se sienten o consideran parte del pueblo Wampis.

2. Historia

2.1. Pre-Colonial

Al igual que el pueblo Awajún, la historia más remota del pueblo Wampis está vinculada a la cultura prehispánica Moche, desarrollada entre los años 200 y 700 d.C. en la costa del Perú. Algunos autores señalan la posibilidad de un encuentro entre los Moches con los Wampis y Awajún, pues los primeros habrían llegado a la selva amazónica para obtener el oro con el que trabajaban su orfebrería (Regan, 2010; Ministerio de Cultura, 2015). Como prueba de ello, los moches estarían representados en 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, la presencia Inca en el Alto Marañón fue de manera indirecta dado que no existen rastros de su presencia en la zona que actualmente se conoce como la provincia de Condorcanqui ni ninguno de los márgenes de los ríos Marañón, Cenepa ni Santiago. Sin embargo, se conocen los esfuerzos sin éxito por explorar e intentar conquistar esta zona por Túpac Inca Yupanqui (Sterling 1938 citado en Brown, 1984; Denevan, 1980 & Lathrap, 1981 en Calderón Pacheco, 2013; Ministerio de Cultura, 2015).

2.2. Colonial

La llegada de los españoles inaugura un nuevo proceso de transformaciones. La actual zona del Alto Marañón fue una de las primeras en llamar la atención, debido a la existencia de oro en sus ríos. En 1546 se fundó la ciudad de Jaén de Bracamoros, a la cual siguieron otras cinco en un lapso de 30 años: Zamora (1550), Valladolid (1557), Santiago de las Montañas (1558⁶), Logroño de los Caballeros (1564) y Sevilla de Oro (1576) (Santos, 1987 en Calderón, 2013). De estas, Santiago de las Montañas, actual comunidad San Juan de Kanus, fue la primera villa en territorio Wampis. A partir de la fundación de estas ciudades, los españoles iniciaron la explotación de oro en la isla del mismo nombre. Cansados del abuso de los españoles, un ejército guerrero Wampis encabezado por el Pamuk Kirup, atacó la villa en el año 1599, en donde asesinaron al gobernador echándole oro hervido (Gómez, 2019 en Pérez & Delgado, 2019).

Conocido como el “levantamiento Jíbaro”, el gran movimiento asumió la forma de confederaciones militares interétnicas de gran magnitud, con líderes locales sin jefatura

⁶ Según Gómez (2018), su fundación data del año 1564.

centralizada que logró movilizar contingentes de 500 a 1000 guerreros para acciones concretas como ataques coordinados, generalizados y de carácter temporal gracias a los cuales pudieron cerrar el tránsito de los conquistadores en gran parte de su territorio, conformando una <<frontera de guerra>> que se mantuvo hasta fines del siglo XIX (Santos, 1987 & 1992 en Calderón Pacheco, 2013; Garra & Riola, 2014 en Pérez & Delgado, 2019).

2.3. República

Es recién en el siglo XX, que se produce una interrelación sostenida entre el mundo occidental y el mundo Wampis mediante el establecimiento de diferentes misiones. En el año 1925 se estableció un grupo de misioneros nazarenos. Luego, en 1947 ingresó el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), con el objetivo de educar a la población indígena y traducir la Biblia a la lengua wampis y awajún, bajo un convenio firmado con el gobierno peruano, durante el periodo de la dictadura del general Odría. Por último, los jesuitas, quienes tuvieron algunos intentos anteriormente, se volvieron a establecer a partir de 1949 (Pérez & Delgado, 2019).

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). De esta manera, llegó por primera vez la educación pública al pueblo Wampis, generando cambios en la organización y distribución territorial. Aquellos que solían vivir en las alturas de las quebradas, en los valles de las montañas y dispersos en el territorio, se asentaron en las orillas de los ríos, agrupados en familias grandes o núcleos conocidos actualmente como comunidades nativas.

Entre las décadas de 1960 y 1970, se produjo un nuevo ingreso masivo de colonos debido a la exploración de petróleo en la zona de *Putuim* y *Piuntza*, en el río Santiago. Una vez terminada la construcción del Oleoducto Norperuano, muchos de los obreros se quedaron en la zona como agricultores o comerciantes (Regan, 2007; Pérez & Delgado, 2019). Con la promulgación de la Ley de Comunidades Nativas de 1974, y tras un intenso trabajo de demarcación y legalización, los Wampis y Awajún han logrado titular importantes extensiones territoriales bajo la forma de *comunidades nativas* y *reservas comunales* (Pérez & Delgado, 2019).

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 distintas normas: 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

Anteriormente, el pueblo Wampis recibía la denominación “Huambisa”, término impuesto por foráneos. No obstante, estos han preferido la autodenominación de “Wampis”. Según la posición geográfica, los Wampis toman las autodenominaciones de “*Yakínia Shuar*” (shuar de río arriba) o de “*Tsumú Shuar*” (shuar de río abajo) de los ríos

Kuankus y Yaupi, afluentes del río Santiago, en Ecuador (AIDSESEP, FORMABIAP, Fundación Telefónica, s.f.).

3.2. Relación con otras identidades o expresiones culturales

El pueblo Wampis tiene una historia en común y encontrada con el pueblo Awajún. En primer lugar, ambos pueblos pertenecen a la misma familia lingüística Jíbaro. Por otro lado, ambos al cohabitar un mismo territorio como el del Alto Marañón, mantuvieron constantes enfrentamientos; sin embargo, también formaron alianzas para poder enfrentar a un enemigo en común: intentos de invasiones como la de la cultura Inca y los de la conquista española. En la actualidad, han mantenido estas alianzas estratégicas para hacer frente a problemáticas socioambientales. Un ejemplo de ello es el Consejo Aguaruna y Huambisa (CAH) formado en 1977.

4. Lengua

La lengua wampis (ISO: hub) pertenece a la familia lingüística Jíbaro, es hablada por el pueblo Wampis y se encuentra en estado vital. Los resultados de los Censos Nacionales 2017 indican que 3,569 personas aprendieron a hablar en su niñez en la lengua wampis. Para mayor información, se recomienda la revisión de la [Ficha de la lengua wampis](#) y el [Mapa Sonoro Estadístico de Lenguas Indígenas u Originarias](#) del Ministerio de Cultura.

5. Instituciones distintivas

5.1. Instituciones Sociales

Tradicionalmente los Wampis y Awajún, al igual que otros grupos jíbaros, se organizaron en unidades domésticas clánicas y en caseríos semidispersos cercanos a las riberas de los ríos. La cabeza de la familia tradicional jíbara era el hombre mayor llamado *Kakajam* o gran hombre (Brown, 1984). Sin embargo, las exigencias de defensa mutua y un deseo de sociabilidad llevaban a que estas unidades se juntaran en vecindades vinculadas de manera suelta, poco intensas llamadas jibarías. Una alianza local de estas formaba un grupo local o vecindad consistente en un número de casas aisladas a lo largo de una quebrada. No existía ni plaza central, ni construcciones religiosas, ni casa para hombres (Brown, 1984; Fuller, 2013).

Tampoco existía una autoridad que regulase la vida diaria de la comunidad. Los problemas eran solucionados por los jefes de familia y, solamente en circunstancias de guerra, surgía un líder guerrero (Larson, 1977 en Fuller, 2013). Su fuerza y dirección era obtenida por medio de la visión lograda con el uso de plantas alucinógenas como la ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*), toé (*Datura spp.*) o tabaco (*Nicotiana tabacum*). Este líder, en base a una conducción acertada en la guerra y sus victorias, encontraba fácilmente alianzas y apoyo de los otros clanes (Calderón Pacheco, 2013).

Otra característica tradicional de la sociedad Wampis, al igual que otras sociedades jíbaras, son los matrimonios poligámicos y matrilocales. Es decir, el yerno debe ir a la casa del suegro y formar su hogar junto al hogar de origen de la mujer, integrándose a la red de arreglos sociales de su familia. Con esto, el suegro dispone de mano de obra para las actividades económicas y fortalece sus redes sociales con la parentela del yerno (Calderón Pacheco, 2013).

El matrimonio preferencial era entre primos, sea del lado paterno o materno. Ello daba a ambos cónyuges la ventaja de vivir entre parientes. Desde el punto de vista de los suegros, el verdadero “sobrino cruzado” (*aweg*) era la mejor elección porque, se decía: “¿Cómo no me va a servir bien el hijo de mi propia/o hermana/o?”. Cuando la pareja podía construirse una casa, se instalaba por separado y formaba una nueva unidad. Las formas de conseguir esposa sin trabajar para el suegro eran casarse con una huérfana, o robar una mujer. Actualmente se practica la poliginia, aunque, por lo general, está restringida a los varones de mayor prestigio. Hay una preferencia por la poliginia sororal, es decir que las esposas sean hermanas entre sí. Ello se facilita por el hecho de que el varón debe vivir en la casa del suegro unos años y, si prueba que es un buen yerno, puede aspirar a que se le ceda otra hija (Fuller, 2013).

Los intercambios matrimoniales en la sociedad Wampis y Awajún se centran en la preocupación por proveer a los varones de esposas y de yernos a los padres. Dado que se trataba de una sociedad guerrera, sus valores ensalzaban esta actividad y conferían mayor valor a quienes la ejercían: los varones (Fuller, 2013).

Cuando estos alcanzaban la edad de casarse, los varones se acercaban a los padres de la joven escogida para que se la concedan. El padre de la novia, a pesar de estar obligado a acceder, pone reparos a la propuesta. La joven no es consultada de esta negociación, pues las mujeres no tenían libertad de escoger pareja ni de romper un matrimonio no satisfactorio, sus únicas posibilidades eran huir con otro hombre que la protegiese y exilarse de su comunidad, o, suicidarse (Brown, 1984; Fuller, 2013).

A pesar de la falta de consideración de las mujeres Wampis y Awajún como sujeto de derechos, ellas constituían el capital más importante de sus familias. Dada la división sexual del trabajo propia de las sociedades jíbaras, las mujeres se encargaban de la producción y distribución de productos femeninos (aquellos adquiridos mediante la horticultura o de la orfebrería), mientras que los hombres se encargan de la caza de animales para la alimentación de la familia. En suma, se constituía una división sexual del trabajo complementario. Es por ello que, las mujeres eran importantes pues ayudaban a completar esta cadena, así como de proveer nueva mano de obra a su hogar de origen al llegar sus parejas. Sin embargo, estas se encontraban sujetas a la voluntad de sus familiares cuando eran menores y, luego, sujetas a la voluntad del marido después de casadas (Seymour Smith, 1991 en Fuller, 2013; Calderón Pacheco, 2013).

5.2. Instituciones Económicas

Las principales actividades económicas de los Wampis son la agricultura de subsistencia, la caza, la pesca y la cría de aves de corral. Mayormente, los productos agrícolas que comercializan son la yuca, el plátano y el arroz. En la zona del río Santiago producen oro mediante el uso de técnicas artesanales (Mayor & Bodmer, 2009).

Los Wampis, al igual que los Awajún, desarrollan su agricultura bajo el sistema de roza y quema de la tierra. Para formar una chacra, es necesario utilizar un suelo se encuentre en purma o barbecho. Luego, se empieza por rozar, es decir, por cortar la vegetación más pequeña en la purma, usando un sable o machete. Después de limpiar el bosque quedan solamente los árboles grandes, cuyos troncos se cortan con hacha. En la

actividad de corte intervienen únicamente los hombres, ya que se considera como una labor muy exigente a nivel físico y, por tanto, las mujeres son excluidas de estas actividades (Calderón Pacheco, 2013).

Luego, se realiza un barrido de las ramas y troncos más pequeños, los que se cortan en pedazos en la chacra y la vegetación desbrozada se deja secar al sol. Cuando el material vegetal está seco, se hacen pequeños montículos y se procede a quemarlos en fogatas pequeñas. Normalmente, el bosque fresco circundante controla el fuego, lo que evita incendios. El fuego no logra quemar los troncos más grandes y los indígenas los cuidan para utilizarlos más tarde como leña. Algunas especies de árboles sobreviven a la tala y el fuego, y continúan su crecimiento después de la quema. Los tocones quemados de los árboles que los indígenas cortaron no se sacan porque son buenos soportes para que el crecimiento de frijoles. El momento de la siembra varía según las costumbres de cada familia. Algunas siembran directamente después de la quema con la esperanza de que la lluvia llegue pronto, otras esperan la lluvia y siembran enseguida. Sin embargo, lo importante es que el momento de la siembra éste correlacionado con una fase de la luna favorable, lo que varía también según el cultivo (Calderón Pacheco, 2013).

En las chacras se practica el policultivo, es decir, variedad de cultivos que se siembran juntos para aprovechar las diferentes propiedades que tiene cada uno de ellos entre sí. Entre los cultivos principales tenemos la yuca, plátano, arroz, maíz y maní. Como se indicó anteriormente, aunque están destinados al autoconsumo, los tres primeros son comercializados (Calderón Pacheco, 2013).

El área de cada chacra fluctúa entre media y una hectárea, ubicadas a 15 o 30 minutos de las viviendas en las alturas y bajiales de las comunidades. También pueden ubicarse en islas próximas, en los ríos cercanos, donde también edifican viviendas y corrales para aves y animales menores. Cada unidad familiar cuenta con tres o cuatro áreas de cultivo entre chacras y purmas. El tiempo de descanso de las purmas va de los ocho a veinte años (Calderón Pacheco, 2013).

En las actividades agrícolas se utilizan herramientas básicas para trabajar la tierra (palas, machetes, hachas, cavadoras, palanas, palancas y canastas) sin maquinaria pesada. Estas son adquiridas de los principales centros urbanos de la zona como Imaza, Chiriaco, Nieva o cuando los comerciantes llegan a las comunidades ubicadas en los distritos de El Cenepa, Río Santiago o en los adentros del distrito de Imaza. Muchas veces las herramientas son intercambiadas por productos de la zona (Calderón Pacheco, 2013).

Los conocimientos y técnicas agrícolas han sido transmitidos por generaciones mediante la enseñanza práctica del manejo, uso y ciclos productivos de los cultivos. Un aspecto particular de la siembra de los Wampis y Awajún es la práctica de un determinado comportamiento durante la siembra. Por ejemplo, al momento de sembrar maíz, frijol o maní, se debe interrumpir la ingesta de limón, licor, grasas, cebollas, ajíes y suris, con el fin de garantizar el buen crecimiento de plantas y frutos “protegiéndolos” de plagas y del marchite. Asimismo, la mujer que ingresa a trabajar la chacra durante

su menstruación no debe tocar las plantas de frijol para que no se malogren (Calderón Pacheco, 2013).

La formación de una chacra es un trabajo que demanda mucho tiempo. Los Wampis y Awajún realizan estas labores con la ayuda de un grupo de personas mediante un sistema de ayuda mutua. Se da cuando un grupo formado de familiares, vecinos o amigos trabajan juntos rotando entre las chacras de cada uno de los miembros. Si bien no se da una retribución económica por el trabajo brindado, el propietario o propietaria de la chacra tiene la obligación de invitar el almuerzo y el masato. Esta invitación representa un honor y un afianzamiento de las relaciones sociales dentro de la comunidad (Calderón Pacheco, 2013).

El uso de dinero se limita a la compra de productos foráneos (azúcar, fideos, sal), para conservar la salud, adquirir y cuidar terrenos y para compromisos más onerosos como fiestas, defunciones o matrimonios. Conforme se ha ido introduciendo la economía de mercado en las últimas décadas, el principio de reciprocidad ha disminuido en casi todas las actividades de la producción, distribución y consumo, trabajo agrícola, construcción de casas y las fiestas religiosas de la actualidad. Hay un incremento considerable de peonaje o trabajo asalariado que está sustituyendo progresivamente al sistema de reciprocidad. Ese nuevo fenómeno es producido por los comuneros que regresan de los trabajos temporales en otras ciudades, traen el poco dinero que consiguen y lo invierten en contratar gente para trabajar sus chacras. Así, se constituye en un símbolo de estatus que diferencia al comprador de mano de obra de los demás comuneros que aún practican las relaciones recíprocas que refuerzan sus vínculos sociales. Por ello, muchos indígenas prefieren invertir dinero en el trabajo de la chacra, no para evitarse el desgaste físico, sino porque se lo considera en un nivel social superior y les permite desarrollar otras actividades (Calderón Pacheco, 2013).

La caza es la actividad importante para la subsistencia. La practican exclusivamente los hombres y se la llama también *mitayo*. Desde los inicios, los Wampis y Awajún utilizaron la *pucuna*, flecha y lanzas, pero en la actualidad hacen uso de escopetas. En toda la zona del Alto Marañón, los indígenas cazan principalmente durante la temporada de crecidas e inundaciones porque los animales del monte buscan las zonas altas o restingas para protegerse. Esto hace que el cazador vea mejor al animal. Las actividades y organización previa y posterior de la caza no han variado. Cuando salen a cazar, el hombre y los hijos pueden demorar hasta dos o tres días. Llevan masato, plátano y fósforos. La mujer y las hijas son las encargadas de limpiar al animal para el consumo y así poder cocinarlo. El producto de la caza es distribuido en la familia nuclear y, dependiendo del animal cazado, se puede compartir también con los miembros de la familia extensa (Calderón Pacheco, 2013).

Sin embargo, cuando llueve en las zonas altas, cerca de la frontera con el Ecuador, es casi imposible cazar en espacios que se convierten en zonas de muerte por las lluvias y fuertes escorrentías que provocan las montañas. Es por ello que, existe una preferencia por cazar inmediatamente después de que deja de llover y comienza el verano. Los terrenos se van secando, los animales se van quedando sin agua en las alturas y deciden bajar a conseguirla. Es justamente en ese momento, cuando cazan la

mayor cantidad de animales para su consumo de carne y relaciones sociales con las familias extensas o algunos vecinos cercanos (Calderón Pacheco, 2013).

Entre las especies que más se cazan, podemos mencionar que para la venta prefieren el añuje, el sajino, la huangana, la sachavaca, el majaz, el armadillo, el venado, la ardilla, la carachupa, el lagarto y el paujil. Mientras que, para el consumo propio, se prefiere al achuni, la perdiz, el loro, el guacamayo, la pava de monte, el tucán, el trompetero, el cotomono, el maquisapa, el martín, la chozna, el guapo o el motelo (Calderón Pacheco, 2013).

En la actualidad esta práctica de subsistencia se encuentra amenazada por el crecimiento de la población, la extracción de árboles maderables y no maderables, así como las técnicas de aprovechamiento del bosque no sostenibles. Encontrar a los grandes animales, como el sajino o huangana, es cada vez más complicado y la mayoría de las veces cazan a los pequeños como carachupas o armadillos. Las distancias que se tienen que recorrer para encontrar presas han aumentado en gran medida, de tal forma que los cazadores pueden demorarse entre 4 horas y un día para llegar a un punto de caza (Calderón Pacheco, 2013).

Otra actividad de subsistencia es la pesca, la cual es una de las principales actividades que aseguran la manutención de la unidad familiar entre los Wampis y Awajún. Está considerada como una práctica recreativa que genera espacios y tiempos de socialización para la comunidad. Su resultado se conoce como *mijano*. Las especies que se pescan o recogen son boquichico, carachama, paco, doncella, palometa, zúngaro, bagre, liza, mojarra, gamitada, corvina, yaguarache y mota (Calderón Pacheco, 2013).

La pesca se realiza principalmente durante la temporada de verano (junio a octubre) a partir del mes de agosto en los ríos, quebradas y cochas de todo el Alto Marañón. En esta época del año, los peces todavía no alcanzan su madurez y son fáciles de atrapar. Durante la temporada de invierno (noviembre a mayo) culminan su desarrollo, son de gran tamaño y su captura se dificulta, además de ser tiempo de desove (cuando depositan sus huevos) (Calderón Pacheco, 2013).

Respecto a las creencias o comportamientos relacionados al mijano, los Wampis y Awajún consideran que, al ingresar mujeres embarazadas a los ríos, cochas o quebradas, se dificulta la jornada. Por su lado, los hombres toman baños de la planta mucura para propiciar una abundante pesca (Calderón Pacheco, 2013).

La pesca también puede ser organizada de forma comunal, pero solo en el marco de festividades locales como el aniversario de la comunidad, el Día de la Madre, Fiestas Patrias o la clausura del año escolar, o con el fin de generar fondos que apoyen a alguna familia o necesidad de la comunidad. La pesca resultante se distribuye entre las familias que participen. Cada jefe de familia puede recibir entre tres y cinco kilos de pescado, seleccionando los más grandes para salarlos o ahumarlos y venderlos a comerciantes para poder adquirir jabón, sal, cartuchos, pilas, ropa, zapatos, golosinas, gaseosas, aceite, kerosene o medicamentos (Calderón Pacheco, 2013).

Finalmente, las unidades familiares crían animales domésticos para consumo, intercambio y venta. En las piscigranjas crían boquichicos, pacos o gamitana para vender. Las aves domésticas que se crían en las unidades familiares son gallinas, patos y pavos, dispuestos en las chacras o en las mismas viviendas en la comunidad, práctica usual desde hace décadas. A esto se le suma la reciente introducción de cuyes en algunas comunidades del río Santiago y del Cenepa, destinados a la venta de su carne por iniciativa de los propios comuneros (Calderón Pacheco, 2013).

5.3. Instituciones Políticas

Las instituciones políticas tradicionales Wampis giraban en torno a la guerra. Como se mencionó anteriormente, los Wampis y Awajún su organización social se regía por la dirección de un líder guerrero. Este era designado únicamente en contextos de guerra, su fuerza y dirección provenían de la visión que obtenían del uso de plantas alucinógenas. Entre los líderes tradicionales de los Wampis y Awajún se pueden distinguir tres: *Pamuk*, hombre que ha obtenido la visión y, por tanto, obtiene poder y se vuelve consejero u orientador y da poder espiritual para la guerra; *Watsam*, hombre que cumple como negociador en los conflictos y la preparación de la guerra; y, *Kakajam*, hombre con visión de guerrero que tiene el poder de relacionarse con diferentes líderes, posee la capacidad para tomar decisiones y no se convence ni se rinde en el momento de la guerra (Calderón Pacheco, 2013).

Sin embargo, con el desarrollo de los procesos sociohistóricos y su interrelación inminente con la sociedad occidental, sus instituciones políticas también se vieron transformadas. Uno de estos puntos de inflexión fue la inserción del Instituto Lingüístico de Verano y la instauración de las primeras escuelas rurales en la década de 1940. Esto permitió el acceso a los conocimientos foráneos y a adquirir los bienes de la sociedad nacional. Se formaron docentes de educación primaria, quienes se convertirían en líderes indígenas al asumir un rol protagónico en la lucha por sus derechos pues fueron los primeros mediadores entre la sociedad Wampis y el resto de la sociedad al ser los únicos en hablar el castellano (Calderón Pacheco, 2013).

A partir de la década de 1960, fueron más los jóvenes indígenas que lograban salir de sus comunidades para pasar unos años en la ciudad, donde terminarían sus estudios de secundaria o también universitarios. Esto genera un bagaje de conocimientos y saberes nuevos que, una vez de regreso a sus comunidades, será convertido en la base para la construcción de nuevas formas de liderazgo indígena (Romio, 2014).

Otro punto importante fue la reforma agraria y con ella la promulgación de la Ley de Comunidades Nativas. Estos tres hechos significaron un giro radical en la organización política de las sociedades amazónicas, pues, en primer lugar, reconocieron su autonomía en sus formas de organización política, trabajo comunal y en el uso de la tierra, así como también en lo económico y lo administrativo. En segundo lugar, produjo un reordenamiento de las comunidades Wampis y Awajún dentro del sistema nacional y la formalización de autoridades antes desconocidas, ya que esta ley dispone el nombramiento de una junta directiva conformada por un Apu (término quechua que significa “jefe” o “líder”), un viceapu y un tesorero (Brown, 1984; CARE Perú, 2009; Calderón Pacheco, 2013; Fuller, 2013).

Estas nuevas formas de organización impuestas en la Ley de Comunidades Nativas fueron implementadas de acuerdo a sus propios códigos éticos y morales. Es decir, las reglas de conducta tanto del *waimaku* o guerrero visionario o del *kakajam* u “hombre fuerte guerrero” se convirtieron en principios éticos del nuevo modelo de liderazgo para la formalización de las comunidades nativas (Romio, 2014). Si bien en un primer momento, su organización fue comunal y local, luego también pasó a ser una organización regional o por cuenca. En el Alto Marañón, a principios de 1970 se formó la Organización Central de Comunidades Aguarunas del Alto Marañón (OCCAAM). En 1977, los Wampis y Awajún formaron el Consejo Aguaruna Huambisa (CAH), el cual obtuvo un liderazgo importante en la zona (Calderón Pacheco, 2013).

Como bien señala Romio (2014), el CAH también supuso una continuidad de formas organizativas políticas tradicionales. Esta organización interétnica, conformada por tres organismos: Asamblea de Delegados, Comité Directivo y órganos menores de ejecución, buscaba tener una estructura aparentemente democrática en donde el primer organismo de decisión era la Asamblea de Delegados. Por otro lado, el Comité Directivo conformado por presidente, vicepresidente, tesorero y secretario, estaba fuertemente vinculado a las figuras de prestigio y autoridad social, política y espiritual. Pues, como señala explícitamente su acta de constitución de 1979: “El presidente podrá ser llamado *waisam*, el vicepresidente *kakajam*, el tesorero *chichamin*, el secretario *etsejin*, sin que la nominación modifique la naturaleza de sus cargos” (Acta de Constitución de CAH, 1979 citado en Romio 2014).

Estos modelos organizativos de federaciones suponen una articulación para obtener más fuerza de representación ante el Estado, ya que se organizan entre pueblos y cuencas (Ballón Aguirre López, 1987 en Gómez, 2018). De esta forma, se da lugar a la creación de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (Aidesep) en 1979 y la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (Coica) en 1984 (Gómez, 2018)

A pesar de que el CAH obtuvo logros importantes en la protección de derechos indígenas, en 1992 se dividió en dos federaciones: la subsede del CAH en la comunidad de Chapiza (Santiago), y la Federación de Comunidades Huambisa del Río Santiago (Fecohrsa) formada en 1994 e integrada por Wampis del Santiago (Gómez, 2019). Esta fragmentación también supone nuevos debates dentro de las organizaciones indígenas sobre la formulación de sus demandas. De tal manera, desde los años 1990 se van desarrollando agendas respecto a la formación de territorio integrales. Sin embargo, no es hasta el conflicto social de Bagua en el 2009 en donde se produce un punto de quiebre entre las relaciones de las organizaciones indígenas y el Estado (Gómez, 2018).

Como resultado de este conflicto, se promulga la Ley de Consulta Previa en el 2011 y su reglamento, un año después. Esto fue un logro histórico que regula y abre el espacio institucional para un diálogo necesario entre los pueblos indígenas y el Estado. Por otro lado, este conflicto también supuso una reconfiguración política para la organización indígena Wampis y Awajún. Los procesos de investigación hacia sus dirigentes llevaron a una crisis dirigencial, pues pocos dirigentes Wampis y Awajún de las bases regionales mantenían sus posiciones. A pesar de la formación *ad hoc* del Consejo Especial

Permanente de los Pueblos Indígenas Awajún y Wampis (CEPAW), esta no pudo mantener la alianza interétnica (Gómez, 2018)

De esta manera, el pueblo Wampis se vio en la obligación de reformular sus estrategias políticas para poder continuar con la defensa de su territorio alrededor de la cordillera Kampankis. A partir de Bagua, cooperantes extranjeros y organizaciones indígenas convergen en la necesidad de asegurar la seguridad territorial de los pueblos indígenas. Los Wampis inician un mapeo colectivo de su vivencia territorial como una forma de establecer una zonificación propia para sustentar su derecho al territorio de acuerdo a la legislación internacional. En suma, antes y durante los paros amazónicos del 2008 y 2009, el *Field Museum* de Chicago veía elaborando un informe biológico y social de los cerros Kampankis, en colaboración con el Instituto del Bien Común y CORPI-SL. Ellos fueron aliados importantes para las comunidades Wampis ya que pudieron demostrar de forma “científica” el excelente nivel de conservación del Cerro Kampankis y el mérito de los pueblos Wampis al haber producido esta conservación en su interacción con el entorno ecológico, debido a un conocimiento detallado sobre el complejo ecosistema de Kampankis acumulado por cientos de años. Estos nuevos marcos de referencia que legitiman su uso territorial y su especificidad como pueblos indígenas propicia el acercamiento de líderes que anteriormente se encontraban en disputa (Gómez, 2018).

Es así como se llega a articular el camino hacia un gobierno territorial autónomo que, a su vez, les permite tener un mayor impacto político en las comunidades, lo que los hace recrear formas novedosas de organización plasmadas ya no en modelos federativos fragmentados según regiones o cuencas. Como señala uno de los entrevistados de la investigación de Gómez (2018), “la idea era construir una casa más grande, con dos cuencas hacer una sola fuerza”. De esta forma, en el 2015 se da inicio al Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis (GTANW), el cual busca reivindicar un territorio integral situado en las cuencas de los ríos Santiago y Morona, en el distrito de Río Santiago, provincia de Condorcanqui, Amazonas, y el distrito de Morona, en la provincia de Datem del Marañón, Loreto (Gómez, 2018).

6. Cosmovisión y sabiduría ancestral

6.1. Mitos, dioses y visiones del mundo

La cosmología Wampis y Awajún está configurada por un dinamismo paradójico y endémico, a través del cual las oposiciones, antítesis y conflictos se crean a un nivel para ser disueltos, mediados y sintetizados en otro nivel (Calderón Pacheco, 2013).

La narración mítica de *Étsa*, dios del firmamento y la atmósfera, relata sucesos cosmogónicos cíclicos pertenecientes a la esfera del aire y del firmamento. De acuerdo a los análisis de los mitos sobre *Étsa* realizados por Ballón y García Rendueles (1978), *Étsa* llegó a la tierra en forma de hombre. Su labor fue muy importante establecer la organización social en el mundo Wampis y Awajún. Los hombres aprendieron a usar plantas alucinógenas para obtener visiones, con las cuales podrían conquistar a sus enemigos y evitar las enfermedades. Los terribles monstruos de la antigüedad fueron destruidos o se convirtieron en seres inofensivos. De esta manera, *Étsa* empezó a enseñar a los Wampis y Awajún las actividades que regirían sus vidas como la caza, la

preparación del terreno para hacer la chacra, la pesca y la construcción de las cosas, entre otros (Calderón Pacheco, 2013).

Por otro lado, se considera que el cielo más alto es dominio de *Apajuí*, padre o creador. Este lugar alberga las almas de los muertos y en donde viven una vida muy parecida a la de la tierra. Las estrellas, *Iwánchi jínti*, son el camino que siguen las almas para llegar al cielo. Según la cosmología Wampis y Awajún, debajo de las estrellas se encuentran el sol y la luna; y en el horizonte lejano, fuente de las tormentas y los vientos, viven las almas de los antiguos guerreros, *ajútap* (Calderón Pacheco, 2013).

Nugkui, dios de la tierra, se encuentra presente en relatos relacionados a la horticultura, la cerámica, cocina, alimentación, producción y domesticación. Su morfismo y atributos son descritos como femeninos, razón por la cual la tierra es considerada como un espacio también femenino (Calderón Pacheco, 2013).

6.2. Mundo espiritual y seres no humanos

Tradicionalmente, dentro de la sociedad Wampis se le daba una gran importancia al poder de los espíritus. Estos podían distinguirse en tres tipos: el espíritu de la venganza, espíritu de la vida futura, y espíritu del poder. Cuando una persona era asesinada, el espíritu de la venganza buscaba vengar su muerte. Después de la muerte, el espíritu de la vida futura llevaba al difunto para seguir viviendo en “la tierra de la buena caza”. El espíritu de poder daba mucha fortaleza y hacía invencible al que lo recibía. La persona podía aumentar ese poder por medio de actos de valentía, por medio de visiones producidas por la ayahuasca o matando a alguien. El que mataba a un hombre, podía recibir el espíritu de poder de la víctima. Una vez que entraba en el hombre, el espíritu se manifestaba por medio de su fuerza personal, una voz fuerte para hablar, mucha valentía y el poder para matar (Instituto Lingüístico de Verano, 2006).

Como se indicó anteriormente, el contacto con los espíritus podía aumentar por medio de las visiones. Estas eran inducidas por medio de plantas alucinógenas como la ayahuasca (*natem*) y tabaco (*tsaan*). Las fuerzas y conocimientos transmitidos por las visiones permiten que las personas orienten su futuro y adquieran habilidades prácticas tales como el manejo de cantos rituales, el cultivo de la chacra, la guerra y la caza (Fuller, 2013).

Tradicionalmente, al llegar a la pubertad los niños pasaban por un periodo de varios meses de vida de pureza y sacrificio personal en el cual consumían alucinógenos (tabaco, ayahuasca y toé) para obtener la visión. De esta forma, podían encontrarse con un *ajútap*, o *arútam* (el dios tutelar que los protegería en su vida) y convertirse en *waymaku*, (alguien que ha tenido una visión). En la actualidad estos ritos de paso tienden a desaparecer, aunque se sigue practicando el uso de alucinógenos para obtener la visión (Fuller, 2013).

Si bien el uso de estas plantas alucinógenas son los medios más importantes para comunicarse con el lado espiritual de la realidad, los ensueños o visiones naturales al dormir también ayudan a alcanzar dicho fin. Los hombres manifiestan que en alguna vez mientras dormían se les apareció un *ajútap* para darles un mensaje importante para su vida y la de su familia. De igual forma, también son frecuentes los sueños que permiten

un contacto directo con seres espirituales o que anuncian algún evento futuro, como el porvenir de las actividades de caza, el estado de salud, el anuncio de visitas o un suceso negativo (Calderón Pacheco, 2013).

7. Expresiones culturales

7.1. Festividades y Celebraciones

El pueblo Wampis, al ser un pueblo guerrero como otros pueblos jíbaros, practicaba también la ceremonia del *tsántsa* (cabezas reducidas). Antiguamente, cuando un guerrero Wampis asesinaba a un enemigo, cortaba rápidamente la cabeza de la víctima en la base del cuello. Este llevaba la cabeza colgándola a su espalda con una soga. 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 *tsántsas* 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 Wampis y Awajún. 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 Wampis y Awajún (Brown, 1984).

7.2. Vestimenta y Trajes Tradicionales

De la indumentaria Wampis, destaca el *tarach*: vestido tradicional de la mujer, que se anuda dejando un hombro al descubierto; el *itíp*: vestido tradicional del hombre a modo de falda; el *kugku*: cinturón de mujer con colgantes de caracoles y semillas; y, finalmente, los *kugku shakáp*: adornos corporales. En su mobiliario son notables el *chimpuí* (banco), y en sus recipientes el *amamuk* (vasija grande de barro, decorada) (AIDSESP, FORMABIAP, Fundación Telefónica: s.f.).

8. Participación en relación al Estado

8.1. Participación en procesos de consulta previa

A nivel nacional, las siete (7) organizaciones nacionales representativas⁷ de los pueblos indígenas y originarios han participado en la implementación de cinco (5) procesos de consulta previa en la medida administrativa de un (1) Decreto Supremo, una (1) Resolución Ministerial y tres (3) Reglamentos de Ley:

- 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 Wampis, de manera específica, ha participado de dos (2) procesos de consulta previa:

- Lote de hidrocarburos 165
- Propuesta de categorización de la Zona Reservada Sierra del Divisor como Parque Nacional

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 Ashaninka.

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 Wampis presentaron productos culturales en cerámica y bisutería en la edición del 2017.

Por otro lado, el Programa para la salvaguardia del arte tradicional peruano “*Ruraq Maki, hecho a mano*”⁸, 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 Wampis.

⁷ Para mayor información se puede visitar <https://bdpi.cultura.gob.pe/organizaciones-representativas>.

⁸ Para mayor información se puede visitar <https://www.ruraqmaki.pe/> y <https://tiendasvirtuales.ruraqmaki.pe/>.

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 Wampis presentaron adornos como pinturas que retratan cuentos del pueblo, entre otros.

9. Bibliografía

- AIDSESP, FORMABIAP, Fundación Telefónica. (s.f.). *Ojo Verde. Cosmovisiones amazónicas*. Obtenido de <http://web.archive.org/web/20090123025302/http://ojoverde.perucultural.org.pe/home.html>
- 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.
- Calderón Pacheco, L. (2013). *Hacia una radiografía de los pueblos awajún y wampis del Alto Marañón, Amazonas*. Lima: CBC/GIZ.
- 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.
- Fuller, N. (2013). Sexo, peligro y poder. Sexualidad y género entre los wampís awajún. En M. M. J. Valcuenta, *Diversidad sexual en Iberoamérica* (págs. 51-66). Sevilla: Laboratorio Iberoamericano para el Estudio Sociohistórico de las Sexualidades. Univesidad Pablo de Olavide.
- Gómez, T. (2018). Repensando el Estado y la política desde la autonomía indígena: la construcción del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis. *Debates en Sociología*, 187-218.
- Instituto Lingüístico de Verano. (2006). *Pueblos del Perú*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano.
- Mayor, P., & Bodmer, R. (2009). *Pueblos indígenas de la Amazonía Peruana*. Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía.
- Ministerio de Cultura. (2015). *Los pueblos achuar, awajún, kandozi y wampis*. Lima: Ministerio de Cultura.
- Pérez, W., & Delgado, D. (2019). Autonomías indígenas en la Amazonía peruana. La experiencia del pueblo wampis. *Debates en sociología*, 121-138.
- Regan, J. (2007). *Valoración cultural de los pueblos awajún y wampis*. Lima: INRENA.

- Regan, J. (2010). Los awajún y wampis contra el Estado: una reflexión sobre antropología política. *Investigaciones Sociales*, 19-35.
- Romio, S. (2014). Entre discurso político y fuerza espiritual. Fundación de las organizaciones indígenas awajún y wampis (1977-1979). *Anthropológica*, 139-158.