



**UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN SIMÓN**  
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACION  
DEPARTAMENTO DE POSGRADO

PROGRAMA DE FORMACIÓN EN EDUCACION INTERCULTURAL BILINGÜE  
PARA LOS PAISES ANDINOS  
**PROEIB Andes**

**MAESTRÍA EN SOCIOLINGÜÍSTICA**

**IKAMA CHICHAME**

**LOS LENGUAJES DEL BOSQUE EN LA COSMOVISIÓN  
AWAJÚN: UNA EXPLORACIÓN DESDE LA ECO-  
ETNOLINGÜÍSTICA**

Estudio en la comunidad de Atahualpa, Distrito de Manseriche, Provincia Datém  
del Marañón, región Loreto-Perú

**Clever Bártenes Cejeico**

Tesis presentada a la Universidad Mayor de San Simón, en  
cumplimiento parcial de los requisitos para la obtención  
del título de Magíster en Sociolingüística

**Asesora de tesis: Mgr. Marina Arratia Jiménez**

**Cochabamba, Bolivia  
2016**



**La presente tesis: IKAMA CHICHAME LOS LENGUAJES DEL BOSQUE EN LA COSMOVISIÓN AWAJÚN: UNA EXPLORACIÓN DESDE LA ECO-ETNOLINGÜÍSTICA”. Estudio realizado en la comunidad awajún de Atahualpa, Distrito de Manseriche, Provincia de Datém del Marañón Loreto –Perú, fue aprobada el.....**

**Nombre Asesor(a)**

**Nombre Tribunal**

**Nombre Tribunal**

**Nombre Tribunal**

**Jefe del departamento de Post Grado**

**Decano**

## **DEDICATORIA**

A la Madre del ikam, nuestra Madre

Al pueblo sabio de Atahualpa,

A mis padres,

A mi familia,

A la organización FENARA,

A mis docentes de Maestría

## AGRADECIMIENTOS

A la Universidad Mayor de San Simón de Bolivia que a través del Mgr. Vicente Angelino Limachi Pérez, Director del Departamento de Postgrado de la Facultad de Humanidades, me permitió realizar mi abnegado estudio de Maestría. Además, un agradecimiento especial a la Universidad de Católica de Lovaina de Bélgica que financió mis estudios de Maestría en Sociolingüística.

Mi más sincero agradecimiento al pueblo sabio de Atahualpa por abrir las puertas del saber del *ikam* que con sus bondades expresan la diversidad del lenguaje en lengua awajún. Asimismo, mi más profundo agradecimiento a los sabios y sabias: Andrés Tsamajain Nasec, Felipe Chumbia Puanchi, MamertoTúpica Nugkui, Zenun Cejeico Zenonca, Kunkurita Chumbia Nasijik, Lazaro Tsajupuj Tsuin; comuneros: Gabriel Huazanga Pérez, Emerson Ugkuch Socoto, Celin Chumbia Pujupak y a los docentes awajún: Hipólito Cejeico Maicua y David Socoto Inchicuat, quienes incondicionalmente compartieron sus saberes amables con el *ikam/* bosque, los lenguajes del bosque que vehiculizan en lengua awajún y la cosmovisión propia sobre el bosque. Asimismo, mi agradecimiento a los niños de la comunidad de Atahualpa, quienes también colaboraron sin condición alguna.

Mil agradecimientos a mi familia: María Dolores Calderón Ramos y mi hija María Victoria del Mar Bártenes Calderón, quienes moralmente y económicamente me apoyaron para terminar el trabajo de campo. Asimismo, mi sincero agradecimiento a mis padres: Hilaria Cejeico Zenonca y Sergio Bártenes, quienes me apoyaron en mi trabajo de campo.

Un agradecimiento a los docentes de Maestría: Dr. Pedro Plaza, Dr. Fernando Prada López, Dr. Fernando Galindo, Dr. Teófilo Laime Jacopa, Dra. Inge Sichra, Mgr. Marina Arratía Jiménez, Mgr. Antonio Arrueta, Dr. Fernando Garcés, Dr. Luis Enrique López; quienes impartieron sus sabias enseñanzas en favor de los pueblos indígenas de América Latina.

## RESUMEN

El presente estudio titulado: Ikama chichame “los lenguajes del bosque” en la cosmovisión awajún: una exploración desde la eco-etnolingüística, fue realizado en la comunidad awajún de Atahualpa, Distrito de Manseriche, Provincia Datém del Marañón, Región Loreto-Perú. El objetivo fue caracterizar la relación entre lengua, cosmovisión y naturaleza, que un sentido amplio en la lengua awajún se denomina *ikam/* bosque.

En la cosmovisión awajún, el *ikam/* bosque es considerado un ser vivo, los seres humanos son parte del bosque y se consideran hijos del Ikam. En el bosque existen tres espacios vitales (*nugka aidau*) que permiten la regeneración de la biodiversidad: *Aja takatai* (territorio para cultivar y criar), *Kuntinu kauntai, kanaku kuntin egaka yutai* (lugar de encuentro con los animales) y *Kuntinu nugke* (territorio de los animales y árboles).

El estudio describe desde un enfoque holístico el ciclo de regeneración del bosque, en el que se puede apreciar cómo la comunidad awajún interactúa con su entorno natural. En el ciclo de regeneración del bosque se armonizan el acontecer del clima, el ciclo de regeneración de los árboles, los ciclos vitales de los animales, el ciclo agrícola y el ciclo vital de las personas en la regeneración del *ikam/*bosque.

A partir de esta descripción, se identifican diversos bioconocimientos que hacen posible la crianza de la biodiversidad y la regeneración del bosque, constituyéndose en una garantía para la sostenibilidad del ecosistema en el territorio de la comunidad de Atahualpa.

La lengua awajún cumple un rol fundamental en la relación de la comunidad humana con el bosque, pues es un reservorio de bioconocimientos, además permite expresar, codificar, identificar, significar y vehicular dichos bioconocimientos. Los hallazgos del estudio evidencian la estrecha relación que existe entre lengua, cosmovisión e *ikam/* bosque. La constatación es que la vitalidad de la cosmovisión biocéntrica que permite la regeneración del bosque es una condición esencial para mantener la vitalidad de la lengua awajún.

**Palabras claves:** Cultura y lengua awajún, biocultura, bioconocimiento, ecolingüística.

## RESUMEN EN LENGUA INDÍGENA

Takat ikama chichame pachisa aujmattsa takasmauwa duka, yaakat Atahualpa, Distrito Manseriche, Provincia Datém del Marañón, Región Loreto-Perú nugkanum takasmauwai. Takat emamua duka iina chichame awajún, ikamnum chichamuanunu iwainakmi paan tabaunum duka takantse. Ashi tishipsa múun aidaujai iniinsa takasa umikmauwa juju takata duka.

Ikam yujamu iwainamu tawa nunak, ikam batsata nunak tsawanjin ajawai taku tawai, nuniau asaa aentsjai betek akiinak tsakawai, yujawai, jaawai (awajuntik jaakash wakanin kuntin nejanea iwaku pujawai tutañai). Nudui taji, Ikama duka pujutji ajawai iwakui tanawai. Aintsajik tunawai ikamnum pujuk awai, ashi kuntin, numi, nugka, etsa, yumi, nantu, dase kaya aatus kuwashat ikam bastaduka pujutji ajuinawai. Iwaku asa jutin aenstinak pujutan sukantawai.

Aintsan, ikaman pujutin kuwitamin nuniak uyujin aidauj juju ainawai: tsawan, kuntin (chinki, nawentin, ewentin), namak, aja takai ukuamu, aents ijutkau pujamu. Aujmattsa tamak, ikaman tsawanjin jii:majai: yumi, esat; jujuu tsawan aina nuwin pujut, aja takai ukutai, egaka yutai aina duka makimakichik tsawanjintin ainawai. Nuna diisa muún Atahualpa batsata duka ajajin takasa pujuinawai. Awajunik yumi tsawanjinak, esatan tsawanjinak dekainawai numin (numi wampush, wawa, shijin ñagkujutain, takitain, kagatain) nantun, diisa dekainawai.

Tuja tikish ikamnum puja duka numi, jushakam awajunnumak pujukji ajawai aentsajai betekai (daaji ajawai, uchiji ajawai, dukuji pujawai, nugkegnai), nuniau asantai tutañai juka numik nuwai aishmankui. Duwi awajunik numi aina nunak shig kuwitamin ainawai aentsjai betek asantai. Aintsan numi daaji aina nunak awajun chichamai shig daajbau ainawai, nuniau asantai uyumakas adayin ainawai, betekchauwai apashnumak. Awajunik ikam pegkeg asantai maak pujinawai, nunui takat múun aina duka patañijai ijumdeas pujuinawai. Numi aina duka tsawantan (esat, yumi) pujutin dekeinawai, kuntinun pujutin dekainawai. Tankana ñankujau wainak múun chichak kanka, nañum teejmawai tusa patañijai ijunas batsatbaujijai chichau ainawai, nuniak uchijinash awajunik jintintainawai, atak ajumai tsanuam wekeñi tusa.

Nuwintushkam, wampush ñákgujutain dekanawai yumi tsawan wetinun, esat tepeatna nuna; aatush múun Atahualpa nugkanum pujuina duka dekanawai.

Tikish ikamjai ynutkau batsataduka kuintin ainawai. Awajunik kuintinak aentsjai betek diin ainawai. Nuniau asantai kuwitaamas maa yuu ainawai. Múun chichak kuintin wainka yushikchatia dukuji yumintujmatai pujumin jataña tusa uchijin, patañin jintin ainawai. Kuintin aida duka kuwashak ayawai nugka ajakjintin numi muún ayaa nunui. Kuintinchakam tsawanji ajuinawai, shinamu, petsamu, kuntamu. Nuniau asantai awajunik tsawanjin mamikia maa yuu ainawai. Sujuk kuwishkin jukitan maatsu, kuintinu maa nunak patañijai untsunikyuwatna nuna maawai.

Tuja aja ukutai taja nunuin, iniimsa diamak ajanmashkam pujut, chicham, dekanu awai. Duwi múun chichainak tuwinawai aja au asantai iina pujutin awai. Ajan takai múuntak ajakmainawai, kegke aina nuna, pagat aina nuna, tsanim aina nuna, ashi ajakmainawai; dutila ajakman ajajinak kuwitamin ainawai, ajak jakai tusa. Ajak jatainik iina pujutishkam jamaeinae, ii dekamushkam jamainai, ii chichamushkam ainstan menkemainai. Duwi awajunik ajaknak shig kuwitamin ainawai nejen yuwinakush, numin tsupinakush, ajak jaka menkekai tusa. Jujuu ajak aina dushakam tsawanjin ajuinawai, nantu jegatain ajainawai, daajbau ainawai iina chichamen awajunnum.

Aents ikanum pujawai taja nunak, awajún Atahualpa nugkanum pujuina duka ikamjai kanakan pujuinatsui, ikam ashi kuintin, numi, namal, aja takai ajatia nuna, tsawan aina nuna, nugkan aatus kuwashak aya nunak adaitsuket pujuinatsui, tuke chichas ikamjai batsamnai. Duwi tuwinawai, ikam amasmatai yuwa pujuu ainaji, takasa ukua yuu ainawai. Nuwintushkam ajak ikam aya nuna juki tsuwamau ainawai. Ainstsan ikamnumia asa nantu tatain nuwa tsawanjin pujuwai. Nuwintushkam múun dekanawai kuintin ujajatun nuwa ejapjuttinun, uchic aiishman, nuwa akinatnun.

Ukuakun tajime chicham shig aganchamu akuish tsankugtuntajum, dekas juju ikama chichame taja nuwi ayawai ii dekanu, ii agamu iina chichamen. Duwi iina chichamen

menkaetsui, ii dekamun tuke awai ikamnum, tujash iwainakchamui, mito, leyenda, cuento tusa tinu ainawai apash aina duka.

## ÍNDICE DE CONTENIDO

<b>Dedicatoria</b> .....	<b>i</b>
<b>Agradecimientos</b> .....	<b>ii</b>
<b>Resumen</b> .....	<b>iii</b>
<b>Resumen en lengua indígena</b> .....	<b>iv</b>
<b>Índice de contenido</b> .....	<b>vii</b>
<b>Lista de figura</b> .....	<b>x</b>
<b>Abreviaturas</b> .....	<b>xi</b>
<b>Compendio en lengua indígena Ikama chichame</b> .....	<b>xii</b>
<b>Introducción</b> .....	<b>1</b>
<b>Capítulo 1: Tema de investigación</b> .....	<b>3</b>
1.1 Planteamiento del problema .....	3
1.2 Preguntas de investigación .....	7
1.2.1 Pregunta principal .....	7
1.2.2 Sub preguntas .....	7
1.3. Objetivos .....	7
1.3.1 Objetivo general .....	7
1.3.2 Objetivos específicos .....	8
1.4 Justificación .....	8
<b>Capítulo 2: Metodología</b> .....	<b>10</b>
2.1 Tipo de investigación .....	10
2.2 Población participante de la investigación .....	13
2.3 Unidades de análisis .....	14
2.4 Las técnicas e instrumentos de recolección de información .....	15
2.5 Los pasos metodológicos en la recolección de la información .....	18
2.6 El procesamiento de los datos .....	19
2.7 Consideraciones éticas .....	22
<b>Capítulo 3: Fundamentación Teórica</b> .....	<b>23</b>
3.1 La relación sociedad-naturaleza .....	23
3.1.1 Antropocentrismo .....	23
3.1.2 Biocentrismo .....	24
3.2 Lengua, cultura y cosmovisión .....	26
3.2.1 Definiciones de lenguaje .....	26
3.2.2 Lengua y cultura .....	27
3.2.3 Lengua y cosmovisión .....	30
3.2.4 Determinismo y relativismo lingüístico .....	32
3.3 Biocultura, territorio y lengua .....	33
3.3.1 Biocultura .....	33
3.3.2 Lenguas indígenas y bioconocimientos .....	34
3.3.3 Territorio indígena y lengua .....	39
3.3.4 Alfabetización territorial .....	41

3.4 Ecología y lengua .....	43
3.4.1 Ecolingüística.....	43
3.4.2 Ecología de los lenguajes.....	44
3.4.3 Revitalización lingüística.....	45
<b>Capítulo 4: Resultados de hallazgos .....</b>	<b>50</b>
4.1 La comunidad de Atahualpa .....	50
4.1.1 Características generales .....	50
4.1.2 Vitalidad y lealtad lingüística en la Comunidad de Atahualpa.....	55
4.1.3 Uso de la lengua awajún en el contexto escolar.....	56
4.2 <i>Ikam yujamu iwainamu</i> : el ciclo de regeneración del bosque .....	57
4.2.1 <i>Awajunnum ikam</i> : el bosque en la cosmovisión awajún .....	58
4.2.2 <i>Nugka aidau</i> : Espacios vitales que se distinguen dentro el territorio .....	60
4.2.2.1 <i>Aja takatai</i> (territorio para cultivar y criar).....	62
4.2.2.2 <i>Kuntinu kauntai, kanaku kuntin egaka yutai</i> (Lugar de encuentro con los animales) .....	64
4.2.2.3 <i>Kuntinu nugke, ajaka nugke</i> (Territorio de los animales y árboles) .....	65
4.2.3 <i>Tsawan ikamnum nagkebau</i> : El acontecer del clima .....	68
4.2.3.1 <i>Yumi nagkamnamu</i> : Época de las lluvias .....	68
4.2.3.2 <i>Esat nankamnamu</i> : La época de verano.....	71
4.2.3.3 <i>Tsawan minaun ujajatin</i> : Las señas del clima.....	75
4.2.4 <i>Numi tsawanji</i> : los árboles en el ciclo de regeneración del bosque.....	77
4.2.4.1 <i>Numish wajimpaya awajunnumash</i> : el significado de los árboles en la cultura awajún .....	77
4.2.4.2 <i>Numi tsawanji</i> : épocas de los árboles y ciclo climático .....	79
4.2.4.3 <i>Tsawan numi negeamu</i> : día de frutas de los árboles en invierno .....	80
4.2.4.4 <i>Numi juwamu tsawanji</i> : Día de cosecha en verano.....	82
4.2.5 <i>Kuntin ikamia aidau</i> : los animales del bosque.....	83
4.2.5.1 <i>Kuntinush wajimpaya awajunnumash iina nugkenish</i> : Convivencia con los animales que viven en el bosque .....	83
4.2.5.2 <i>Kuntin tsawantan dakapin aidau</i> : Animales que avisan el acontecer del clima .....	90
4.2.5.3 <i>Kuntin ujajatin aidau</i> : los indicadores del canto en el ciclo de la caza .....	97
4.2.6 <i>Aja takai ajakmamu</i> : cultivar plantas en la chacra.....	98
4.2.6.1 <i>Waji ajak ajaa kuitamnawa?</i> / ¿qué plantas se cultivan?.....	99
4.2.6.2 <i>Tuwi ajaji ajakash</i> : Dónde cultivan las plantas .....	102
4.2.6.3 <i>¿Waji ujajatua aja takasa ukua yuwatnunash?</i> : ¿Quiénes avisan para hacer la chacra, sembrar y cosechar?.....	106
4.2.7 <i>Aents ikamnum ijutkau</i> : el ciclo vital de las personas en la regeneración del bosque .....	108
4.2.7.1 <i>Nuwa tsawanji, nantuji</i> / la menstruación .....	109
4.2.7.2 <i>Awajunnum nuwa ejapjamu</i> : la concepción de un hijo en la cosmovisión awajún .....	110
4.2.7.3 <i>Uchi jugeamu</i> : el nacimiento del niño.....	112
4.2.7.4 <i>Uchi</i> : ser niño en awajún.....	113
4.2.7.5 <i>Datsa</i> : Ser joven en la cultura awajún .....	114
4.2.7.6 <i>Nuwembau awajunnum</i> : el matrimonio en la cosmovisión awajún .....	115
4.2.7.7 <i>Apauchi tsawanji</i> : Ser anciano .....	117

4.3 <i>Chicham ikaman kuwitabau pachis chichamu</i> : la lengua awajún almacén de Bioconocimientos .....	118
4.3.1 <i>Ikam</i> : madre del bosque .....	119
4.3.2 <i>Pujut</i> : vida .....	120
4.3.3 <i>Dukuj</i> : madre de los seres vivos.....	121
4.3.4 <i>Ajaantutai aidau</i> : lugares sagrados y reservados para la regeneración del bosque	121
4.3.5 <i>Ikam daajbau ainawai</i> : Todos los seres del <i>ikam</i> / bosque tienen un nombre y significado .....	123
4.3.6 <i>Ikam ajantusa diamu</i> : respeto en la convivencia con los seres del bosque.....	124
4.3.7 <i>Uchiji</i> : la noción de hijo o cría.....	125
4.3.8 <i>Ashi ajakmaji ikamnumak</i> : cultivar.....	126
4.3.9 <i>Chichasa pujamu</i> : la conversación para la regeneración del bosque.....	127
4.3.10 <i>Ikam ayatmamu</i> : preservar el bosque como espacio vital.....	128
<b>Capítulo 5: Conclusiones .....</b>	<b>131</b>
<b>Capítulo 6: Propuesta Video Educativo: “Lenguas Vivas en bosques vivos”.....</b>	<b>138</b>
<b>Referencias .....</b>	<b>148</b>
<b>Anexos.....</b>	<b>151</b>

## **LISTA DE FIGURA**

Figura No.1 Espacios vitales del territorio de la comunidad de Atahualpa.....	61
---	----

## **ABREVIATURAS**

FENARA	Federación Nativa de Río Apaga
IEPVA	Institución Educativa Publica Variante Agropecuaria “Atahualpa”
OBS	Observación
IEP N° 62132	Institución Educativa Primaria N° 62132
IEI N°89	Institución Educativa Inicial N° 89

## COMPENDIO EN LENGUA INDÍGENA IKAMA CHICHAME

### TAKAT MAKIAMU

Apash chichaman auntusu aidau (lingüístas) chichainak tuwinawai, chicham jutii chichana duka aentsdauke tuwinawai, nujai chichasa pujusti tibauwai, nuniak aitak agajbauwa nujain chichasa antujdaika betek nuu chichamak chichaku pegken antukdaika pujutañai tuwinawai. Nunitai tikish (sociolingüístas) dushakam papin unuimaju chichainak tuwinawai, chichama dujai chichasa ijumdaeja betek yaakat ema, chicham unuimaka tikish wainchataijai takaku antujdaika batsantañai tusa tubau awai. Tujash nunak chichamnak auntuinawai dukuji atsujua dutika, nuniak diitak (lingüístas) tuwinawai chichamak najanamui aentsnumak atsawai. Tusa akanak aents pujamujin diitsuk ñauchuk nankamas papin umika aatush chichate ati tusa imikbau awai.

Apatka diamak, juju papin ñaunchuk auntusu aina duka, aitak mamikinawai aents nina chichamenak ukuat tikishdau juki chichaktina nuna. Nuniak aitak, tikish nugkamaya (europa) chicham chichatia nuna, anagtaimsa pujutia nuna, ijundeisa takaku batsamtaña nuna, juki iina nugkeg (América) chichaman ikamkau ainawai, juju chicham penkejai jujai chichasmi, jujai takasmi, anantainsami betek tujamiu inawai.

Nunitain tikish chichaman auntin aidau chichainak (ecología), tuwinawai chichamak kanakam aentsjain atsui, nuwintushkam ima aentsket chichatsui. Chichamak awai kuashak nugkanun ajak, dase, yumi ayanunui; nuniak tuwinawai chichamak duwi segchimea awai.

Aintsan tikish Quechua pujuta auntusu aidau chichainak, chichama duka aitket pujatsui aentsnumak, kuintinumak, yuminmak, nugkanak. Jujuu nugka, ajak, muja, aina duka chichame ajuinawai, nuniau asa chichainawai ditak ditak nuwintushkam jutijaishkam.

Jujai betek chichamu awain Atahualpa, awajunti batsamnanunui. Múun aidau chichainak tuwinawai ikamnum takaku, kuintin egaku, ajak juwaku, damak diijaku, wekeku weaku chichasa ijumdaesa betet antujdaika batsamtaña tubau awai. Juju tabau awa duka awajunnumak mamikia chichaku chichatañai. Nuniau asamtai taji awajunit ikaman chichamek antujin ainawai. Nuna

antujuk ajan takasa ajainawai, kuntin maa yutañai, wekeku wetañai. Duwi awajunit tuwinawai, ikanum batsata duka (dase, etsa, kaya, yumi, nantu, numi) iwaku dukuntin ainawai. Aatush Atahualpa nugkanum chicham dekamun ayau asantai, ininji dekatna nunu.

### **INIIMSA DEKATIN**

¿Tuu ainawa chichamash awajún Ikamjai chichasa batsata dusha?

¿Tuwi chichainawa awajunish?

¿Ñajai chichasa pujuinawa awajunish?

¿Tuwita chicham antujdaika kuwitamdesa batsatbaush?

### **MAMIKIA JIINTA EMATIN**

- Mamiksa aujmattsami awajún chicham anantaimsa pujut, ikamjai chichaku dekaku batsamtaí aina nunu.

### **DEKASKE TABAU**

Jujuu takata duka iina chichame ikamnum awa nuna pachis aujmattsattawai. Iina chichame chichatia duka aentsjaiket ima chichasa pujuntsui, jutik awajuntik ikam wekekujik ikamnum batsatanujai chichan ainaji. Duwi etsa yumijai etsantietak paan ishamen, nuniashkuch wake besem yutakuí tutañai impamui wagka ipamua jata atatui, tuja nuniashkuch maaniamu atatui tutañai nayaim kapa numpa iman wainku, aatus kuwashak ayawai iina dekatia nunuin, iina chichasa antuka pujutianui, antuka aja takai ajakma uyumkas pujutianui.

Aintsajik taji, awajuntin ikamjai anutdaika batsamtañai. Ikama nunu sukantinai ii yuwatnun, ii takasa pujustinun, ii dekamun, iina putjin. Duwi taji, ikamak pujutan sukantinai, ikama chichame antuka takaku ajak pegkeg tsakapatia, shig ikam wekesa uyumkas maa itaa iina patañijai yutañai. Awanjuntik, ikam antuntañai, kuntin antuntañai, numi ñágkujamu, kagamu diisa wainku tsawan dekatañai, kuntu tsawanji shinamu dekatia, ajak ñágkujuk tsamainamu dekatia; nunu diisa chichatia, wainkajik atsauj daaji apuntajik wekechatia apash takaina aikajik. Aintsajik taji, awajunik kuntinash dakumnai kuntinjai betet, yuminas impamtanask chichamjin dakumnai. Duwi tajai awajunik ima aentsjaiket chichatsui, aintsanuk tajai chicham iima agatbauket atsui. Chicham taji duka awai ikamum nuniak pujawai kuntu chichamen, nugka

chichamen, numi chichamen, aja chichamen, aentsu chicamen. Juju chicham aina nunak dekainawai awajún diitsa nugkeg batsata nunu. Duwi taji, apajip nugkanum awajún múun (aishman, nuwa) uchi (aishman, nuwa) papin ausau jintinkantin, batsata duka dekainawai ikamjai antujdaika chichasa takasa pujutia nunak.

Aintsanuk tajai, awajunnumak chicham ayawai wajun ikamjaish antujdaika kuwitaandesa batsamtañaita. Nuintuskam tajai juju chicham aina duka shig pujustinun jintian chichau ainawai. Duwi tajai chichama duka awajun numak pujuji ajuinawai, duwi pujuta nuna pachis aujmatin ainawai. Nunu aujmattsami tabaunum juju takata nunak jutikajai.

### **TIKISH AGANBAU JUKI APAK TAKASTIN**

Dekatkau tajai, kuashak ayawai chichaman auntusu aidau. Juju Takat wii iwainatnunuin papi chicham aitat aentsnumket atsui tusa tibauwa nujai jimachik apatkan diisan takasjai. Duka ainwai: Bowers (2002), Grimaldo Fernández (1990), Rengifo (1990) juju tuwinawai chichamak awai nugkanun nuniak pujutji ajuinawai chichamunun, ajaknum, dasenum; duwi tabau awai chichamak aitik aentsdaukechui ashinui ikam batsata dudaushkam. Aintsan, López (2006) chichak tawai nugkanum awai kuwashak dekamu, duwi taji dekamuk kuwashtai. Shiva (2008), chichak tawai ikamnum batsata nunuwai pujutan sukantin; duwi kuwashak pujut awai ikamnum nuniak segchi jamainchau wegawai pujut, chicham, dekamu. Nunitain Bertely, (2014, 2013) chichak tawai, awajunia nunin aidauk (tikish jutijai betek aidau) dekau ainawai, diitak dekainawai nugka dakapata, nugka daajin, numi daajin, kuintun daajin ashi dekainawai; duwi dekainatsui tumaitsui.

### **CHICHAM MAMIKIA JUWAMU**

Jujuu takata duka mamikiawai iwainaktatus dekas chichaman etsejin aina nujai takasbaun. Nuniak aujmatui wajun aentstsuch batsatua ikamjaish antujdaikash. Nuwintushkam tajai chicham juwamua nunuin takantse awajunti wajún chichasa batsantañaita pegken iina nugkeg, wajun kuintinush egaka yutañaita tikish aents iina nugken waña jintinjamtsen. Duwi tajai juju takata duka betekchauwai apash papin umika jutik takastajun tabau kuwashak jintiamu ayanujain.

- Aentsji ijuntsa takasbau.
  - Ipak usum nuwentin uchintin aidau
  - Jimak múun aishma nuwintushkam jimak múun nuwa
  - Nuwi tikish aidau: kempatun papi ausau aidau (jintinkantin), uchi, múun nuwentin.
- Mamikia diamu chicham juujtasa
  - Ikam. Ijuntsa aujmatku
  - Tsawan. Múun dase, yumi, etsa, yaya pachis aujmatinau kashi tsawai aga batsamash.
  - Numi. Pintunamaka nugken numi diaku.
  - Kuntin. Kuntinu umukaiji diaku
  - Aja. Ajanum kashi wekeku
  - Aents. Ijuntsa aujmatku ikam wekesa, jega taa.
- Chichaman juwaku takasbau:
  - Ejesa diamu nuniaku chichamu, aujmakbau
  - Iniinsa dekamu
  - Ikam wekesa diamu
  - Ijuntsa aujmakbau
- Aintsanuk chicham juwaku takasbauk juju aindawai:
  - **Chichama egketai.** Juwi ashi chichamu, aujmakbaun, nampeamun juujjai.
  - **Wakani dakuntai.** Juwi dakumkajai ijunja aujmakbau awanuna, ikaman, nugkan, aentsun.
  - **Papi.** Juwi agajai ashi wii waimbaun, antamun, diamun takaku wekekun.
- Takat nankamau
  - Mamikia takastin iwainamu. Imajuin waisan aidaujai, múun, jintinkantin ashi betek batsatbaunum chichasa paan Takat wetin iwainatbaujai. Duwi tajai juju takata nunak yaakat Atahualpa nugkanum múun batsaduka dekainawai.

- Múnjai takastin egamu. Ijunja ukuki duwi múunjai takastin, uchijai takastin, jintinkantinjai takastin aina nujai ijunja chichasa umikbauwai.
- Múun takamunum pujusbau. Imajui múun etenjamu, etenjashbau takamunum, ikam weamunum ijuntsa wekesamui.
- Ininsatin chicham egambau aina duka iina awajuntin wajun chichasia chichamas antujdaika pujutañaita nunujaishka apakma takasbauwai.
- Chicham juujbau. Chicham juujbau aina duka awajunnum agatbauwai. Dutika etenjamui dekas shig mamikis aujmatanunu ikama chichamen, pujutjin aatus kuashak.

### **TAKAT TISHIPSA DEKAMU**

Takat ikama chichame pachisa agatbauwa duka, takasbauwai yaakat Atahualpa nugkanum, achitkau Manseriche, Datém, Loreto –Perú awa nunui. Juka awajún chicham ikamjai yunutkauwanunu pachisa dekata iwainatta tubaunum takatat takantse.

Ashi iniimsa dekamua nunuin, ikamnumak awajún chichamak yunutkauwai, nuniak tuke iwaku tsapai yapajina pujawai ikaman tsawanji wega nujai betek. Ikamak awajunnumak iwakui ninki pujutjinak tuke najannai, nudui ashi ikamnum batsata duka iwaku ainawai, machimakichik tsawanjintin ainawai. Nunu tsawan aina duka juju mamiknae: Tsawan ikamnum nagkebau, numi tsawanji, kuntin ikamia aidau tsawanji, aja takai ajakmamu, aents ikamnum ijutkau. Juna ipak usumak aujmitsattajae.

Ikam taji nunuin, batsatui, etsa, nanku, yumi, yaya, numi, ajak, dase, nugka, kuntin, namak, aents, duwi awajuntik betek ijuntsa batsannawai. Ikamnum ii atsumamu maa yutañai, aja takasa ajakma yutañai, wekesa ajak egaka tsuwamatañai. Duwa nudui tunawai ikamak iina pujutana amawai, iina unuimatañai, iina tsuwamatañai, iina chichasa pujutañai, iina nugkegaei. Awajunnumak juka ashi iwaku ainawai, nuniau asa pujutnak sukantinai taji.

Tuja tsawan ikamnum nagkebau tawa nunak yumi esatan tsawanjin pachis aujmatui. Yumitinit, ajak chimi, sugkash, achu weantu aeina duka kumpatum nantutin nejeka majuwai, numi wampush, wawa, shijin, tikish ajam muún pau aina duka ñankujuk nejek tsamainawai

esattin. Juka makimachik tsawanjintin ainawai, wainkan tsapatsui. Tuja tikish, Atahualpa muún aina duka yumi midaunak dekainawai wampush ñagkujutai, wawa ñagkujutai yumi tepeamu, shijin ñagkujutain yumi nagkemamun múun dekaenawai, aintsan esat minitainik ayatak yapajinui, wampush takitain esata achiawai tusa múun tuwinawai, wawa takitain esat tepeawai kuñutai, tuya shijim takiamunum esat nankemawai, tunawai.

Numi tsawanji, awajunnumak, numi aina duka iwaku ainawai aentsjai betek, nudui shig anentsa kuwitaansa diitia, wainka ajaja, jeteja emashtaña dukuji yumintujmatai pujushmin weji jataña tusa tuwinawai múun Atahualpa batsata duka. Numik dukuntinai, uchintinai, ajakbau wajasu ainawai. Numik makimakichik aina duka tsawanjinnai, nantuntinai; nudiu numin juwinakun, kanun takainakun, duka juwinakun tsawanjin juwinawai, dukuji amukai tusa.

Kuntin ikamia aidau tsawanji. Makimakichik nugkentin, jeegtin, ajakjintin ainawai. Kuntin chinki wegantu yutai, yuchatais Atahualpa nugkenik ayawai, juna muún chichaak tuwinawai juka dukuntin ajutpantin chichasa jintiaaja takasa pujutan sukanatin ainawai.

Aents ikamnum ijutkau, jutik awajuntik ikamnumak kanatjik pujustaña, nudui tunawai aentsu pujutia duka ikama pujuti weamunu nuwi ijutkau, achitkau weawai. Duwi taji, ikamak iina patañiñai betek ijunsa batsamnawai, ikama uchijiñatji. Duwi ujjatnai kuntin aidau nuwa ejapjuttinun, nantu nuwa tsawanjin pujustinun, aatus awajunik dekawai, duwi deka wajakui tatsujai. Awajún Atahualpa pujuina duka ikamjin kuwitamainat nugka ayatmuinak maak shig chichas pujuinawai, duwi ayakmuinawai numin, kuntu, nugka, ashi ikam awanuna.

Ayu, juju aujmaktsamua nuwiña chicham etenjamu awai juju papi takasbauwanunui. Chicham etenjamua duka, aujmatui ikam kuwitantaña nuna pachis. Ayu, inannaku tajai, juju ashi ikaman pachis aujmata duka ikamnak taku tatsui, aujmatui iina chichamen wegamak awanuna, awajún chicham atsakuin tishipsa aujmakmaitisui, dakumaitisui, duwi taji ikama chichame. Nuwintushkam wiika tajai, apashnun jintinak juka mito, cuento, leyenda tuwiña nunak wainak tuwinawai, awajunit numinak, kuntu, ashi ikamnum awanunak mito tatsui iwaku ainawai aentsjai betek ainawai nuniak pujutan sukantin ainawai, nuniau asa diitashkam chichamji ajuinawai, nunak awajún dekainawai.

## INTRODUCCIÓN

Los “lenguajes del bosque” no es una expresión metafórica ni analógica, en la cosmovisión awajún existe una relación íntima entre comunidad humana y el *ikam*/ bosque, por ende diversas formas de comunicación y decodificación de las múltiples expresiones o lenguajes del bosque. Por tanto, una aproximación y comprensión de la relación sociedad e *ikam*/ bosque depende mucho en la ontología en que uno se ubica.

El presente estudio parte de una posición crítica respecto a los constructos teóricos antropocéntricos en los que se construye la sociolingüística como disciplina científica, cuyas categorías resultan insuficientes a la hora de comprender a culturas cuyas cosmovisiones son biocéntricas, donde no existe la separación sociedad- *ikam*/ bosque –cultura. Sociedades en las que el entorno natural es concebido como un ser vivo con el que se dialoga, reciproca y convive en armonía y respeto mutuo.

Este estudio fue realizado en la comunidad de Atahualpa que se encuentra ubicada en el Distrito de Manseriche, Provincia de Datém del Marañón, Región Loreto de la República del Perú. Actualmente, como “territorio comunitario tiene titulado 92. 543 hectáreas por el Ministerio de Agricultura” (Bártenes Cejeico, 2006, pág. 59)

Con base en una descripción detallada de las formas de convivencia de la comunidad awajún Atahualpa con el bosque o *ikam* (en lengua awajún), este estudio pretende sencillamente poner en evidencia la estrecha relación que existe entre lengua, cultura e *ikam*/ bosque, en consecuencia, la correspondencia entre regeneración de la biodiversidad y vitalidad de la lengua.

El estudio también muestra la importancia de la lengua awajún como reservorio de bioconocimientos y biocultura, además, su importante rol en la vehiculización de saberes y transmisión de la cosmovisión biocéntrica de la cultura awajún. La conclusión del estudio es que la vitalidad de la lengua awajún en el pueblo de Atahualpa tiene una estrecha correspondencia con las condiciones favorables que hay en la gestión de territorio y la preservación de la biodiversidad. Los atahualpinos son un grupo étnico awajún amazónico que

vive en permanente diálogo con el *ikam/* bosque, esto ha sido y es una condición fundamental para mantener viva su lengua, ya que el paisaje o entorno natural le da significado a la lengua; es decir, la lengua vive cuando el *ikam/* bosque está viva.

A través de este estudio sobre los lenguajes del *ikam/* bosque de la comunidad de Atahualpa, intentamos aportar a la ecolingüística, con miras a ampliar el concepto de lenguaje a las diversas formas de expresión y comunicación con el *ikam/* bosque (onomatopeyas, señas, bioindicadores climáticos) que se dan en culturas biocéntricas. Puesto que esta comprensión es muy importante en la regeneración de la biodiversidad, la reproducción cultural y la vitalidad de las lenguas indígenas, ya que la muerte de la biodiversidad del *ikam/* bosque tiene influencia directa con la muerte lingüística y cultural.

Este documento está organizado en seis capítulos. En el primer capítulo se encuentran: el planteamiento del problema, los objetivos y la justificación de la investigación. El segundo capítulo trata sobre el marco metodológico de la investigación donde se describen los aportes del enfoque cualitativo y etnográfico en esta investigación. También se describe la metodología que se siguió para la recolección de información. En el tercer capítulo presentamos los principales conceptos que guiaron y siguieron de sustento a la investigación. El cuarto capítulo, presenta los resultados de la investigación, que está dividido en cuatro partes: en la primera parte, se describe el ámbito de la investigación, en la segunda parte se presentan los hallazgos de la investigación, que a su vez consta de dos partes: Por un lado, la descripción del ciclo de regeneración del bosque, por otro, la descripción de los bioconocimientos que están almacenados en la lengua awajún. En el quinto capítulo se encuentran las conclusiones en relación a los objetivos de la presente investigación. Finalmente, en el sexto capítulo se presenta una propuesta que consiste en un video educativo que presenta la riqueza de bioconocimientos de la cultura awajún y su estrecha relación con la vitalidad de la lengua en la comunidad de Atahualpa.

# CAPÍTULO 1: TEMA DE INVESTIGACIÓN

## 1.1 PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

La lingüística es una disciplina que estudia la lengua de los diferentes pueblos del mundo a partir de constructos teóricos que pretenden ser universales. Así, la lingüística define al lenguaje como un sistema de comunicación humano focalizando la descripción de los sistemas fónicos y gramaticales de la lengua hablada y asumiendo que la lengua escrita es diferente del habla natural (Fishman, 1995, pág. 220). En la actualidad, la lingüística cubre un amplio campo con diferentes enfoques y diferentes áreas de investigación (Richards, Platt, & Platt, 1997, pág. 250) donde se asume a la lengua como objeto de estudio desligado del hablante y de su contexto.

La sociolingüística surge como un campo interdisciplinario que se nutre de la sociología y la antropología para explicar los fenómenos lingüísticos ligados a los aspectos sociales y culturales. Según Fishman (1995, pág. 228), la sociolingüística se ha especializado en el estudio del lenguaje en relación con los factores sociales como la clase social, el nivel y el tipo de educación, la edad, el origen étnico, la ubicación geográfica y su territorio (Bastardas Boada, 2004). Asimismo, estudia la comunicación interpersonal, por ejemplo el acto de habla, hechos de habla, secuenciación de enunciados y la variación de las lenguas. También estudia la elección de la lengua en comunidades bilingües o plurilingües, la planificación lingüística y las actitudes lingüísticas Richards, Platt y Platt (1997, pág. 292). En suma, los sociolingüistas han llegado a conceptualizar la lengua como un elemento ordenador de la sociedad.

Por otro lado, los etnolingüistas han focalizado el estudio de las lenguas y su relación con la cultura. En este ámbito, si bien la lengua es definida desde el punto de vista del ser humano perteneciente a una determinada cultura, los constructos teóricos que han servido de base a la etnolingüística son antropocéntricos, pues la cultura es definida como “todo aquello que hace el hombre”, por ende, la lengua se constituye en un elemento ordenador de la cultura, mas no como reproductor de la cultura y la cosmovisión (Grillo Fernández, 1990).

Tanto la sociolingüística como la etnolingüística, al priorizar como objeto de su estudio la relación: lenguaje- sociedad- cultura, no han considerado el nexo esencial que hay entre sociedad y naturaleza, por ende entre lengua y naturaleza para entender los fenómenos lingüísticos en culturas indígenas cosmocéntricas y biocéntricas. Esto porque ambas “ciencias” se han nutrido de conceptos eurocéntricos cuyas matrices epistémicas antropocéntricas conciben al hombre como centro del cosmos y a la naturaleza como objeto inerte o como recurso productivo (Grillo Fernández, 1990).

De hecho, esta racionalidad instrumental y ruptura entre hombre y naturaleza no se puede generalizar a todas las culturas, ya que en las cosmovisiones indígenas todos los seres que habitan el cosmos son considerados seres vivos (Grillo Fernández, 1990). Las plantas, los animales, los cerros, los astros tienen nombre, sexo, cualidades particulares, inteligencias y también diversos lenguajes o diversas formas de expresarse para interactuar con los seres humanos (Bowers, 2002, pág. 267). A su vez, los seres humanos de las diversas culturas tienen formas de codificar, cargar de significados sus prácticas y expresar en sus lenguas propias estas inteligencias y lenguajes de la naturaleza. Por ejemplo, el canto de los animales, las señas de las plantas o el comportamiento del río son bioindicadores muy finos de la ocurrencia del clima. Bowers (ibid) sostiene que los sistemas de conocimiento se expresan en las características de las plantas locales, en los hábitos de los animales, el impacto de los patrones climáticos, en las formas de vida y los ciclos naturales de cada bioregión.

Desde esta perspectiva, las lenguas biocéntricas permiten decodificar también diversos lenguajes del entorno natural. Por tanto, el lenguaje no sería solamente un atributo exclusivo del ser humano, al igual que existe un debate amplio sobre el reconocimiento de otras formas culturales de escritura no alfabéticas (tejidos, iconografías, quipus), es preciso ampliar el concepto de lenguaje a las diversas formas de expresión y comunicación con la naturaleza (onomatopeyas, señas, bioindicadores climáticos, etc.) que también juegan un rol importante en la regeneración de la biodiversidad, la reproducción cultural y la vitalidad de las lenguas

indígenas. Es por demás evidente que la muerte de la biodiversidad tiene una influencia directa con la muerte lingüística (Bertely Busquets, 2014).

Desde la ecología de las lenguas, López (2006) y Kusch (1962) definen a las lenguas como seres vivos que habitan en un territorio determinado. López sostiene que ya no es posible ver a las lenguas desligadas de los procesos sociales y culturales en los que los hablantes participan, sino que es importante establecer relaciones entre lengua y forma de vida y también entre lengua y lectura del mundo, en nuestro caso la lectura del Ikam.

La ecología de las lenguas abre la posibilidad de ver a las lenguas en estrecha relación no solo con el entorno social, sino también con el entorno natural, con el territorio y el habitat natural, es decir, **entender la visión y el significado del paisaje a través de la lengua**. Este aspecto es fundamental para la vitalidad de las lenguas en culturas biocéntricas, pues el territorio es un espacio de reproducción cultural, epistémica y lingüística. En este contexto, el rol de las lenguas indígenas es vehiculizar las cosmovisiones, bioconocimientos y bioéticas. Según Bowers, los territorios son nichos ecológicos que se constituyen en los habitats de las lenguas. Por tanto, las lenguas indígenas son verdaderos almacenes de conocimientos (Bowers, 2002, pág. 267) amables con la naturaleza.

La lengua awajún pertenece a la familia lingüística Jibaro que comprende también las lenguas achuar y wampis de la amazonía peruana. La lengua awajún en la comunidad de Atahualpa tiene su propia gramática y expresiones comunicativas que se manifiestan a través de sus prácticas, por ejemplo, cuando cantan, narran y describen las características de las plantas o el comportamiento de los animales que viven en el bosque. Asimismo, estos lenguajes y significados tienen su expresión en los tejidos, artesanías y otros objetos. Por ejemplo, el “tawas” es una corona hecha con plumas del tucán de color rojo y blanco, el color rojo significa vida y el color blanco la paz. Esta corona es usada por los waisam (autoridades) o los sabios (personas que pueden ver más allá). El tucán está personificado en la corona e influye en el comportamiento de la autoridad, porque esta ave es inteligente, hábil, ágil, mensajera, pacífica y protectora y previsor.

En el bosque, llamado *ikam* en lengua awajún, viven animales, plantas, cataratas, árboles, ríos y cerros; cada uno de ellos tiene “su madre” o deidad protectora. La comunidad humana es parte del *ikam* e interactúa con todos los seres vivos siguiendo el ciclo natural de regeneración<sup>1</sup> del bosque, por ejemplo, existen momentos privilegiados para ciertas tareas, como ser, la caza, la pesca, la cosecha frutos, etc., que están íntimamente armonizados con el tiempo y el espacio. Esto quiere decir que ciertos hechos y actividades tienen un lugar y momento propicio en el ciclo de regeneración del bosque. Por ejemplo, ciertos árboles tienen su época para dar sus frutos, este momento se armoniza con la época de canto y engorde de algunos animales. La época de frutación del zapote es también la época de engorde de los maquisapas.

En la lengua awajún, se expresa la cosmovisión biocéntrica y el trato amable al *ikam*/bosque. Los seres del *ikam* tienen vida y sus lenguajes no son ajenos a las personas, ya que ellos pasan la mayor parte del tiempo conversando y conviviendo con el bosque. En la comunidad Atahualpa, la lengua awajún goza de mucha vitalidad, pues es hablada y vivida por todos los miembros de la comunidad en los diferentes espacios y actividades cotidianas, las fiestas patronales, la pesca, la caza, el trabajo comunal, la chacra, las reuniones, ceremoniales rituales, etc. Además porque la transmisión intergeneracional de la lengua no ha sido interrumpida debido a que no existe mucha migración campo-ciudad. En suma, la vitalidad de la lengua se debe al hecho que los awajun de alguna manera han tratado de preservar la regeneración del *ikam*/bosque: que es el hábitat natural de la lengua y la cultura.

La relación íntima y amable con el *ikam*/ bosque es inherente a la cosmovisión del pueblo awajún y se viene practicando desde siempre, sin embargo, debido a la intromisión de la religión evangélica y la educación escolarizada en la comunidad, este modo de convivencia ha sido juzgado como pecado, como creencias, brujerías y sinónimo de atraso.

Sin embargo, si bien la lengua no está amenazada, no se puede decir lo mismo del territorio, ya que en el Perú las políticas estatales y el modelo de desarrollo son totalmente

---

<sup>1</sup> En el contexto del presente estudio, la palabra “regeneración” es definida como la continuidad de la vida de los seres que habitan el bosque. Es el eslabonamiento de los ciclos vitales.

extractivistas. En el caso del territorio awajún, las principales amenazas son la explotación de la madera y el petróleo, además de la contaminación ambiental. Si decimos que el territorio es el habitat de las lenguas, es innegable que en un territorio amenazado no solo está en riesgo de muerte la biodiversidad sino también los sistemas de conocimiento y las lenguas, porque estos viven juntos.

Los estudios realizados en comunidades awajún son muy pocos y se han enfocado en la relación lengua, sociedad y cultura. Por lo cual, es importante explorar la relación entre lengua, cosmovisión e *ikam*/ bosque que existe en el pueblo Awajún, ya que es fundamental poner en evidencia esta estrecha relación para plantear propuestas integrales de preservación de la biodiversidad en el territorio junto con el fortalecimiento de la cultura y la lengua awajún.

Sobre la base de estas argumentaciones, se plantean las siguientes preguntas de investigación:

## **1.2 PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN**

### **1.2.1 Pregunta principal**

¿Cómo la lengua awajun expresa la cosmovisión biocéntrica de los ciclos de regeneración del Ikam /bosque en la comunidad de Atahualpa?

### **1.2.2 Sub preguntas**

- ¿Qué sabidurías son vehiculizadas por la lengua awajun en los ciclos regeneración del bosque/Ikam (caza, pesca, cultivos de la chacra, cosecha de frutos de los árboles)?
- ¿Qué bioconocimientos están “almacenados” en la lengua awajún?

## **1.3. OBJETIVOS**

### **1.3.1 Objetivo general**

Caracterizar la relación entre cosmovisión, lengua awajun y el *ikam*/bosque en la comunidad de Atahualpa, Distrito de Manseriche, Provincia Datém del Marañón, región Loreto-Perú.

### 1.3.2 Objetivos específicos

- Describir y analizar la visión y el significado del ciclo de regeneración del bosque a través de la lengua awajún.
- Identificar los principales conceptos biocéntricos sobre el *ikam* expresados en la lengua awajún.
- Identificar la importancia de la lengua en la vehiculización de sabidurías para la convivencia armónica con el *ikam*/ bosque.

### 1.4 JUSTIFICACIÓN

La presente investigación busca explicar y poner a la luz la estrecha relación que existe entre lengua, cosmovisión e *ikam*/ bosque, ya que el lenguaje en la cosmovisión awajún no es solo un medio de comunicación entre los seres humanos ni un atributo exclusivo del ser humano, en realidad la lengua le da sentido y significado al paisaje o entorno natural donde viven.

Asimismo, este estudio pone en evidencia la vitalidad de la cosmovisión biocéntrica del pueblo Awajún, vale decir, la relación de reciprocidad y convivencia mutua entre la comunidad humana y el bosque (plantas, animales, agua, astros) y las deidades que moran en el *ikam*/ bosque, en cuya convivencia entablan un diálogo a través de múltiples lenguajes codificados en la lengua awajún.

En tal sentido, plantea la importancia de asumir un enfoque biocéntrico a la hora de pensar en fortalecer la vitalidad de las lenguas indígenas, ya que éstas, como señala Bowers (2002) “almacenan” bioconocimientos sobre sistemas productivos integrales, agricultura orgánica, etnomedicina y, en general, sobre la gestión sostenible del territorio, que constituye una garantía para que se mantengan vivas las culturas y las lenguas. Por tanto, sobre todo en el caso de los pueblos amazónicos, la revitalización de la cultura y las lenguas no tendrían que estar separadas de la preservación de la biodiversidad y la defensa del territorio frente a las amenazas del modelo extractivista.

Otra contribución de este estudio es que da cuenta de la realidad sociolingüística desde la convivencia biocéntrica de los pueblos indígenas de la amazonía peruana, que servirá de base para la redefinición de las políticas lingüísticas más desde la perspectiva indígena. Además, servirá como insumo para la capacitación de docentes y elaboración de materiales educativos.

Por último, los hallazgos servirán de sustento para llevar a la práctica los postulados de la Ley N°29735, aprobado por el Congreso del Perú el 5 de julio de 2011, que en uno de sus objetivos (art.1y 2) dice:

Todas las lenguas originarias son la expresión de una identidad colectiva y de una manera distinta de concebir y de describir la realidad, por tanto gozan de las condiciones necesarias para su mantenimiento y desarrollo en todas las funciones. Art.2 declárese de interés nacional el uso, preservación, desarrollo, recuperación, fomento y difusión de las lenguas originarias del país del Perú. (Ministerio de Educación, 2013)

Según esta Ley, todos los pueblos indígenas son reconocidos por el Estado y gozan de sus prestigios en los diferentes espacios culturales y políticos. El bosque es parte del contexto social donde se recrean los elementos socioculturales y lingüísticos de toda cultura. Es el marco referencial donde se desarrollan no solo meras interacciones comunicativas sino formas de vida. Por tanto, los resultados de esta investigación serán un aporte no solo para la documentación a nivel léxico sino semántico pragmático, es decir, los lenguajes del ikam y sus significados para los hablantes que habitan en ella.

Muy relacionado con la significatividad de los lenguajes del ikam están los significantes, es decir, las propias palabras en awajún. Cuando la lengua indígena empieza a ser usada fuera de su contexto “natural”, en la escuela, por ejemplo, hay una tendencia a la creación de palabras o designaciones (referenciales) más antropocéntricas, lo cual, a su vez, viene a la par de relaciones socioculturales asimétricas y, como consecuencia, el desplazamiento de las lenguas nativas. En cambio, las designaciones biocéntricas connotan la vitalidad de la lengua ligada al contexto natural, donde la vida es más equilibrada, cohesionadora e integral; he ahí el aporte esencial de este estudio, puesto que, además, describirá los significados y las designaciones cosmocéntricas en el *ikam*.

## CAPÍTULO 2: METODOLOGÍA

En este capítulo, describimos los aspectos inherentes a la metodología adoptada en la investigación, vale decir: El tipo de investigación, la población y la muestra, las unidades de análisis, las técnicas e instrumentos de recolección de información, y los pasos metodológicos seguidos en la recolección de la información, el procesamiento de los datos y la redacción del informe.

### 2.1 TIPO DE INVESTIGACIÓN

La presente investigación adopta un enfoque crítico y emancipador, el cual surge de una crítica profunda a las corrientes positivistas y coloniales que dan por sentado la existencia de “una realidad”, conciben a los sabios(as) como informantes, como objetos de estudio, además, pretenden mostrarse como neutras a la luz de la rigurosidad científica, encubriendo las relaciones de poder que median entre el investigador y el investigado, y la imposición cultural que se da en la lectura y registro de las diversas realidades (Barragán, y otros, 2001).

Desde el enfoque crítico y emancipador, las realidades son múltiples y complejas, con muchos matices, cobran significado dependiendo del lente con que se las mire. Los objetivos de la investigación responden a las necesidades y demandas de los actores que participan en la investigación. Por tanto, los investigadores son solo “facilitadores de la producción de conocimiento”, se ponen al servicio de la comunidad. Este enfoque, según Barragán (ibid) es clave para promover la investigación acción y las investigaciones “desde las bases”.

En este marco, este estudio no sólo representó un desafío teórico y metodológico, sino un intento de acto emancipador, al atrevernos a leer con “nuestros propios ojos” y escribir con nuestras propias palabras sobre la cosmovisión, cultura y lengua awajún. Como bien señala Sousa (2008) al referirse al pensamiento abismal<sup>2</sup>, en esta oportunidad se intenta narrar la “versión del leopardo y no repetir la versión del cazador”. Decir en voz propia cómo somos y

---

<sup>2</sup> Boaventura de Sousa, se refiere al pensamiento abismal o fronterizo para mostrar que la racionalidad de la ciencia universal tiene límites para explicar matrices epistémicas fundadas en otras ontologías diferentes.

vivimos los awajún sin esperar que otros nos lo digan o den nombre a las cosas por nosotros. Como miembro de un pueblo indígena, considero que esta es una forma de practicar la emancipación epistémica, de la que tanto hablamos en las clases de la maestría. Por ello, debo mencionar que muchos tramos del documento son parte de mi propio testimonio sobre las sabidurías del pueblo Awajún.

Tomando en cuenta que el propósito de la investigación es poner en evidencia la estrecha relación que existe entre lengua e *ikam*/ bosque en la cosmovisión biocéntrica del pueblo Awajún, se optó por la investigación cualitativa, porque este tipo de estudio se centra en describir la realidad en su conterxto natural tal y como sucede, intentando sacar los sentidos o interpretar los fenómenos de acuerdo con los significados que tienen para las personas implicadas (Rodríguez, Gil & García, 1996, pág. 32). Aquí cabe aclarar que, en nuestro caso, no se trata de construir una realidad desde la mirada ajena, sino más bien expresar en términos propios la realidad vivida, por ello se pone mucho énfasis en la comovisión biocéntrica de la lengua awajun.

Este tipo de investigación permitió una aproximación al contexto natural de la comunidad de Atahualpa y describir la estrecha relación que existe entre la lengua y la convivencia con el bosque, ya que la lengua carga la cosmovisión biocéntrica y una diversidad de sabidurías culturales en torno al ciclo de regeneración del bosque (*ikam*). Vale decir, los diversos espacios y actividades donde se recrea el lenguaje awajún y las diferentes formas de codificación e interpretación del comportamiento del *ikam*/ bosque (plantas, animales, río, astros) e indicadores naturales o señas: “lenguajes del bosque”.

Asimismo, la característica holística del enfoque cualitativo (Rodríguez, Gil & García, 1996, pág. 34) permitió hacer una descripción profunda y densa de los ciclos de regeneración del bosque, así, mostrar la integralidad que existe entre espacio y tiempo, los momentos privilegiados de las actividades que se armonizan con el comportamiento del *ikam*/ bosque, y de este modo, constatar cómo en este escenario el lenguaje cobra múltiples dimensiones y significados.

Asimismo, ha sido necesario recurrir al método etnográfico porque, según Martínez la etnografía:

(...) significa la descripción (grafé) del estilo de vida de un grupo de personas habituadas a vivir juntas (ethnos). El enfoque etnográfico se apoya en la convicción de que las tradiciones, roles, valores y normas del ambiente en que se vive se van internalizando poco a poco y generan regularidades que pueden explicar la conducta individual y grupal en forma adecuada. En efecto, los miembros de un grupo étnico, cultural o situacional comparten una estructura lógica o de razonamiento que, por lo general, no es explícita, pero que se manifiesta en diferentes aspectos de su vida. (Martínez, 1999, págs. 27-28)

La etnografía nos permitió compartir la vida cotidiana de la comunidad y sus formas de convivencia con el bosque, poder ver, oír, sentir y hablar con los miembros de la comunidad, situaciones que para el “investigador” no eran ajenas, pero ampliaban su horizonte de comprensión de su cultura y cosmovisión con nuevas herramientas teóricas críticas.

Así, el enfoque etnográfico permitió: a) Visibilizar los ciclos de regeneración del *ikam/* bosque como escenario de vitalidad de la lengua. b) Establecer una aproximación y comprensión de la relación simbiótica entre lengua, cosmovisión y el *ikam/* bosque, a través del registro de los bioconocimientos expresados por los miembros de la comunidad en sus propias lógicas y lengua, y c) Entrar a los mundos vida de los miembros de la comunidad Atahualpa para recoger sus opiniones y preocupaciones respecto a la reproducción de la cultura y la lengua awajún.

Por último, debemos subrayar que el presente estudio se hizo desde un enfoque *emic*, que se refiere al punto de vista de los actores nativos que participan en la investigación (León, 2012)<sup>3</sup>, pues el investigador, al ser oriundo del lugar y miembro de la comunidad, hizo el papel de animador y facilitador en la producción de conocimiento, participando, conviviendo, intercambiando opiniones e integrándose naturalmente en las actividades de la comunidad. Por tanto, la estrategia no fue sacar datos en base a una visita, sino estar presente para saber lo que pasa diariamente (Barragán, y otros, 2001, pág. 106), una participación abierta, de convivencia, viendo lo que pasa, escuchando lo que se dice, preguntando cosas y reflexionado sobre el

---

<sup>3</sup>Antonio León, Emic y etic: cuestión de puntos de vista, 24 de septiembre de 2012. En <http://antrial.wordpress.com/2012/09/24/emic-y-etic-cuestion-de-puntos-de-vista/> fecha: 10/09/2014, hrs.14:43

significado de las cosas. Todo esto fue con la finalidad de obtener información desde la cosmovisión del pueblo Awajún.

## **2.2 POBLACIÓN PARTICIPANTE DE LA INVESTIGACIÓN**

Se realizó la presente investigación en la comunidad de Atahualpa, la misma que está conformada por sabios, niños, comuneros y docentes indígenas awajún. El número de familias que viven en la comunidad son cien familias sumando un total poblacional aproximado de mil personas. De esta población, se priorizó la participación de 5 familias con todos sus miembros, además, se tuvo la participación de dos sabios y dos sabias de la comunidad.

Durante la investigación, para complementar la información, participaron más familias, comuneros, niños y docentes, principalmente en las pláticas libres, en los talleres y las caminatas por el bosque. La incorporación de otros participantes, aunque de manera esporádica, nos permitió ampliar la muestra y contar con datos suficientes para responder a las preguntas de investigación.

Los criterios para seleccionar a los participantes del estudio fueron: a) la edad (niños, jóvenes, adultos, sabios), b) la experiencia de convivencia en el bosque (sabios y sabias que pueden ver más), c) Residentes nativos de Atahualpa (personas que no migraron), d) Monolingües awajún, e) Valoración y apego a la cultura. De esos cinco criterios de selección, tuvo mayor importancia la experiencia y la valoración del *ikam*.

Bajo los criterios mencionados, se eligió a cuatro sabios que son personas mayores de mucha trayectoria y conocedores de la cultura y la convivencia con el *ikam*/ bosque, de carácter amable y sociable con las personas y con el bosque. Los sabios son monolingües awajún (con escasa habla en castellano); hecho que permitió tener mayor certeza en la información sobre los “lenguajes del bosque” y sobre las sabidurías en cuanto a la biodiversidad del bosque.

También se eligió a 5 familias que están conformadas principalmente por padres conocedores del bosque. Los padres e hijos(as) son los principales actores en el cultivo y crianza de las plantas y animales. Por su parte, todas las madres son monolingües (hablan solo awajún),

los esposos entienden poco el castellano y los hijos de 3 años para adelante asisten a la escuela y son bilingües incipientes. Con estas familias se observó y conversó acerca de las actividades cotidianas durante el ciclo de regeneración del bosque.

De igual forma, participaron dos docentes indígenas awajún quienes tienen amplia experiencia biocultural. La convivencia de los docentes con el *ikam*/ bosque es practicada diariamente junto a los comuneros de Atahualpa. Los docentes awajún son hijos natos de la comunidad de Atahualpa; por los estudios que tienen, son bilingües que tienen como primera lengua el awajún y como segunda el castellano (el castellano solo es usado en la escuela). Para la selección de los docentes se ha tomado en cuenta el valor que ellos otorgan a los “lenguajes del bosque” como fuentes de biocultura y vitalidad de la lengua awajún.

### 2.3 UNIDADES DE ANÁLISIS

En el plano de la investigación cualitativa y etnográfica, las unidades de análisis son aquellos aspectos precisos que surgen de los objetivos de la investigación. Cuanto más puntuales y concretos son los objetivos de la investigación con mayor precisión se definen las unidades de análisis (Goetz & LeCompte, 1988, pág. 81). Considerando aspectos concretos (el qué) que constituyen a los objetivos y la población, y el dónde que se refiere al lugar donde se desarrollarán los objetivos de la investigación; es decir, señalan el lugar y el acontecimiento de estos aspectos.

En este sentido, la presente investigación se enfoca en la lengua awajún como **ordenador biocultural** y las unidades de análisis son:

- a) Las sabidurías de los sabios expresadas en lengua awajún sobre la convivencia con el *ikam* / bosque en su ciclo de regeneración (el clima, los árboles, la caza, la pesca, la agricultura y el ciclo de vida de las personas).
- b) Las características biocéntricas de la lengua awajún que “almacena” y vehiculiza bioconocimientos sobre la concepción holística del *ikam*, la vida, las deidades o

madres de los seres vivos y los lugares sagrados para la regeneración y crianza de la biodiversidad.

## **2.4 LAS TÉCNICAS E INSTRUMENTOS DE RECOLECCIÓN DE INFORMACIÓN**

Las técnicas de recolección de información usadas en la presente investigación fueron: la observación participativa, la entrevista, etnografía del bosque, talleres grupales y revisión bibliográfica.

### **La observación participativa**

La observación es la técnica que permite registrar las acciones realizadas por los participantes. Según Taylor y Bogdan (1997), este tipo de observación se caracteriza por el grado de participación del investigador y por el acceso al contexto; la primera se refiere a la aproximación del observador y observados; la segunda consiste en la estrategia para introducirse en el contexto “natural” de la observación.

Se observó/participó en las interacciones de los participantes del estudio con el *ikam*, poniendo énfasis en la lengua como mediador no solo de la comunicación, sino como mediador cognitivo. Asimismo, se observaron los espacios de interacción de los miembros de la comunidad de Atahualpa con el *ikam* / bosque. Por tanto, mi participación fue como miembro más de la comunidad y a la vez un investigador nativo.

Por otra parte, ser investigador miembro de la comunidad fue importante porque nos permitió compartir muchas sabidurías durante la investigación, en los diferentes eventos donde están presentesl *ikama chichame*/ los lenguajes del bosque, tales como: la lectura del cielo (clima), la luna, la estrella las nubes, la lluvia; durante el día y la noche.

Otros espacios del *ikam* que se visitaron fueron el *Pintu namaka pakaji*/ terreno llano de pintuyacu, donde conocí el *umukai*/ lugar sagrado y encuentro de los animales, lugar de los árboles. Además, con la sabia Kunkurita fuimos a la chacra para sacar la yuca. Asimismo se tuvo conversaciones con los sabios en el mismo monte y en las reuniones programadas por el investigador. Durante todo el trabajo de campo, fui participe de muchas actividades, según “las

lógicas de la cultura, uno tiene que ser colaborador en cualquier actividad” (Bártenes, 2006, pág. 16).

### **Entrevista abierta**

Una entrevista abierta consiste en repetidos encuentros cara a cara entre el investigador y los sujetos de estudio; estos tienen el propósito de comprender las perspectivas que tienen los sujetos respecto de sus vidas, experiencias o situaciones, en sus propias palabras. En sí, es una conversación entre iguales, y no un intercambio formal de preguntas y respuestas (Taylor & Bogdan, 1997). Se entrevistó a los cuatro sabios (as) para tener datos sobre sus conocimientos profundos y experiencias vividas en relación al tema que aborda la investigación. También se aplicó esta estrategia a los miembros adultos y jóvenes (hombres y mujeres de las 5 familias priorizadas).

### **Descripción etnográfica**

La etnografía del bosque consistió en acompañar a los sabios(as), comuneros y niños en algunas actividades que se realizaron en el bosque, observando y registrando todo lo que decían y hacían en la caza, pesca, actividades agrícolas, recolección de frutos, etc. Esta técnica se usó también en espacios naturales y ocasionales de la vida cotidiana de la comunidad. En esta ocasión, además, se realizaron pláticas libres con adultos y docentes indígenas awajún sobre los comportamientos del *ikam*/ bosque, las señas y los bioindicadores.

### **Talleres grupales**

El taller es un método de la investigación participativa, una técnica para verificar y complementar la información obtenida gracias a la aplicación de las diversas técnicas (De Shutter, 1986). Los talleres se realizaron con la participación de diferentes grupos focales (adultos, niños, docentes). Tuvo dos finalidades, por un lado, construir los mapas parlantes sobre el ciclo de regeneración del bosque, interpretados desde su cosmovisión y lengua awajún. Por otra parte, los talleres fueron espacios de participación, reflexión y conversación, tanto para compartir experiencias, sentimientos, saberes y visiones sobre los diferentes temas tratados, como para la triangulación de la información recolectada,

Los instrumentos que utilizamos en esta investigación fueron los siguientes:

**a. Cuaderno de campo**

El cuaderno de campo fue el instrumento que permitió registrar las descripciones de la observación de los diferentes procesos de interrelación comunicativa con y en las familias y otros actores. Asimismo, se registró aspectos resaltantes observados en otros ámbitos y diálogos informales referidos al tema de investigación.

**b. Guías de entrevista**

La guía de entrevista, en realidad, solo marcó las ideas fuerza para las conversaciones. Fue el instrumento que contenía un conjunto de preguntas abiertas y claves; esto no impidió generar otras preguntas para enriquecer la conversación y la información. La entrevista se hizo con la finalidad de recoger los principales bioconocimientos y bioética existentes en la cultura awajún.

**c. Guía de descripción etnográfica**

La guía etnográfica giró entorno a la primera unidad de análisis de la investigación (el ciclo de regeneración del bosque). Esta guía permitió ordenar las unidades de observación para realizar toda la descripción de lo que hacen y dicen las personas y los demás seres vivos del *ikam*/ bosque, por insignificantes que hubiera parecido. Con este instrumento se registró las descripciones sobre la convivencia de la comunidad humana con el bosque mediado por el uso de lenguajes en los distintos espacios y momentos.

**d. Guía de taller**

La guía fue una lista corta de preguntas fuerza y permitió orientar el desarrollo de los talleres, como se dijo, tuvo por finalidad socializar, analizar y triangular la información recolectada.

Además, como material de apoyo para este trabajo de investigación se contó con una cámara fotográfica que nos permitió fotografiar las escenas más importantes durante el trabajo del campo. Una reportera, que nos sirvió como apoyo para registrar la entrevista, los relatos, charlas informales y los talleres.

## 2.5 LOS PASOS METODOLÓGICOS EN LA RECOLECCIÓN DE LA INFORMACIÓN

La recolección de información fue un proceso que se desarrolló en tres etapas: socialización de los objetivos de la investigación en la comunidad, aplicación de los instrumentos y reflexión sobre la aplicación de los instrumentos.

La primera etapa consistió en la presentación del proyecto de investigación, vale decir, de los objetivos, la metodología, los participantes, y sobre todo, el destino de la información. Antes de empezar la investigación. Esta presentación se hizo en una asamblea extraordinaria con toda la población de la comunidad, luego se hizo la coordinación con los dirigentes de la organización y las autoridades del pueblo para seleccionar a las familias. En este primer momento, no se tuvo dificultades de ninguna índole, ya que la comunidad se mostró muy receptiva a la investigación.

La segunda etapa consistió en la aplicación de los instrumentos de recolección de información. Estos fueron aplicados de forma paralela, pero siguiendo este orden: entrevistas, descripción etnográfica y talleres.

Para empezar, se contactó a los sabios, comuneros, niños y docentes awajún de la comunidad de Atahualpa. La aplicación de los instrumentos se fue dando durante las visitas al bosque, visitas en la casa, acompañamiento en las actividades que se realizan en el bosque. Dichos instrumentos fueron aplicados respetando las dinámicas propias de la comunidad y las normas culturales.

Además, en nuestra permanencia durante el trabajo de campo pudimos participar y observar diferentes formas de interacción y relación que se da entre personas con el *ikam/* bosque, situaciones en las que afloran los “lenguajes del bosque”. Así, participé en observaciones y diálogos sobre el comportamiento del cielo (clima), de algunas plantas y animales de la época que eran bioindicadores. Según la cultura awajún, nadie debe quedarse fuera de la conversación si está presente en un evento o lugar. Los padres, antes de salir al bosque, primero salen al patio y luego invitan a sus hijos para observar el comportamiento del cielo (lluvia, sol y nubes) para que tengan certeza del buen tiempo para viajar y para hacer

actividades en el día. Así, la técnica de observación participante fue usada de acuerdo a las diferentes actividades y espacios en los que fluían los “lenguajes del bosque”.

Asimismo, la aplicación de los instrumentos fue muy flexible, acomodado a las dinámicas de la comunidad y del bosque. Por ejemplo, las observaciones y entrevistas emergieron en las actividades, los espacios y momentos donde actuaban las personas. Es decir, las tierras de cultivo donde se crían a las plantas, territorios donde se hace la caza de animales, ríos donde se hace la pesca, etc.

Desde esta perspectiva, en esta investigación se trató de incorporar el *Ikamjai chichamu* (diálogos en el bosque) siendo los participantes activos en la práctica y uso de los “lenguajes del bosque”. Durante los primeros días de la investigación, se puso mucha atención en los lenguajes de los seres vivos del *ikam*/ bosque, por ejemplo, en las expediciones por el bosque para la caza de animales comestibles. Para acercarse a algunos de estos animales, los awajún aprendieron a imitar sus lenguajes y comunicarse con ellos, las respuestas de los animales les permiten definir y saber la distancia y el lugar donde están. Por otra parte, los diversos lenguajes de los animales les permiten interpretar la ocurrencia del clima (lluvia, sol, viento, etc.).

La tercera etapa se inició al finalizar la aplicación de los instrumentos. Una vez que se tuvieron los datos necesarios, se inició la reflexión sobre la pertinencia y la cantidad necesaria de información recogida. Esta evaluación se hizo mediante talleres y sirvió para tomar la decisión de cerrar el trabajo de campo y continuar con el siguiente paso investigativo, el procesamiento de los datos.

## **2.6 EL PROCESAMIENTO DE LOS DATOS**

Una vez recolectados los datos a través de observaciones participativas, entrevistas abiertas, talleres y descripción etnográfica, se procedió al procesamiento de la información para estructurar la base de datos. Este procedimiento consistió en lo siguiente:

### **a. Revisión y organización del conjunto de datos**

Inicialmente se ordenó los datos obtenidos de las observaciones participativas, talleres, descripción etnográfica y entrevistas abiertas, para proceder a la transcripción de cada registro. Todos los datos grabados (audios) y los registros escritos se hicieron en lengua awajún, respetando las propias formas de expresión de los sabios y sabias, comuneros, docentes awajún y niños. Por tanto, la transcripción también fue en lengua awajún. Para escribir el informe, se rescataron las ideas centrales de la base de datos y se trasladaron al castellano. En algunos temas, fue difícil hacer una explicación en castellano, ya que no existen los términos adecuados que expresen la cosmovisión awajún.

Una vez transcritos los datos, se hizo una lectura de inmersión. Luego se prosiguió con la identificación de las categorías emergentes, el listado de temas, la agrupación en las categorías definitivas.

#### **Categorización de los datos**

La selección de categorías se hizo en forma manual, usando códigos y colores. La matriz de categorías fue construida en base a las preguntas de investigación y unidades de análisis.

Así, respecto al *Ikam yujamu iwainamu*: el ciclo de regeneración del bosque, se identificaron varias categorías, como: *Tsawan ikamnum nagkebau*: El acontecer del clima, *Numi tsawanji*: los árboles en el ciclo de regeneración del bosque, *Kuntin ikamia aidau*: los animales del bosque, *Aja takai ajakmamu*: cultivar plantas en la chacra, *Aents ikamnum ijutkau*: el ciclo vital de las personas en la regeneración del bosque. En el conjunto de categorías se incluyó a la comunidad humana, porque en la cultura awajún es parte del *ikam*/ bosque y para su regeneración, depende de ella.

Por otra parte, entre las categorías surgieron conceptos referidos a *Chicham ikamam kuitambau pachis chichamu*: la lengua awajún almacén de bioconocimientos referidos al cuidado del bosque; los principales bioconocimientos encontrados fueron otro bloque de categorías. De esta estructuración surgió el contenido temático del índice.

Este procedimiento de categorización se hizo en lengua awajún y para facilitar la lectura de la investigación, se realizó una traducción aproximada en castellano.

#### **b. Agrupación de datos**

Consistió con el vaciado de los datos seleccionados en cada categoría, manteniendo el registro en lengua awajún. Se hizo la selección de citas, luego la traducción aproximada en castellano, tratando de mantener el significado y riqueza del mensaje registrado en la cita relacionada al tema.

#### **c. Análisis e interpretación de datos**

Una vez estructurada la matriz de categorías, se procedió a la construcción del índice tentativo del informe. Posteriormente se procedió a describir cada una de las categorías, tratando de establecer la relación existente entre lenguaje e *ikam*/ bosque en el pueblo Awajún. A las descripciones se acompañaron algunas citas escritas en awajún con una traducción en castellano.

#### **d. Triangulación teórica**

La triangulación se enfocó en relacionar la descripción e interpretación de los datos empíricos con la teoría. Para ello, se priorizó aquellos autores que asumen posturas críticas al antropocentrismo y positivismo de la ciencia universal, como Shiva, Bowers, Grillo, Rengifo y otros. Para la triangulación, se formularon algunas preguntas explicativas de los fenómenos descritos. Por ejemplo, cómo se explica la relación entre cosmovisión biocéntrica y lengua, cuáles son los vínculos entre biodiversidad y lengua, que hacen posible la vitalidad lengua. En suma, en esta parte se pretendió dar cuenta de la estrecha relación existente entre lenguaje, cultura, sociedad e *ikam*/ bosque.

#### **El informe**

La organización del informe estuvo guiada por las preguntas de investigación y las categorías emergentes. El índice tentativo fue revisado y compartido en varias oportunidades, lo que permitió realizar ajustes pertinentes, y así obtener el presente documento construido en base a las sabidurías del pueblo Awajún sobre los “lenguajes del bosque”. El documento resalta

la relación lengua e *ikam*/ bosque en la cultura awajún, donde se considera al bosque como reservorio de bioconocimiento y biocultura.

## **2.7 CONSIDERACIONES ÉTICAS**

El hecho de ser un investigador miembro de la comunidad fue una ventaja para insertarme en las actividades cotidianas de las familias y la comunidad, conversar con los sabios y docentes awajún en los diferentes espacios, lo que permitió obtener datos e información de la primera mano. Sin embargo, los miembros de la comunidad fueron debidamente informados sobre el objetivo de la investigación y el destino de la información. También se consultó y pidió permiso a los participantes en la investigación para publicar la información respetando la autoría de la información que dieron.

Por otra parte, es importante hacer notar que entre los comunarios guardan cuidado para compartir algunas sabidurías, principalmente relacionadas a la etnomedicina, al *aneg* y los espacios sagrados. Por tanto, hay bioconocimientos que no se puede difundir y quedan como secretos familiares entre los comunarios.

## **CAPÍTULO 3: FUNDAMENTACIÓN TEÓRICA**

Los principales referentes conceptuales relacionados al tema que abordamos en el presente estudio y que aportaron en el análisis son: La relación sociedad y naturaleza; la relación lengua, cultura y naturaleza; biocultura, lenguaje, naturaleza y cultura, y ecología de los lenguajes. Dichos conceptos son examinados desde una perspectiva crítica, por razones metodológicas se hace una contrastación para visualizar las lógicas diferentes en las que están fundadas las teorías eurocéntricas y las sabidurías indígenas. Digo esto porque la ciencia no es neutra, carga una cultura, una cosmovisión y una intencionalidad política. La ciencia en sí misma no es intercultural, al contrario es monocultural. Con esto no se pretende satanizar el conocimiento occidental, pero tampoco se trata de encubrir su carácter homogenizador a partir de una postura relativista; se trata más bien de proyectar una emancipación del conocimiento en sentido de descubrir lo que encubre el conocimiento colonizador.

### **3.1 LA RELACIÓN SOCIEDAD-NATURALEZA**

#### **3.1.1 Antropocentrismo**

El proceso de construcción social y cultural que históricamente han seguido los pueblos del mundo no ha sido el mismo, aunque algunos autores sostienen que, en sus inicios, las culturas antiguas compartían rasgos muy comunes en sus matrices culturales, uno de ellos era precisamente su cosmovisión biocéntrica. Sin embargo, a diferencia de las culturas amerindias, las culturas occidentales fueron muy influidas por la hegemonía de un modo de pensamiento basado la razón instrumental, que llevó a una separación entre hombre y bosque.

Según la historia de la filosofía de occidente, fue gracias a los griegos que se pudo descubrir las leyes necesarias y uniformes que rigen la realidad, pues fueron los primeros pensadores de la naturaleza, iniciaron la búsqueda de una explicación de la realidad y la existencia de las cosas. El objetivo principal fue superar la explicación mítica y sustituirla por una explicación racional; de esta forma, las “fuerzas sobrehumanas” y la experiencia de sentir

o vivir la naturaleza es desplazada por la mirada racional. Es el momento en que el hombre toma distancia de la naturaleza para construirla racionalmente (Arratia, 2014).

El pensamiento hegemónico ancla sus orígenes en el etnocentrismo y el eurocentrismo. Un conocimiento que divide, separa y enfrenta cultura y naturaleza. En ese contexto, la cultura se relaciona con la razón y se identifica y asigna a un hombre, blanco y burgués; mientras que la naturaleza se relaciona con lo irracional, lo salvaje y se identifica con las mujeres y los grupos racializados o indígenas a quienes se considera como no-seres e inferiores. Este pensamiento abismal occidental tal y como lo denomina Boaventura de Sousa Santos (2010), separa a la cultura y a la naturaleza y las considera como opuestas.

### **3.1.2 Biocentrismo**

Las sociedades basadas en la concepción biocéntrica del Cosmos preferentemente entienden el mundo como una unidad entre materia y energía, donde la persona y la sociedad, sociedad y naturaleza no están separadas. En las cosmovisiones indígenas la noción de cultura y naturaleza están juntas, puesto que los seres humanos tienen un modo particular de concebir e interactuar con la naturaleza. La comunidad humana no toma distancia de la naturaleza para pensarla cosificarla y modificarla. En las cosmovisiones indígenas, la naturaleza es un mundo vivo y los seres humanos son parte de la naturaleza, hijos de la Madre Tierra.

Desde la perspectiva biocéntrica, Shiva (2005) sostiene que las culturas vivas tienen sus raíces en la vida: la vida de la tierra, la vida de la comunidad (Shiva, 2005, pág. 139). Las sociedades vivas, los ecosistemas, los organismos vivos y las culturas vivas se caracterizan por tres principios: el principio de diversidad, el principio de auto organización y autorenovación, el principio de reciprocidad entre sistemas, al que también se conoce la ley del retorno (Shiva, 2005, pág. 142).

Asimismo, desde el aspecto de la pertenencia del hombre a la naturaleza, Delgado (2013, pág. 85) señala que el ser humano es parte de la naturaleza, hace su vida según las formas de vida de la naturaleza. Por lo tanto, vivir con la naturaleza implica aprender y conocer las distintas

formas de comportamiento de la naturaleza, sus bioindicadores, la diversidad de (nombres de las plantas, animales) y las formas particulares de comunicarse con la naturaleza, (por ejemplo, formas de llamar a los animales) puesto que tienen su propio “lenguaje cultural” local.

Al referirse específicamente a la antropología del bosque, Bodley (2013, pág. 166) señala que el bosque como parte de la naturaleza es el que finalmente mantiene la calidad del suelo, regula el clima local, recicla los nutrientes y el agua, sostiene los recursos de peces, y los otros animales de cacería. La forma natural de la siembra (crianza) requiere de un conocimiento y un vocabulario altamente especializado, por ejemplo, los Matsigenka<sup>4</sup> distinguen diez tipos de suelos diferentes y cinco etapas en el ciclo de la huerta [...] las plantas tienen que ser cultivadas en tierras que no son inundadas estacionalmente. Todas estas formas particulares de convivencia (crianza de chacra, cultivo, caza, pesca, cosechar maderas y frutas) son parte de la antropología del bosque.

El bosque también tiene una dimensión simbólica, pues los seres vivos que habitan en él tienen su madre y espíritu que actúa en la regeneración de la biodiversidad y aporta con la bioética en el saber de la ecología del hombre. Al respecto, Apffel- Marglin (2013) ilustra:

[...] el espíritu de la tierra, la luna, el sol, el bosque tienen poder de actuar. [...] somos parte de la regeneración de la naturaleza, así como del bosque, de los animales, del tiempo, etc., lo cual, actuar sin demostrar respeto y agradecimiento hacia nuestras fuentes de comida, estaríamos poniendo en peligro la regeneración de múltiples vidas y por ende, la sostenibilidad de nuestra fuente de alimentación, la cultura y la diversidad lingüística local. (Apffel- Marglin, 2013, pág. 35)

[...] como el espíritu del bosque o de la tierra en el saber de la ecología, representa el todo, del cual los humanos recibimos los alimentos en cambio por las ofrendas. (Apffel- Marglin, 2013, pág. 38)

Aquí se evidencia claramente la relación entre sociedad, cultura y naturaleza como algo integral.

---

<sup>4</sup>Pueblo originario del Perú que se encuentra ubicado en Amazonia de Loreto.

## **3.2 LENGUA, CULTURA Y COSMOVISIÓN**

### **3.2.1 Definiciones de lenguaje**

Comunmente se define el lenguaje como el conjunto de sonidos articulados que permite expresar sentimientos y pensamientos. Según Sapir (1954), el lenguaje es:

Un método exclusivamente humano, y no instintivo, de ideas, emociones y deseos por medio de un sistema de símbolos producidos de manera deliberada. Estos símbolos son ante todo auditivos, y son producidos por los llamados “órganos de habla”. El habla no es una actividad simple, realizada por uno o más órganos biológicamente captados para ese objeto. Es una red muy compleja y siempre cambiante de adaptaciones diversas -- en el cerebro, en el sistema nervioso y en los órganos articulatorios y auditivos que tiende a la deseada meta de la comunicación de ideas. (Sapir, 1954, págs. 14-15)

Con base en esta definición de Sapir (1954), otros investigadores han ampliado el concepto de lenguaje en el aspecto social. Afirmando que las personas tienen la capacidad de crear diferentes formas de comunicarse. Por ejemplo, Escobar (2006) sostiene que el lenguaje es una capacidad humana que se adquiere en el proceso de socialización y es medio de cognición, comunicación y desarrollo personal y sociocultural del ser humano:

Lenguaje es considerado como capacidad humana que se adquiere en el proceso de socialización del individuo. El lenguaje es como medio esencial de cognición y comunicación humana y de desarrollo personal y sociocultural del individuo, este principio prioriza la importancia del lenguaje en el desarrollo integral de la persona, desde los puntos de vista cognitivo, metacognitiva, afectivo emocional, axiológico y creativo; como resultado de su interacción en el contexto sociocultural. (Escobar, 2006), citado por (PEDEIB, 2012, pág. 12)

En este sentido, el lenguaje se construye por medio de la interrelación en los diferentes espacios y actividades que se dan en un contexto determinado. Esta relación y comunicación humana se manifiesta a través de los múltiples códigos lingüísticos que tienen símbolo y significado. Al respecto, Luria (1997), amplía el significado de lenguaje como un sistema de códigos que ayudan a definir y dar sentido al mundo que nos rodea:

El lenguaje es un sistema de códigos con la ayuda de los cuales se designan los objetos del mundo exterior, sus acciones, cualidades y relaciones entre los mismos. Esta definición pone en evidencia la importancia que le presta a los códigos para la delineación de objetos, ya sean concretos o abstractos, los cuales “en gran medida nos ayudan a visualizar el mundo que nos rodea considerando nuestros preceptos socioculturales”. Luria (1997), citado por (Ríos Hernández , 2009, pág. 3)

En suma, el lenguaje es un medio de comunicación humana y social que se da a través de múltiples códigos lingüísticos contruidos desde la lengua en su contexto (Sapir, 1984, pág. 249). El concepto de lenguaje va más allá de historicidad, cultura y sociedad. Según Luria (1997, citado por Ríos Hernández, 2009), el concepto de lenguaje al pasar del tiempo ya va teniendo nociones más amplias que permiten comprender otras formas de comunicación que se emplea en la sociedad, vale decir, el lenguaje es variado y múltiple, por ende no pertenece solo al humano sino también al bosque. No obstante de estos aportes, las concepciones de los lenguajes en culturas biocéntricas y la ampliación del concepto de lenguaje aún no han sido de mucho interés de los lingüistas.

### **3.2.2 Lengua y cultura**

La cultura es considerada como el conjunto de rasgos distintivos espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o a un grupo social y que abarca, además de las artes y las letras, los modos de vida, las maneras de vivir juntos, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias (UNESCO, 2012, pág. 83).

Ante los planteamientos de la UNESCO, Ramírez Eras (2000) ha categorizado las diferentes visiones de cultura en cinco puntos de vista, como se menciona a continuación:

1. Formación de identidades en base a la relación cultural histórica de conflicto que han vivido los pueblos (conflictos).
  2. Conjunto de expresiones que identifican a un grupo determinado (identidad).
  3. Resultado de tres aspectos fundamentales: relaciones de parentesco, economía propia y lengua propia (lengua y cultura).
  4. Conjunto de características en las cuales somos diferentes (diferencia).
  5. Conjunto de saberes (ciencia).
- (Ramírez Eras, 2000, pág. 19)

Por su lado, otros investigadores han ido construyendo una noción más integral, donde la cultura carga sistemas ideológicos y cosmovisiones propios del pueblo en su contexto. Al respecto un concepto, ilustrativo nos plantea Geertz y afirma:

[...] las ideologías, las cosmovisiones, se constituyen a partir de los sistemas culturales. La cultura aparece como una construcción en la que participan los distintos individuos de un conjunto humano localizado territorialmente, que comunican sus fuentes de “iluminación simbólica” (la estructura simbólica) a las generaciones que les suced (Geertz , 2006, pág. 2)

La cultura vive en un determinado lugar histórico. Todo el análisis de la cultura ha de ser, por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones, es decir, propiciar la importancia de la diversidad cultural. Entonces, si comprendemos esta realidad de la interpretación cultural, la sociedad investigadora y la historia del pueblo serían menos discriminada, menos distorsionada las fuentes orales y escritas. (Geertz, 2003, págs. 19-40)

La cultura es, entonces, el producto de la construcción colectiva de un grupo social, construcción que se da en una compleja y dinámica confluencia de encuentros de una generación con otra. Además, Geertz (1994), basado en una conjunción entre la antropología y la semiología, considera que la cultura es un entramado o red de estructuras significativas que está presente en las conversaciones y pensamientos que una persona vivencia en su cotidianidad, que un grupo social vivencia en su interacción con otros grupos sociales. En este sentido, los grupos sociales se influyen unos a otros en determinados aspectos culturales (lengua, formas de organización, etc.).

Por otra parte, Duranti (2000, pág. 75) sustenta que la cultura “más bien, existe por medio de una práctica rutinizada que incluye las condiciones materiales (y físicas), así como la experiencia de los actores sociales cuando usan sus cuerpos dentro de un espacio familiar (Duranti, 2000, pág. 75). En este sentido, las prácticas culturales se dan por sentado en un mundo complejo<sup>5</sup>. En este dicho, la cultura hace existir una comunidad, es decir, “en la medida en que constituye su memoria, contribuye a cohesionar sus actores y permite legitimar sus acciones” (Gilberto Giménez Motiel citado por Ríos Hernández, 2009, pág.3).

Además, la cultura desde la visión práctica, es dinámica, hecho que permite construir diferentes formas de vida y diferentes formas de actuar y pensar. Esta dinámica se da de manera forzada o pacífica en la interrelación entre culturas, entre pueblos y comunidades. Entonces, en este escenario no se puede hablar de cultura cerrada, porque los modos de vida de una determinada

---

<sup>5</sup>Daniel Eduardo Gutiérrez afirma que las culturas: saberes y miradas del mundo; son una complejidad de los juegos de lenguaje e interpretaciones del mundo que dialogan y establecen hechos históricos particulares y provisionarios.pag.56. “Complejidad aparece como una hermenéutica—una forma de interpretar —y no como un método (Cf. Madonado, 1999 cit por Eduardo, 2009:59).

cultura también son productos de interrelación entre varias culturas. Al respecto López (2000) en forma de aclaración sostiene:

[...] no se puede hablar de cultura uno y cultura dos [...] En un contexto multicultural de coexistencia e intercambio cultural permanente, estamos más bien ante un proceso dinámico de convivencia, de conflictos, de resolución de problemas cotidianos, de adaptación al medio. (López, 2000, pág. 185)

Otros investigadores de la cultura han acuñado el concepto de “culturas vivas” y diversas. Al respecto, Shiva (2005) sostiene que la palabra cultura en *saskrititi*- se refiere a aquellas actividades que mantiene unida a una sociedad o a una comunidad. Entonces, las culturas son vivas, diversas y cohesionadores. Las culturas vivas se basan en la diversidad cultural y reconocen la humanidad común y universal. Por lo tanto, la cultura está asentado en la defensa de la paz, la sostenibilidad y la justicia del medio inmediato para proteger la biodiversidad por medio del cuidado (Shiva, 2005, págs. 133-135).

En este sentido, en las culturas vivas, las lenguas también son vivas. En la construcción social del lenguaje, no hay un lenguaje individual sino cultural. Por ejemplo, el investigador Bowers (2002) señala:

[...] no hay un lenguaje individual sino cultural. Los lenguajes de los diferentes grupos culturales evolucionaron en forma que se constituyeron en almacenes de conocimiento de las características de las plantas locales y de los hábitos de los animales, el impacto de los patrones climáticos en las formas de vida y la integración de las ceremonias naturales de la bioregión. (Bowers, 2002, pág. 267)

En este entender, la cultura no es ajena a la lengua, más bien, la lengua es atributo de la cultura, Según Grillo Fernández (1990) “la lengua es un eje articulador cultural, porque construye diversidad de saberes que retribuye lenguajes que cargan conocimientos relacionados a la realidad” (Grillo Fernández, 1990, pág. 70). Por consiguiente, el lenguaje no sólo es importante en el intercambio de información, sino que ajusta las actitudes y percepciones culturales. Esto quiere decir que la lengua cumple rol fundamental en la construcción, transmisión y supervivencia de la cultura (Steinberg, 1981).

La vitalidad etnolingüística “subjetiva” surge de la visión de los pueblos originarios biocéntricos, los indígenas desvalorizados se esfuerzan en fortalecer su identidad y vitalidad etnolingüística (Abrams, Barker & Giles, 2003).

### **3.2.3 Lengua y cosmovisión**

La estructura interna de la lengua y cosmovisión es la base de cambios de comportamiento y formas de pensar de una persona o sociedad. Al respecto, Ríos Hernández (2009) hace un análisis lingüístico sobre la Hipótesis de Edward Sapir y Benjamin Whorf y determina que la estructura del lenguaje de una cultura influye en la conducta y hábitos de pensamiento. Asimismo, este autor señala que la hipótesis sostiene que el lenguaje estructura las percepciones y moldea la manera de pensar, sentir y actuar de los miembros de una sociedad y que se forman en un medio cultural primordialmente lingüístico (Fernández, 1999) citado por Ríos Hernández (2009, pág. 18).

Con base en estos aportes, otros investigadores van ampliando una visión más integral sobre la relación lengua y cosmovisión. Sin embargo, no se puede negar la existencia de una “cosmovisión” dominante que favorece a una determinada sociedad hegemónica, cuyas raíces están fundadas en la tradición- judeo cristiana que afirma que el universo y el hombre fueron creados por el orden divino de Dios; por lo tanto, la vida, los saberes y los lenguajes son netamente concedidos al hombre (Grillo Fernández, 1990). Al respecto, el mismo autor (Ibid) complementa haciendo hincapié que el lenguaje en la cosmovisión occidental transita el camino que va desde el Logos “por el que todas las cosas han sido hechas” hasta convertirse en un objeto posible de ser aprehendido –cosificado y ampliado - por la lingüística (Grillo Fernández, 1990, pág. 85). En tanto, que todo lo que existe en la naturaleza es creado y concebido como “objeto” inerte (Ibid), el hombre está llamado a dominar la naturaleza como único ser vivo con derecho de propiedad.

Frente a esta cosmovisión dominante, existen otras cosmovisiones que han sido negadas, relegadas, menospreciadas y subalternizadas; son las cosmovisiones de los pueblos indígenas,

cuya explicación del mundo, la realidad y el entorno es diferente. Existe una relación estrecha entre las colectividades humanas, el entorno natural en el que viven, a cada aspecto de esa relación le otorgan un significado particular y lo ubican permanentemente en la dualidad del espacio y el tiempo (Barrientos Aragón, 2011).

Una definición sencilla sobre esta cosmovisión sería: “la visión del mundo que tiene cada pueblo”. Esta visión es la forma de entender la relación que hay entre la comunidad humana y la naturaleza. Una cosmovisión, al ser una explicación y una interpretación del mundo, es por consiguiente una aplicación de esta visión a la vida práctica (Van Kessel & Condori, 1992). En este sentido, no es posible hacer una separación entre dimensión simbólica ritual y dimensión práctica. Lo simbólico no quiere decir irreal, al contrario, todo símbolo es símbolo de la realidad (Mires, 2004, pág. 183).

Haverkort (2001) amplía más el concepto de la cosmovisión, pues habla de la integralidad del mundo espiritual, del mundo social y el mundo natural:

La cosmovisión es la forma en que una población percibe el mundo o el cosmos, por ende, incluye las relaciones que se asumen y se llevan a cabo entre el mundo espiritual, el mundo natural y el mundo social. Describe el rol de los poderes sobrenaturales, la forma en que los procesos naturales se llevan a cabo y la relación entre la humanidad y la naturaleza. (Haverkort 2001, citado por Revollo (2010, pág. 12)

En esta línea, Grillo sostiene que en las culturas biocéntricas el lenguaje no es un atributo exclusivo de la comunidad humana:

En la cosmovisión indígena, el lenguaje es un derecho de todos, por eso todo lo que existe en el cosmos habla: los hombres, los cerros, los ríos, las plantas y los animales y cuanto existen, todos ellos transmiten mensajes y tienen lugares e identidades reales. Por lo tanto, el lenguaje es un atributo de todos: el mundo humano, la naturaleza, y las deidades. (Grillo Fernández, 1990, pág. 70)

Además, según este autor, en la cosmovisión andina, el lenguaje es también un ser vivo. Se trata de un lenguaje vivo en un mundo vivo. La palabra, la frase, tienen vida. Grillo (ibid) afirma que en un mundo vivo y vivificante todo cuanto existe es vivo: los hombres, los animales, las plantas, los suelos, las aguas, los vientos, los cerros, los valles y todo lo demás habla y tiene vida. Por ejemplo, en cita de su texto podemos leer:

La papa dice: yo soy la Quipuna (la sabia) de hacienda. Por mí, si soy agria me echas, me pisoteas. Yo soy la Quipuna de la hacienda. No sabes, por mí tienes la palabra. Así habla la papa. Sabe reñirnos, señor. (Huanca 1989:193 citado por Grillo Fernández, 1990, pág. 71)

Por otra parte, el sabio Nestor Chambi citado por Bertus Haverkort (2001) y esto citado por Revollo (2010), añade que cuando un aimara piensa, o dice, que "la tierra es mi madre" no está haciendo simbolizaciones ni representaciones, sino que está expresando lo que él está viviendo: "es su madre igual que su madre biológica", entonces, cuando no tiene tierra, esta palabra adquiere todo el sentido, en decir yo soy wajcha (huérfano). Además añade, vivir bien, estar bien, no solamente uno, sino todas las familias humanas, la familia naturaleza, y la familia de las deidades.

Concluyendo, podemos señalar que lengua y cosmovisión van juntas, pues a través de los lenguajes se describe el profundo significado de la vida y una estrecha relación dialógica que existe entre el hombre- naturaleza y sus deidades. Todos construyen un lenguaje diferente, lo cual, no es un lenguaje para imponer y dominar a la sociedad y a la naturaleza, al contrario se encuentra articulado para conversar entre iguales, para dialogar, para mostrar, para narrar, para contar (Grillo, 1990:72). Asimismo, la relación lengua y cosmovisión es variada y diversa según el contexto de cada pueblo indígena.

### **3.2.4 Determinismo y relativismo lingüístico**

El determinismo lingüístico de Humboldt sostiene que el lenguaje determina el pensamiento: la estructura de una lengua define el modo en que la gente percibe y organiza el mundo, pues la lengua de un hablante nativo configura una serie de categorías que actúan como una especie de tejido a través de la cual él categoriza y conceptualiza diferentes fenómenos (Trudgill & Hernández Campoy, 2007, pág. 172).

Asimismo, hipótesis de Sapir-Whorf (Sapir-Whorf hipótesis), también conocida como hipótesis o teoría de la relatividad lingüística, o simplemente hipótesis whorfiana. Sugiere que los patrones de pensamiento habituales de la gente y los modos de percibir el mundo están condicionados en cierta medida por las categorías y distinciones disponibles en su lengua

materna. Así, hablantes de lenguas distintas pueden tener también diferentes percepciones del mundo, según los dispares que sean sus lenguas unas de otras tanto semántica como gramaticalmente (Trudgill & Hernández Campoy, 2007, págs. 170-171).

Existe, entonces, una estrecha relación entre la lengua y las formas de ver e interpretar el mundo. El problema radica en delimitar hasta dónde esa relación es determinante o no. Por un lado se habla de **determinismo lingüístico** en tanto, como usuarios de lenguaje (de cualquier lengua), estamos condenados a ver el mundo a partir de las categorías que nos da el lenguaje. El lenguaje sería el filtro indispensable para percibir y para experimentar el mundo. Por otro lado, se habla de **relativismo lingüístico** en tanto esa visión del mundo es la impuesta por las categorías de la lengua/dialecto/ variedad, de nuestra lengua materna y no otra. Es decir que el determinismo está dado por el lenguaje en general, como facultad humana, y el relativismo por el punto de vista o la versión del mundo que nos muestra las categorías de la lengua que usamos (Raiter & Zullo, 2004, pág. 75).

### **3.3 BIOCULTURA, TERRITORIO Y LENGUA**

#### **3.3.1 Biocultura**

Según Delgado Burgoa (2008), las bioculturas son sistemas de conocimiento bioculturales como un “conjunto geográficamente localizable de interacciones entre sociedad y medio ambiente, constituido de componentes naturales, sociales, económicos, políticos y culturales que actúan como un todo y que poseen mecanismos internos que ayudan a procesar las influencias del exterior para aprovecharlas a favor de su desarrollo endógeno sustentable” (Delgado Burgoa y otros, 2008, pág. 7).

Delgado Burgoa y otros (ibid) sostienen que lo “Biocultural” recupera la cosmovisión originaria de ver a la cultura no como algo aparte del bosque, sino como algo intrínseco y derivada de ella; su finalidad es conservar la vida que se viene dando en el entorno natural, en la que la sociedad y la naturaleza hace la diversidad biocultural.

Por otra parte, Bio Andes (2009) especifica que una zona biocultural se define como un “territorio o unidad geográfica donde interactúan poblaciones humanas organizadas, medio ambiente y ecosistemas, generándose relaciones sociales, culturales y políticas que en el cotidiano vivir recrea un sistema de conocimientos bioculturales” BioAndes ( 2009) citado por (Morales & Chirveches, 2010, pág. 32).

Por lo tanto, la biocultura define diversos modos de vivir en armonía con la naturaleza que tienen las culturas. Revollo Peredo y Hayta Gutiérrez (2009) definen la “diversidad biocultural”, como la variabilidad total expuesta por los sistemas naturales y culturales del mundo. Incluye la biodiversidad -diversidad de genes, especies y ecosistemas- y la diversidad cultural -diversidad de idiomas, visiones del mundo, valores, formas de conocimientos y prácticas (Revollo Peredo & Hayta Gutierrez, 2010, pág. 13).

### **3.3.2 Lenguas indígenas y bioconocimientos**

La creencia actual de que el único modo de arribar el conocimiento válido es la ciencia y la técnica moderna es discutida por Schmelkes (2006), donde advierte que el conocimiento campesino es también conocimiento válido, en la medida que ha podido demostrar, a lo largo de la historia, su utilidad y funcionamiento. En tal sentido, el conocimiento indígena puede dinamizar su producción porque genera conocimientos y aprende de él. La misma autora Schmelkes señala que uno de los aportes más valiosos es la forma de aprender del campesino (indígena): por medio de la observación, la transmisión de secretos y la imitación pero siempre experimentando. Por lo tanto, la generación del conocimiento y el lenguaje no es un fenómeno individual, sino social. En tal sentido, el conocimiento no se guarda, ni se protege, más bien se comparte (Schmelkes, 2006, citado por Díaz Tepepa y Pérez Pérez, 2013, págs. 455-456).

Los argumentos que abogan por la necesidad de una diversidad biológica también se aplican al lenguaje. Es sabido que la diversidad ecológica es muy importante para la preservación del medio ambiente. Pero, es necesario subrayar que el pensamiento ecológico es

transmito por el lenguaje, ya que todo lenguaje es sobre relaciones vivas y toda expresión biológica cobra vida, cultura y palabras. Al respecto Grillo Fernández (1990) afirma:

[...] todo lenguaje es sobre relaciones vivas ya que toda expresión dialógica cobra vida. Entonces las lenguas tienen palabras vivas y asumen uno u otro “significado” según las condiciones de vida que encuentra en la frase, que a su vez también es viva y ésta se adecúa al contexto del diálogo que asimismo es vivo. (Grillo Fernández, 1990, pág. 70)

Según Grillo Fernández (1990), el significado de las palabras no es físico ni cuantificable, sino que cada pueblo indígena tiene sus propias formas de comprender y decodificar el significado de las palabras. Así en culturas biocéntricas los lenguajes también son biocéntricos. En relación a esto, Grillo Fernández (1990) afirma:

[...] el significado de las palabras no es físico ni cuantificable, sino que más bien son cualitativos y están en relación con la vida en general y con las formas de vida en particular. Por lo tanto, cada pueblo indígena tiene sus propias formas de comprender el significado de las palabras, por eso las palabras indígenas de diferentes índoles no son fáciles de codificar, es decir, no se presenta para la construcción de diccionarios como lo es en el castellano. (Grillo Fernández, 1990, pág. 75)

Por tanto, el rico acervo de las lenguas indígenas guarda la pluralidad epistemológica sobre biodiversidad natural, cuya reproducción es crucial para la continuidad de la vida en el planeta. Al respecto, Rengifo señala:

La biodiversidad es un tema de singular importancia para el mantenimiento de los equilibrios ecológicos del planeta. La reunión en Río de Janeiro de 1992 ha colocado, además, el tema de la diversidad cultural como una noción íntimamente asociada a la diversidad biológica. La diversidad biológica no puede ser entendida solo como un don de la naturaleza sino también como contribución humana, esto es particularmente notorio en lo que se refiere a la diversidad de plantas cultivadas en cuya dinámica regenerativa tienen un papel crucial las culturas originarias como las andinas amazónicas. (Rengifo, 2005, pág. 131)

Según Cristal (2001), si la diversidad es un requisito previo para el éxito de la aventura humana, el papel que desempeña la lengua es esencial, ya que la lengua yace en el corazón de lo que significa ser humano, es decir, la persona como parte de la diversidad hace que la lengua tenga existencia, resistencia y cambios en su contexto. Si el desarrollo de múltiples culturas es tan importante, el papel que desempeñan las lenguas es crucial, porque las culturas se transmiten principalmente por medio de la oralidad y conocimiento. En tal sentido, se dice que cuando

muere una parte de la biodiversidad es afectada la lengua en sentido amplio. Al respecto, Cristal (2001) confirma:

[...] al morir una lengua, la transmisión de una lengua se rompe, hay una pérdida grave del conocimiento heredado: cualquier reducción de la diversidad lingüística disminuye el potencial adaptativo de nuestra especie, porque disminuye las fuentes de conocimiento de las que debemos. (Cristal, 2001, pág. 48)

Aquí existe una clara evidencia de la pérdida de sistema de conocimiento y la relación de la lengua de los pueblos indígenas. La pérdida de cualquier código lingüístico significa una pérdida para todo el conocimiento humano. El que una lengua deje de ser el vehículo de comunicación de un pueblo implica un desbalance en la diversidad lingüística y cultural que, junto con la diversidad biológica, permiten el equilibrio del planeta. Como consecuencia, disminuye la capacidad de adaptación a nuevos espacios que hacen posible la supervivencia y evolución natural de las especies (Gómez Rendón & Jarrín Paredes, 2015, pág. 35).

Las lenguas indígenas son verdaderos almacenes de conocimiento. Los sistemas de conocimiento no existen por sí solos, sino que son creados, vividos y transformados. La noción de creación es una forma de expresión de lenguaje; es decir, el lenguaje carga sistemas de conocimientos de las culturas vivas que se basan en la diversidad de la naturaleza, esto como reservorio de conocimientos (Shiva V. , 2008, pág. 81). A consecuencia, los saberes indígenas van cobrando interés social, pero principalmente por los investigadores, estos buscan construir alternativas de vida y solución de problemas actuales marcados por la desvalorización de la vida y el daño ambiental. Sobre los saberes indígenas expone Varese:

Los saberes indígenas son saberes vivos que han sido construidos y siguen construyéndose con el apoyo del lenguaje cultural indígena, que tiene principios y lógica cultural que privilegia la diversidad biocultural, la heterogeneidad sobre la homogeneidad, el eclecticismo sobre el dogma, la multiplicidad sobre la bipolaridad. Por lo tanto, el saber indígena y el lenguaje indígena son sistemas entrelazados que se encuentran articulados entre sí y con los demás sistemas o espacios naturales donde el hombre realiza sus diversas actividades durante su vida. (Varese, 2013, pág. 76)

Asimismo, Varese (2013) enfatiza que los saberes indígenas están enraizados profundamente en la tierra, en la comunidad de relaciones totales, en los lugares concretos construidos social y culturalmente durante siglos o milenios.

En este proceso de construcción de saberes y transmisión de la misma, la lengua codifica los elementos dando nombres y significados. Por ejemplo, los nombres de los lugares, memorias antiguas, paisajes de diálogo relacionales milenarios, de codesarrollo / coevolución de todos los organismos animales, vegetales, de todas las aguas, rocas, vientos, estrellas, y todos los entes del cosmos, se encuentran en el lenguaje construyendo y regenerando activamente la vida de todos. El lenguaje y el saber indígena no deben concebirse como separado de su entorno, de su naturaleza, de su habitat y de sus deidades (Varese, 2013, pág. 80).

Asimismo, las lenguas vehiculizan los sistemas de conocimiento, socializan, reproducen, guardan y comparten las sabidurías, (Schmelkes, 2006, citado por Díaz Tepepa y Pérez Pérez, 2013, pág. 456). En relación al tema, Olivé (2009) sostiene que las sabidurías son prácticas sociales que se encuentra inserta en un contexto particular:

La sabiduría indígena originaria como prácticas sociales y epistémicas, estas se encuentran insertas y como parte de un medio, un entorno y no ajenas de él. Por eso, las prácticas sociales (enseñanza, aprendizaje, crianza, construcción, meditación diálogo con la naturaleza) se hacen en torno al lugar donde mejor se desenvuelve, donde mejor conoce su realidad y donde mejor habla su propio lenguaje local, hecho que no se debe concebir a la persona separada de su naturaleza, sino inmiscuida. (Olivé, 2009, pág. 22)

Asimismo, Estermann (2006) específica señalando que el saber es un producto de una experiencia vivida y es transmitida de generación a generación:

Saber de los pueblos indígenas originarios es el producto de una experiencia vivida amplia y meta-sensitiva. El saber es el tejido de la práctica, es un proceso trans-generacional y convivencial (aprender conviviendo y tejiendo). Este tipo de saberes se fundamenta en los argumentos de autoridad de los ancianos, en las tradiciones y costumbres. (Estermann, 2006, pág. 119)

Sobre el mismo tema, Lander y Dussel (2000) señalan que los saberes indígenas son situados en una localidad:

Los saberes indígenas son situados, porque se realiza en un lugar real y determinado, con lo cual, la naturaleza juega un papel importante creando posibilidades adecuados para realizar trabajos,

reuniones, conversaciones y prácticas culturales que son socialmente interrelacionados (naturaleza –hombre y viceversa) que dejan historias o hechos vivos, promoviendo así sentido de reconocimiento, valoración y de pertenencia territorial y de conocimientos. (Lander & Dussel, 2000, pág. 34)

Por su parte, Marglin (2000) distingue seis formas de conceptualizar las sabidurías culturales indígenas originarias, dice que éstas son muy variadas y van desde la autoridad de maestros reconocidos hasta la intuición propia, presentan las siguientes características: (1) el saber es holístico porque no es descomponible, es un conocimiento del conjunto; (2) son implícitos porque se revelan en la producción de ropa o en la creación de una pintura o la ejecución de un ritual o en la producción de una chacra; (3) se especializa en la naturaleza y está íntimamente ligada al tiempo y al espacio. Siempre existe para un propósito particular; he ahí su característica local y contextual; (4) se sabe con las manos, ojos, corazón, etc. es decir, la sabiduría es simultáneamente táctil y emocional; (5) es práctica, hasta el punto de que, se revela a sí misma sólo a través de la práctica. Esto no niega la existencia de una teoría subyacente, pero la teoría es implícita antes que explícita. Esta característica práctica hace que la sabiduría esté orientada a la creación, al descubrimiento y a la recreación; (6) además es personal porque se da en redes de relaciones entre padre-hijo, maestro-aprendiz (Marglin, 2000, págs. 125-126). Con esto es evidente que el hombre no es el dueño o el centro del cosmos, sino que está inmiscuido en ella, la pacha (naturaleza) en la forma parte integral (Delgado P, 2013, pág. 85).

Shiva (2008) sostiene que la diversidad cultural y la diversidad biológica van juntas, pues los diversos ecosistemas dan origen a las diversas culturas y estas han desarrollado conocimientos ecológicos con respecto a su conservación. Al respecto, la autora menciona:

La diversidad es la característica de la naturaleza y la base de la estabilidad ecológica. Los diversos ecosistemas dan origen a diversas formas de vida y a diversas culturas. La co-evaluación de las culturas, las formas de vida y los hábitats han conservado la diversidad biológica de nuestro planeta. La diversidad cultural y la diversidad biológica van juntas. Las comunidades de pastores, campesinos y pescadores también han desarrollado conocimientos y técnicas para conseguir medios de vida sostenibles utilizando la diversidad viviente de la tierra, ríos, lagos y mares. El profundo y complejo conocimiento ecológico de la diversidad biológica ha dado origen a normas culturales para la conservación, que se reflejan en las nociones de sagrado y los tabúes. Conservar la biodiversidad conlleva, ante todo, a producir alternativas, mantener vivas otras formas de producir. Proteger las semillas autóctonas es más que conservar materias primas para la industria de la biotecnología. Las semillas que hoy están en peligro de

extinción llevan dentro, a su vez, la cimiento de otros modos de concebir la naturaleza y otras formas de producir para satisfacer nuestras necesidades. (Shiva, 2008, pág. 81)<sup>6</sup>

Shiva (2008), enfatiza que la biodiversidad hace que la cultura sea diversa como fuente primordial de la estabilidad de la naturaleza y de las personas. En este sentido, la diversidad cultural es una compleja realidad que hace que las personas se comprometan y se comporten de acuerdo a su realidad, lo cual, implica entender y valorar las sabidurías que acompañan la regeneración de la naturaleza.

Finalmente, Rengifo y Escobar sostienen que “las sabidurías locales son minuciosas, de detalle, momentáneos y circunstanciales, tiene su tiempo y su espacialidad definida” (Rengifo, 2005, pág. 4). Por consiguiente, “el conocimiento local de los pueblos indígenas es una actividad práctica, situada, constituida por una historia de prácticas pasadas y presentes. El conocimiento local funciona más a través de un conjunto de prácticas [...]” Escobar (2010, pág. 5); en relación con la naturaleza o eco región donde se encuentra la persona.

### **3.3.3 Territorio indígena y lengua**

El territorio desde la visión occidental es considerado como una materia prima y fuente de recursos naturales, administrada a través de la propiedad individual y sujeta a movimientos comerciales. En cambio, desde las cosmovisiones indígenas, la definición de propiedad privada es frecuentemente ajena. Más que considerar la tierra como posesión, los pueblos indígenas la entienden como un espacio a través del cual crean una vida en común, sustentan valores y adquieren autonomía. La dificultad de integrar esta cosmovisión en las estructuras administrativas y legales del Estado ha generado problemas y es un desafío al que aún (en parte) no se ha hallado solución (Groppo & Cenerini, 2012, pág. 9).

Entonces, el concepto del territorio desde la visión indígena es el producto de un proceso de construcción social, por lo cual no es tan sólo un espacio geográfico administrativo, sino que puede consistir en varios espacios que comparten iniciativas y poseen características afines, de

---

<sup>6</sup> El subrayado es nuestro

carácter cultural, lingüístico o de marginación (Groppo & Cenerini, 2012, pág. 9). Los mismos autores amplían, el concepto de territorio desde la visión amplia y definen como:

El territorio es, cada vez más, un concepto abierto en continua evolución, y los actores que aglutina son diferentes. Cuando hablamos de actores territoriales, estamos hablando de los pueblos indígenas, de los campesinos con y sin tierra, de los demás productores rurales, del sector privado, de las instituciones, de la sociedad civil, etc. Todos ellos influyen fuertemente y de manera diferente en las dinámicas territoriales. (Ibid)

Al respecto, Groppo y Cerenini (2012), sostienen que desde la visión integral, la tierra no es solo un medio de producción, sino la Madre que da Vida y a la cual hay que retribuir. Es decir, desde la visión indígena, el territorio no es solamente una área geográfica sino mucho más que eso (Barrientos Aragón, 2011). Al respecto, el autor complementa y dice:

[...] el Territorio no es solamente un área geográfica, sino mucho más que eso: expresa una relación colectiva de un Pueblo con un área donde se incluye el suelo, el subsuelo, el agua, los animales y las plantas. Pero, además, el territorio forma parte de la identidad del Pueblo: somos parte del territorio donde vivieron nuestros antepasados y el territorio es parte nuestra. Implica la memoria histórica, el derecho a decidir sobre los recursos contenidos en él, la existencia de formas organizativas, mecanismos y espacios para tomar las decisiones y la posibilidad de articular distintas expresiones con capacidad de toma de decisiones, es decir, espacios para una forma distinta de entender y ejercer el poder. (Barrientos Aragón, 2011)

García Hierro y Surrallés (2004) especifican que el territorio indígena, lejos de constituir una extensión geométrica enmarcada en hitos físicos que separan y delimitan (que son hechos por los estados modernos y empresas extractivas) no es otra cosa que la consolidación de un tejido muy específico y singular de vínculos sociales entre los diferentes seres que constituyen el entorno. Las personas y sus sociedades que conforman al territorio trabajan colectivamente para lograr sus objetivos comunes, que se vinculan en un espacio determinado. Por lo tanto, el ámbito de la construcción de la cultura indígena y su práctica se realizan en un espacio determinado y en completa relación y reciprocidad (García Hierro & Surrallés, 2004, pág. 12).

En este ámbito cultural indígena existe una relación íntima entre territorio y lengua. Aquí se construye diferentes formas de lenguaje que carga saberes propios del pueblo indígena. Al respecto, Restrepo (2006, pág. 314) sostiene que la reproducción de saberes se da en un territorio de la comunidad, concebido como una entidad multidimensional que resulta de los muchos tipos

de prácticas y relaciones; y también establecen vínculos entre los sistemas vivos /culturales y las relaciones productivas que son altamente complejas. En este contexto, el lenguaje no es ajeno a la realidad, se expone para ayudar a comprender las relaciones existentes y construir soluciones de acuerdo a las necesidades de las personas y de la comunidad. Donde una comunidad se debe entender, como una diversidad que se encuentran en el territorio sin límites.

En tal sentido, el territorio donde se encuentran asentados los pueblos indígenas se hace más digno para la salud, la educación propia y mantenimiento de su identidad y lengua que lo diferencia de otros grupos sociales. El territorio de los pueblos indígenas es concebido como un espacio vivo que tiene sistemas de reproducción biocultural, ecolingüística y ecosocial; que permite mantener la regeneración de la lengua llevando al hombre a valorar como medio de resistencia y vitalidad cultural y lingüística. Al respecto, López (2006) dice:

La reivindicación de territorio y dignidad no constituye un planteamiento aislado, para más bien, y desde la visión indígena, engarzarse con otras demandas como a la salud, a la educación y también a la lengua. (López, 2006, pág. 209)

Bertely (2002-2011) sostiene que el territorio, además, es un recurso simbólico, debido a las permanentes amenazas que sufren los pueblos indígenas de expropiación, usurpación y contaminación ambiental. En tal sentido una reivindicación territorial supone también una reivindicación de la cultura, de la lengua, de la naturaleza y del derecho a la vida.

#### **3.3.4 Alfabetización territorial**

La alfabetización, en sentido estricto, refiere al campo de la literacidad; sin embargo, en los pueblos indígenas y/o en comunidades nativas de América Latina, más allá de la edad, nivel de bilingüismo y condición ágrafa o no de quienes las componen, existen no únicamente estilos socioculturales de aprender distintivos, sino “fines, valores y conocimientos aprendidos en la integridad Sociedad-Naturaleza, implícitos en las actividades sociales, productivas y rituales que realizan los comuneros en la milpa, el bosque y, en general, en sus territorios propios. Debido a este tipo de situaciones sociales, las cuales intervienen en la construcción de

identidades positivas, las lenguas indígenas están vivas o pueden vitalizarse” (Bertely Busquets, 2014, pág. 26).

Por otra parte, “los significados, el uso y control territorial, así como el manejo de herramientas y procesos técnicos implícitos en las actividades que realizan los niños en compañía de los comuneros” (Gasché, 2008 citado por Bertely, 2014), plantean un marco de alfabetización que supera en mucho una enseñanza restringida al dominio de la letra. En pocas palabras, “estas comunidades no son analfabetas, en el sentido amplio del término, porque portan otras alfabetizaciones que pueden vitalizar las lenguas habladas” (ibid.). Al respecto, la autora aclara:

Al igual que el mundo actual mide su avance global en función de la denominada alfabetización informática, que no sólo alude al conocimiento de un sistema de signos sino a todo un sistema cultural, lo que aquí se define como alfabetización territorial hace referencia a los contextos alfabetizadores no letrados en los que participan y aprenden los pueblos indígenas y campesinos. (Bertely Busquets, 2014, pág. 26)

Al respecto, los contextos se caracterizan por la diversidad de actividades que constituyen principales fuentes de conocimiento cultural y dominio del lenguaje territorial. En relación al tema, Bertely (2014) amplía:

Estos contextos se caracterizan por la presencia de actividades, situaciones y problemas que se derivan de la integridad Sociedad-Naturaleza; asimismo, constituyen las principales fuentes del conocimiento cultural, y hacen del dominio del lenguaje territorial ---y no únicamente de las grafías--- un recurso para que la milpa, el bosque o la laguna, entre muchos otros espacios, se conviertan en oportunidades alfabetizadoras que ---en términos ontológicos, sociales, productivos y para el Buen Vivir --- resultan mucho más relevantes que la capacidad de leer o escribir un recado. (Bertely Busquets, 2014, pág. 26)

Entonces, es evidente que en los pueblos indígenas se realiza “otras formas de alfabetizaciones que se explicitan a partir de lecturas alternas del mundo, más cíclicas e integrales que lineales y fragmentadas, como la de los astros, la del calendario lunar, la de las temporadas, la del comportamiento vegetal, animal y de otros indicadores sociales y naturales, así como, en general, una lectura del paisaje mediada por la realización de actividades prácticas” (Bertely Busquets 2014, pág. 27). Al respecto, Jaume Busquets, citado por Bertely Busquets, señala que:

[...] el paisaje es un texto, un libro abierto esperando a que lo leamos. Este texto no es una obra de arte en el sentido de que no tiene emisor detrás, un artista que ha lanzado un mensaje, pero es suficiente con la atribución de significados por nuestra parte para que el entorno se convierta en algo humano, susceptible de interpretación. [...] para analizar ese texto que es el paisaje, primero hay que aprender a leer. Y la lectura visual es el primer paso, imprescindible hacia una interpretación [...]. (Jaume Busquets, 1999: 55)

Por lo tanto, la alfabetización territorial en los pueblos indígenas se realiza en los diferentes espacios y actividades, manteniendo el nombre, significado y valor de los entes vivos que se encuentran en la naturaleza.

### **3.4 ECOLOGÍA Y LENGUA**

#### **3.4.1 Ecolingüística**

El término ecolingüística fue usado por primera vez por Claude Hagège en 1985 “para designar el estudio de la materialización lingüística de las referencias de la naturaleza integradas en la cultura, como son los accidentes geográficos, puntos cardinales, moradas humanas, etc.” (Fill 1993 citado por Resinger 2008). Considerando esta materialización, el anglo austríaco Fill (1993) define a la ecolingüística como: “aquella rama de la lingüística que contempla el aspecto de la interrelación, ya sea entre diferentes lenguas, entre sus hablantes o grupos de hablantes, o entre la lengua y el mundo, y que aboga por la preservación de lo pequeño en beneficio de una diversidad de fenómenos y relaciones” (Fill, 1993, pág 4, citado por Resinger, 2008, pág. 1).

Por otra parte, Fill (1993) consideró el aporte investigativo de Einar Haugen, quien en 1970 propuso la investigación de la lengua con parámetros ecológicos para investigar las interrelaciones entre una o varias lenguas y su entorno lingüístico, cultural, social, político, geográfico, natural, etc., como si se tratara de organismos vivos. Esta nueva disciplina es denominada ecología lingüística. Asimismo, Fill consideró las contribuciones investigativas de lingüistas como Peter Finke y Michael A. K. Halliday a principios de 1980, quienes distinguieron la estructura y el contenido de nuestras lenguas desde un punto de vista ecológico, es decir, en cuanto a su aptitud para transmitir eficazmente una realidad que tenga en cuenta nuestra dependencia de la naturaleza e integración en sus procesos citado por (Resinger, 2008).

Este planteamiento se constituye como una nueva alternativa de la investigación lingüística, donde se tiene en cuenta no solo el contexto social en el cual está inmersa una lengua, sino también del contexto ecológico en el cual las sociedades están inmersas. Por consiguiente, la ecolingüística tratará las interacciones entre los lenguajes y el entorno natural (Fill, 1993).

### **3.4.2 Ecología de los lenguajes**

Ecología de los lenguajes ha sido empleado por Haugen (1972) para referirse “al estudio de las interacciones entre la lengua y su entorno”. El entorno se entiende como psicológico y sociológico. En tal sentido, Haugen considera muy importante a la ecología de los lenguajes para que el tema no se reduzca a la descripción de la situación social y psicológica de la lengua sino al efecto de esta situación en la lengua. En este sentido, la ecología de las lenguas no se limita a la descripción de las lenguas, sino a promover su uso y preservación. Además, Haugen explica que el término de “Ecología de las lenguas” así como el de “Familia lingüística” son metáforas derivadas de los estudios de la existencia de la vida (Haugen, 1972).

Con base en estos aportes, otros investigadores han ido construyendo una visión más integral, biocéntrica y compleja. Por ejemplo, Hornberger (2005) ha tomado los escritos de Haugen (1972) y también de otros investigadores más recientes sobre la ecología del lenguaje (Mühlhäusler 1996, Phillipson & Skutnabb-Kangas 1996, Kaplan & Baldauf 1997, Ricento 2000, y otros) para categorizar tres diferentes puntos de visiones de la lengua, como se puede ver en la cita:

1. Que las lenguas, al igual que las especies biológicas, crecen, cambian, viven y mueren en relación con otras lenguas (lo que podemos llamar el tema de la evolución del lenguaje);
2. Que las lenguas, al igual que las especies biológicas, interactúan con los múltiples factores de su entorno, factores sociopolíticos, económicos, culturales, educativos, históricos, demográficos, y otros (lo que podemos identificar como el tema del entorno del lenguaje);
3. Que algunas lenguas, al igual que algunas especies y entornos, pueden llegar a estar en peligro de extinción, y la ecología no es tan sólo cuestión de estudiar y describir esos procesos, sino también de actuar para contrarrestarlos (lo que podemos denominar el tema de la extinción del lenguaje. (Hornberger, 2005, págs. 57-58)

La lengua está sujeta a cambios positivos o negativos cuando su entorno ecológico o habitat natural sea protegido o agredido. En esta dimensión, y considerando otras

aproximaciones conceptuales, López (2006, págs. 50-51) sostiene que “la ecología de las lenguas busca promover un movimiento social consciente para fortalecer la conciencia humana, evitando la pérdida de las lenguas habladas en el contexto natural”; en ella, la ecología juega un rol fundamental y necesario para la reproducción lingüística, por tanto, la lenguas de los grupos etnolingüísticos merecen ser tratadas con cuidado y respeto. Aquí es importante recordar que una “ecología saludable consiste en una amplia diversidad de formas lingüísticas que establece condición esencial para la existencia de ecosistemas lingüísticos y culturales” (López, 2006, pág. 48). Asimismo contribuye para evitar la pérdida de los bioconocimiento ecológicos codificados en las variedades lingüísticas locales

Una ecología lingüística es tan urgente como la biológica. La diversidad lingüística es un bien básico del ser humano. Cada lengua expresa una visión del mundo y qué significa ser humano, y cada lengua perdida implica la pérdida de una de estas visiones. Los argumentos son exactamente los mismos que aquellos utilizados en el ámbito de la conservación de plantas y animales, salvo que aquí hablamos de diversidad intelectual (Cristal, 2008).

En suma, la ecología de las lenguas, como se mencionó no pretende solamente dar cuenta de los procesos de muerte y extinción, sino “para develar las potencialidades aún existentes en los individuos y en las comunidades que pueden contribuir a la recuperación y revitalización de los idiomas memorizados de América” (López, 2006, pág. 42).

### **3.4.3 Revitalización lingüística**

En el mundo en que nos encontramos, hay una creencia popular bastante extendida donde se piensa que cualquier reducción en el número de las lenguas sería un beneficio para la humanidad, y no una tragedia. Al respecto, hay diversas corrientes de pensamiento que fomentan esta creencia. Una de ellas fue la tradición antigua, expresada en varias mitologías, pero especialmente en la conocida histórica bíblica de la Torre de Babel, según la cual la proliferación de lenguas en el mundo fue un castigo impuesto a la humanidad, y su abolición restauraría algo de la perfección original. De acuerdo con este punto de vista, habría solo una

lengua que garantizaría la comprensión mutua, el conocimiento y la paz, por tanto, debería acogerse con buenos ojos cualquier circunstancia que redujera el número de lenguas en el mundo, porque permitiría acercarnos más a ese objetivo (Cristal, 2001, pág. 41).

Sin embargo, existen dos obstáculos insalvables en esta concepción. Primero es la ingenuidad de la idea de que compartir una única lengua es una garantía de comprensión mutua y paz, de un mundo donde reinen las nuevas alianzas y la solidaridad global. La segunda dificultad, desde luego, se relaciona con esta cuestión de la elección. Aquellos que claman a favor de una única cultura y lengua mundial suelen proceder de naciones monolingües y tienden a dar por hecho cuando llegue el día será por su puesto su propia lengua la que hablará todo el mundo. Esta opinión nos evidencia una clara relación de dominio y erosión y muerte lingüística de otras lenguas originarias del planeta.

Algunos autores señalan que las lenguas de los pueblos indígenas son sistemas complejos con creaciones colectivas con espíritu indígena que promueven muchos componentes vivos del universo biológico de la naturaleza y del territorio que preserva la biodiversidad, lo cual en la actualidad se encuentra en una nueva extensión masiva (Trillo Amaya, 2003, pág. 36).

Al respecto, la autora afirma:

Las lenguas, al igual que las civilizaciones, son mortales, y la corriente de la historia es enorme para todas ellas. Sin embargo, con la perspectiva de seres finitos, la muerte de las lenguas tiene algo de insólito y apasionante si reparamos en ello: “las lenguas son capaces de resucitar”. (Trillo Amaya, 2003, pág. 1)

En este entender, las lenguas indígenas son vivas igual que el ser humano, asimismo son frágiles y fáciles para ser dominadas o suprimidas por una lengua dominante, sin embargo en algunos pueblos son vitales por su ecología.

Un estudio realizado sobre la vitalidad y peligro de desaparición de las lenguas por la Unesco (2003) revela que de 900 ecorregiones, 238 son de máxima importancia de la viabilidad ecológica de nuestra planeta. En esas ecorregiones habitan un gran número de grupos etnolingüísticos. Son pueblos que han acumulado un rico saber ecológico en el curso de su larga historia de ocupación de su medio ambiente. En tal sentido, los factores que influyen para la

vitalidad lingüística son la conservación biológica y que acompañan la conservación lingüística que hace vital la lengua. Al respecto la UNESCO (2013) considera:

Es necesario que a la conservación biológica acompañe la conservación lingüística. Los investigadores estudian... los vínculos que enlazan la diversidad biológica con la diversidad lingüística y cultural del mundo, así como las causas y las consecuencias de la pérdida de diversidad a todos los niveles. Esta conexión es importante en sí misma, porque indica que la diversidad de la vida se compone de diversidad en la naturaleza, en la cultura y en la lengua. (UNESCO, 2013, pág. 5)

Esta consideración apela al pensamiento lingüístico homogenizante y pone en evidencia la entramada relación y dependencia que existe entre la lengua y la diversidad ecológica como base de la vitalidad de la biocultura.

La revitalización lingüística es la recuperación y reposición de la lengua que se habla o que se dejó de usar. Entonces implica revitalización de las prácticas de la comunidad cultural: reactivación o reinversión de prácticas sociales y de representación cada vez menos utilizadas o que han caído en desuso. La apropiación y apoyo de una comunidad local, con el consentimiento de la misma, a favor de la reactivación de prácticas sociales y de representación cada vez menos utilizadas o que han caído en desuso (UNESCO, 2012, pág. 87).

Gómez Rendón y Jarrín Paredes (2015) sostiene que la diversidad lingüística y cultural es parte esencial del patrimonio de la humanidad en la medida en que cada lengua representa la sabiduría cultural única de un pueblo. Estos autores dicen:

La diversidad es la característica más sorprendente de la vida en la Tierra y es preciso entenderla tanto en términos biológicos y ecológicos como en términos lingüísticos y culturales. En tal sentido, resulta necesario dejar de lado posturas reduccionistas que tratan de estudiar la lengua, la cultura y el ambiente –en que estas se desarrollan– por separado, olvidando que la sola idea de diversidad implica una conexión natural entre todos los elementos. (Gómez Rendón & Jarrín Paredes, 2015, pág. 35)

Según los autores, para realizar cualquier revitalización lingüística con cualquier modelo lingüístico debe incorporarse todo el conjunto de lenguajes –orales, visuales, quinésicos, gestuales– en que se desarrollan las prácticas según las configuraciones multimodales propias de cada sociedad con su cultura.

Gómez Rendón y Jarrín Paredes (2015, págs. 39-40) argumentan que en el contexto mundial, la revitalización lingüística moderna tiene sus raíces escriturales occidentales, donde la escritura es la más importante vía para volver funcional la lengua que se quiere revitalizar. Esta visión unitaria y globalizadora hasta la fecha antes de revitalizar y recuperar las formas lingüísticas propias de cada lengua ha traído consecuencias irreparables.

Por otra parte, la UNESCO, con el afán de recuperar el patrimonio cultural material e inmaterial considera cinco ámbitos: 1) tradiciones y expresiones orales, incluido el idioma como vehículo del patrimonio cultural inmaterial; 2) artes del espectáculo; 3) usos sociales, rituales y actos festivos; 4) conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo; y 5) técnicas artesanales tradicionales (UNESCO, 2003).

En tal sentido, en los cinco ámbitos que considera la UNESCO (2003) no se muestra la lengua como parte de la naturaleza, además se considera a la lengua como exclusivo de uso social de las personas (la lengua como “objeto”) se evaden de las distintas formas complejas, holísticas del lenguaje de la lengua, asimismo refleja débil conciencia sobre la naturaleza de la lengua (Gómez Rendón & Jarrín Paredes, 2015, pág. 35).

La revitalización es construida en su contexto y puesta en práctica en el mismo lugar. En tal sentido, el interés de revitalizar debe partir de uno mismo superando ideologías colonialistas dominantes aterrizando al hombre en ámbito más humano y digno. Además, Gómez Rendón y Jarrín Paredes (2015) plantean que, para revitalizar la lengua, deberán superarse tres aspectos: 1) Superar una visión codificadora de la lengua que la ve como un objeto aislado de sus usuarios; 2) Abandonar la escritura como la única solución para la pérdida de las lenguas originarias; y 3) Volver la mirada a la oralidad en los contextos reales de socialización del individuo (Gómez Rendón & Jarrín Paredes, 2015, pág. 40). Pero, además, para la revitalización lingüística, es importante conocer la referencia de distintos aspectos vinculados con los patrones de vida de las sociedades y su contexto. Al respecto, López afirma:

Conocer la referencia de distintos aspectos vinculados con los patrones de vida de las sociedades de consumo [...] en el cual sobreviven números importantes de sociedades étnicamente diferenciados. Es muy necesario hacer análisis de cada lengua en el entorno en el cual se

desarrolla, en interacción con los demás elementos que componen dicho entorno. La decisión que se tome en materia de política y planificación lingüística resultarán cada vez más pertinentes y acertadas, en la medida que recojan también los puntos de vista de los propios concernidos. En cuanto a la evolución de las lenguas, consideremos que “las lenguas, en tanto organismos vivos” (Halliday 1978), “nacem, crecen, se desarrollan y mueren”. (Haugen 1972 cit. López, 2006, págs. 40-42)

Entonces, hablar de la revitalización lingüística es una cuestión que encierra de manera fundamental una carga política que tiene que ver con la reafirmación de la identidad de un pueblo y con el reclamo y acceso a ciertos derechos, el territorio, por ejemplo. Por tal motivo, la revitalización de una lengua es un proyecto social más amplio que requiere conciencia popular principalmente de los interesados (hablantes que dejaron de hablar), de las organizaciones e instituciones académicas que sean protagonistas con los movimientos sociales para evitar la extinción de lenguas (Cristal, 2008).

La revitalización de la lengua en los pueblos indígenas no es exclusivamente restablecer la lengua sino es un trabajo complejo que involucra el otorgamiento de derechos de vida, saberes y conocimientos propios reclamados milenariamente, por eso, “los esfuerzos por revitalizar las lenguas indígenas no pueden estar divorciados de las luchas por la autonomía, la democracia y el reconocimiento de los derechos colectivos” (Ibid). Entonces la revitalización lingüística involucra las múltiples formas de lenguaje como parte de su vida que lleva la persona o la comunidad, la misma que debe ser tomada en cuenta como “los principios biocéntricos” (Lanza & Berman, 2009, pág. 173).

En suma, la revitalización lingüística, como se mencionó, apunta a un grupo etnolingüístico que tienen todos los aspectos lingüísticos, culturales, sociales y naturales presentes en la relación lengua-naturaleza y sociedad (Tsunoda, 2005).

## CAPÍTULO 4: RESULTADOS DE HALLAZGOS

En este capítulo, presentamos los hallazgos del estudio. La información está organizada conforme a las preguntas que guiaron la investigación y consta de cuatro partes. En la primera parte, con el fin de contextualizar los datos, se hace una descripción de la comunidad awajún Atahualpa. En la segunda parte, se describe el ciclo de regeneración del bosque en cuyo acontecer se armonizan otros ciclos como: el ciclo del clima, el ciclo de los árboles, el ciclo de regeneración de los animales del bosque, el ciclo agrícola, y por último, el ciclo vital de las personas. En la tercera parte, hacemos un inventario de los bioconocimientos sobre regeneración y cuidado de la naturaleza que almacena y vehiculiza la lengua awajún.

### 4.1 LA COMUNIDAD DE ATAHUALPA

#### 4.1.1 Características generales

El presente estudio se llevó a cabo en la comunidad de Atahualpa, al nor oeste del Perú, en el límite entre el departamento de Amazonas y San Martín. Concretamente, la comunidad se encuentra situada a la margen izquierda del río Yanapaga que junto con el río Yurapaga conforman el río Apaga y Marañón. Pertenece al ámbito del Departamento de Loreto, provincia Datém del Marañón, Distrito de Manseriche y Zona de río Apaga.

El clima de la comunidad de Atahualpa es variado según la altura del territorio que lo conforma, fluctuando sus máximas variaciones en las épocas de invierno y verano. Las temperaturas son de menor a mayor, es decir en las zonas altas donde se encuentran los grandes bosques y cerros que es el *kuntinu nugke*/territorio de los animales y árboles, la temperatura fría, en la zonas de *kuntinu kauntai*, *kanaku kuntin egaka yutai*/ lugar de encuentro con los animales que está próximo a lo anterior la temperatura aumenta de calor y finalmente en la zona de *aja takatai*/territorio para cultivar y criar, donde se encuentra la comunidad y su ámbito de cultivo y crianza, hace más calor, entre 22 C° a 32 C°.

La población total de la comunidad de Atahualpa, entre niños, jóvenes, adultos y ancianos, bordea los mil habitantes. Toda la población está registrada en el Padrón comunal de Atahualpa, la mayoría son jóvenes que tienen constituidas sus familias en la misma comunidad.

**a) Organización social**

En la comunidad de Atahualpa existe una organización propia denominada Federación Nativa de Río Apaga (FENARA) que, a su vez, reúne a 8 comunidades: Setenta, Nazaret, Soledad, Túpac Amaru II, Huáscar, Santa Rosa, Pijuayal, Atahualpa. Estas comunidades están unidas básicamente por la defensa del territorio y con ése propósito tiene acuerdos con otras comunidades vecinas de: Sacha Papa, Belén, Napuruka, Pijuayal y Palestina, que son de la organización Nativa de Sector Yurapaga (ONAPA) de río Yurapaga.

Por otra parte, la organización interna de Atahualpa gira en torno a las asambleas y sus respectivas autoridades. Como parte de la democracia comunitaria, existen dos formas para elegir y ser elegido como autoridad y para debatir asuntos comunales: a) La asamblea Comunal, que congrega a todas las personas de la comunidad y que es convocado por el “waisam” o “jefe” de la comunidad de Atahualpa. En este espacio se discuten y se toman acuerdos sobre los asuntos más relevante de la comunidad pues “es un derecho y la obligación de todos los miembros de la comunidad para participar en la definición de su destino y su organización política” Rendón (1992) citado por Ramos (2014, pág. 86). b) Asuntos comunales, en dicha asamblea generalmente se debaten asuntos territoriales, de educación, salud y otros temas emergentes por resolver de la vida comunal. La asamblea comunal es dirigida por la mesa directiva que se elige en la misma asamblea.

En la comunidad de Atahualpa existe cuatro formas de autoridad: comunal, organización social, justicia intercultural y club de Madre. Las autoridades son elegidas en la asamblea por un periodo de dos años, sin beneficio económico. Los cargos son distribuidos en forma jerarquizada. Por ejemplo, en la comunidad los cargos son: *waisam* de la comunidad, vice *waisam*, secretario y vocal; en la organización de Federación Nativa de Río Apaga, los cargos se distribuyen en: presidente, vicepresidente, secretario, vocal y asuntos de cultura; en la justicia

intercultural están: juez de paz, primer accesitario, segundo accesitario y Gobernación; y finalmente, el Club de madre está conformado por: presidente, secretario, tesorero y vocal.

Asimismo, en la comunidad de Atahualpa existen las siguientes instituciones: Teniente Gobernador, Juez de Paz, Iglesias (evangélica y católica), instituciones de educación y salud.

## **b) Cultura**

Los habitantes de la comunidad de Atahualpa mantienen su cultura, mayormente son prácticas antiguas que se han ido manteniendo hasta la actualidad. Estas son: la organización, el matrimonio, formas de trabajo, el tejido, pero sobre todo la cosmovisión biocéntrica o relación con la naturaleza basada en el respeto y cuidado. Así se lo evidencia en el testimonio del docente awajún Ignacio “en el cultivo de plantas, crianza de animales los *múnn*<sup>7</sup> hacen hablando, hablando, es una forma propia y distinta de otras culturas, asimismo los *múun* se teje la canasta, la escoba; se construye la canoa, el remo, el mango de hacha, para que no falta nada en la casa” (D-IT, 16-12-2014). En el testimonio se refleja la recreación de conocimientos culturales sobre la construcción y práctica de saberes culturales en su propio contexto. En la cita la frase: “hablando hablando” se refiere al *aneg*, que es un acto de diálogo con las deidades. Al respecto, Bártenes (2006) detalla:

Los aneg, conocidos como cantos y poesías de amor para diferentes acontecimientos en la lengua awajún cobran vital importancia porque a través de estos cantos imploran a las deidades para que haya una buena producción en la agricultura, una buena crianza en los animales, una buena caza. Asimismo, estos son súplicas para evitar o provocar los grandes enfrentamientos tanto en el ámbito familiar como comunal. (Bártenes Cejeico, 2006, pág. 61)

Por otra parte, las fiestas más importantes son el aniversario de Atahualpa, celebrado el 15 de abril; el día de la madre, San Juan que se celebra el 23 de junio con los exquisitos juanes<sup>8</sup>; asimismo se celebra el día del maestro 06 de julio, 28 de julio que es aniversario del país, 23 de septiembre día de la juventud, clausura escolar, Navidad y Año Nuevo.

---

<sup>7</sup> Sabio o conocedor de la cultura (Bártenes Cejeico, 2006, pág. 72)

<sup>8</sup> *Juane*, preparado a base de arroz, carne de pollo, huevo, quizador (planta natural de color amarillo) y envuelto y cocido con hoja de bijao.

Cabe mencionar que la comunidad de Atahualpa tiene alimentos milenarios dotados por la naturaleza. Por ejemplo, la carne de animales del bosque y las frutas son alimentos que se consiguen directamente del bosque; estos alimentos mayormente son buscados para sustentar a la familia. Para solventar las necesidades económicas, los moradores cultivan la chacra sembrando maíz, arroz y maní, los mismos que son comercializados en menor cantidad en la ciudad de San Lorenzo y Saramiriza de la Provincia Datém del Marañón.

### **c) Territorio comunal y vías de acceso**

La comunidad de Atahualpa tiene su propio territorio que está reconocido legalmente mediante la resolución del Ministerio de Agricultura del Perú, que otorgó el título de propiedad territorial. Al respecto, Bártenes (2006) cita:

La comunidad de Atahualpa fue creada el 15 de abril de 1963. A los doce años de su creación, el dos de diciembre de 1975, la comunidad awajún de Atahualpa y sus anexos obtienen el Título de propiedad Territorial, otorgado por el Ministerio de Agricultura mediante la Resolución Directoral N° 4656-75-DGRA/AR, comprendiendo un área de cincuenta y siete mil cuatrocientos sesenta hectáreas (57 460 Has). Posteriormente, el 07 de Agosto de 1997 fue otorgado el Título de Ampliación Territorial N° 744 con R.D.N°1021-97-CTAR-DRA, con una extensión de superficial de 35 083 hectáreas. Haciendo un total de 92 543 hectáreas. (Bártenes Cejeico, 2006, pág. 59)

El territorio mencionado es comunal, por tanto dentro la gestión del territorio existen diversas actividades colectivas. Por ejemplo, se mantienen limpios los límites territoriales que colindan con la comunidad de Pachacutec, Feliz Flores, Alfonso Ugarte, Amazonas y Belice (Ver anexo N°1).

Este espacio territorial comunal está distribuido en tres ámbitos que están bajo el cuidado de todos a la cabeza de las autoridades.

1. *Kuntinu nugke, ajaka nugke* (territorio de los animales y árboles)
2. *Kuntinu kauntai, kanaku kuntin egaka yutai* (territorio de encuentro con los animales)
3. *Nugka ajakmatai* (territorio de cultivo y crianza)

Para los pobladores de la comunidad, el territorio es un espacio de reproducción de la vida, comprende la tierra, el agua, las plantas, los árboles, los animales, los cerros, además los

lugares sagrados y las deidades que moran en él. Esta concepción del territorio ha construido una historia, cultura e identidad particular.

Los miembros de la comunidad han reproducido en este espacio su propia cultura. Sin embargo, en las últimas décadas se ha incrementado los proyectos extractivistas en la amazonía peruana, por tanto, se han incrementado también las amenazas para las comunidades, entre ellas Atahualpa. Al respecto, el presidente de la Federación Nativa de Río Apaga, señala: “A partir del año 2008, el territorio viene siendo amenazado por las empresas petroleras y madereras, causando temor y preocupación a los moradores y autoridades de la comunidad” (C-EU, 27-12-2014).

Estas amenazas se visibilizan en las actas de asambleas de la comunidad de Atahualpa donde se evidencia la intervención de las empresas en el territorio sin autorización y consulta previa a la comunidad. Así, en la asamblea del 03 de marzo del 2013, realizada con la participación de las comunidades de Atahualpa, Soledad, Túpac Amaru, Belén y Nueva Cajamarca, se concluye lo siguiente:

El acta de acuerdo anterior solo era para mantener diálogo y buenas relaciones y no para las operaciones de los trabajos de explotación de petróleo. Por el momento, se ve que la empresa Repsol tiene el interés en realizar acuerdos directamente con la comunidad de Huáscar, sin el conocimiento de la comunidad y de la organización FENARA. (Libro de Acta N° 02 de la Comunidad Nativa de Atahualpa, 2012)

Además en los archivos de la Federación Nativa de Río Apaga, se encuentra el documento de informe: Resolución sub Directoral Anual (POA) N° 092-092-2014-GRL-GGR, donde se resuelve:

Artículo 1° Aprobar la delimitación del Bosque Comunal de la Comunidad Nativa “Atahualpa y Anexos Santa Rosa Sachapapa”, en una superficie de 1,151.622 hectáreas, ubicado en el sector de la quebrada Pintuyacu, en el Distrito de Manseriche, Provincia de Datém del Marañón, Departamento de Loreto, comprendido en la zona 18, Datúm WGS 84 y según concordadas UTM del este y norte. (FENARA, 2014)

Artículo 2. Aprobar el componente forestal a mediana escala del Plan General de manejo Forestal (PGF), de CC.NN. de Atahualpa y Anexos Santa Rosa, Sachapapa, teniendo en cuenta la opinión del DGAAA, que posteriormente llegara en relación al componente ambiental, como se indica en la parte considerativa de la presente resolución, y considerando el artículo 1° de la Resolución Ejecutiva Directoral N° 135-2012-GRL-GGR-PRMRFFS-DER, para el

aprovechamiento sostenible de productos forestales en tierras de las comunidades nativas en una superficie de 303,774 hectáreas, ubicado en el distrito de Manseriche, Provincia Datém del Marañón, departamento de Loreto, por un periodo de cinco (05)[...].(Ibid)

El ingreso de estas empresas extractivistas que trabajan con la explotación de petróleo y maderas no sólo afectaría el territorio y toda la biodiversidad que existe, sino también a la vida comunitaria del pueblo Awajún, de su cultura, sus sabidurías y su lengua. El enfoque que tiene el Estado y las empresas sobre la naturaleza es capitalista y desde esta lógica, como menciona Shiva(2008, pág. 31) “la diversidad de la naturaleza es destruida porque se considera maleza y se ha convertido en un recurso, objeto inerte, por ejemplo las maderas preciosas son conceptos argumentativos para intervenir y aprovechar sosteniblemente para la comercialización”. Este acto ontológico no concuerda con la visión awajún. Por ejemplo, para el pueblo Awajún está claro que si los proyectos madereros matan los árboles, están destruyendo la vida en el territorio, porque los árboles no están solos, sino en ellos viven muchos seres vivos y, por ende, las personas. Asimismo, está claro que las políticas extractivistas del Estado son órdenes que no podrán ser compatibles con la cosmovisión awajún, por tanto, van en contra de los derechos de los pueblos indígenas y de los entes vivos que habitan en el territorio.

Por último, cabe mencionar que las principales vías de acceso a la comunidad de Atahualpa son a través de medios fluviales y terrestres. El medio de transporte fluvial consiste en pequeñas embarcaciones como la canoa, el bote peque peque y el deslizador para transportar productos a la ciudad de San Lorenzo o Saramiriza que dura dos a tres días de viaje. La segunda vía son los caminos vecinales que se vinculan con otras comunidades cercanas, estos caminos son construidos dentro del bosque por los mismos moradores para visitarse entre familias, llevar mensajes o trasladar pequeñas cargas que dura de 8 horas a tres días de viaje.

#### **4.1.2 Vitalidad y lealtad lingüística en la Comunidad de Atahualpa**

La población total de la comunidad de Atahualpa sin excepción, menores y mayores de edad hablan la lengua awajún. La lengua es el principal medio para dialogar entre personas y con la naturaleza. En la comunidad de Atahualpa, el bosque se considera como parte de la

familia grande, asimismo los seres vivos que habitan en el bosque en la cosmovisión awajún son personas que se expresan de distintas formas en sus lenguajes, los cuales son codificados y almacenados en la lengua awajún.

Las mujeres adultas, entre madres y abuelas juegan un rol muy importante en la transmisión intergeneracional de la lengua awajún, pero, además, enseñan a los niños y jóvenes la cultura y cosmovisión en los diferentes espacios: la casa, la chacra, en el camino y en el bosque, etc. (Taller de sabios de Atahualpa, 12-11- 2014).

Los varones usan la lengua cuando realizan distintas actividades de cultivo y crianza, construcción de casa, elaboración de materiales, etc., asimismo cuando entran al monte para cazar, pescar, cortar madera, para llamar a los animales y para dialogar con sus hijos, familiares y vecinos.

Los jóvenes de la comunidad de Atahualpa se comunican en lengua awajún sin ninguna dificultad ni restricción. Recrean su lengua en los diferentes espacios y actividades, por ejemplo; en las canchas deportivas, en las fiestas, en las actividades de cultivo y en sus estudios. También usan para hacer los chistes, los chismes, los juegos entre compañeros, al cantar, al narrar, etc.

#### **4.1.3 Uso de la lengua awajún en el contexto escolar**

En la visita realizada en noviembre del 2014 a la Institución Educativa Pública Primaria (IEP) N° 62132, a la Institución Educativa Inicial (IEI) N° 89 y a la Institución Educativa Pública Variante Agropecuaria (IEPVA) “Atahualpa” de la comunidad de Atahualpa, se constató que la mayoría de los niños y jóvenes hablan la lengua awajún. Por ejemplo, cuando los (las) niños(as) de primaria juegan con sus compañeros, llaman a sus profesores, piden permiso, se despiden del profesor hablando en awajún; de la misma manera en el nivel inicial.

En el nivel secundario, se pudo constatar que los 120 jóvenes son netamente de la familia lingüística Awajún, al conversar entre ellos(as) y comunicar sus sentimientos a sus padres, a sus compañeros y a sus docentes awajún lo hacen en awajún; sin embargo, la misma interacción disminuye cuando se trata de los docentes que son monolingües castellanos (Obs. 14-11-14).

Por otro lado, los docentes awajún, tanto de primaria, inicial y secundaria que son hijos de la comunidad de Atahualpa hablan perfectamente la lengua y la usan en las aulas para comunicarse con los estudiantes. Por el contrario, en la secundaria, a pesar que existe lealtad lingüística desde inicial, primaria y secundaria, el uso del castellano se vuelve más generalizado. Sólo en la primaria se enseña el idioma awajún en forma escrita, hasta los grados de 1°, 2° y 3° y los demás grados hasta secundaria no reciben enseñanza de L1<sup>9</sup>. Con todo, se habla en awajún en el ámbito familiar y comunal.

Durante el trabajo de campo se evidenció que la mayoría de los padres de familia de 30 años para adelante son monolingües en lengua awajún; la mayoría de los jóvenes de 20 a 29 años también hablan en awajún, solo una minoría de los comuneros habla algunas palabras en castellano; finalmente, los habitantes de 19 años hacia abajo en su mayoría hablan awajún y solo una minoría en castellano. En tal sentido, el bilingüismo en la comunidad de Atahualpa se encuentra en un nivel bajo para el castellano, ya que se observa un fuerte posicionamiento del monolingüismo awajún. Esto hace a la lengua consistente y vital en la comunidad de Atahualpa.

Asimismo, durante el trabajo de campo se aseguró que las personas minorías que hablan el castellano lo hacen cuando tienen contacto con los hablantes castellanos, principalmente con los docentes hablantes en castellano dentro de la escuela y muy pocas veces en la calle y en la casa.

#### **4.2 IKAM YUJAMU IWAINAMU: EL CICLO DE REGENERACIÓN DEL BOSQUE**

La regeneración es el conjunto de condiciones para la continuidad de la vida. La continuidad de la vida es un acto que compromete a todos los seres que habitan el cosmos, sin exclusión alguna (comunidad humana, naturaleza y deidades). Así, los ciclos regenerativos de la naturaleza moldean los ciclos regenerativos de la comunidad humana (Apffel Marglin, 1995, pág. 246)

---

<sup>9</sup>L1. Lengua originaria –awajún- que se enseña en la escuela.

Por tanto, cuando se menciona el “ciclo de regeneración del bosque” se hace referencia al proceso en que se da continuidad a las formas de vida en el bosque.

#### **4.2.1 *Awajunnum ikam*: el bosque en la cosmovisión awajún**

El *ikam*/ bosque en la cosmovisión de los awajún es concebido como el espacio vital donde acontecen diversos ciclos de regeneración de los seres vivos que lo habitan. La armonización de estos ciclos ocurre en una sintonización fina con el comportamiento de la naturaleza y una crianza mutua, por ello, las personas dicen que para hacer algo, es importante primero escuchar lo que dice la naturaleza, el clima, las señas o bioindicadores.

A esta forma amable de convivir con la naturaleza se le ha denominado “cultura biocéntrica” o cosmocéntrica. La siguiente cita en una entrevista de un docente awajún expresa esta cosmovisión:

Ikama duka anantainsa diamak etsa, dase yumi ainanujain ikamak paan wii anantainsa diaamak achitkauwai, waanki desega nunuu suwawai numin, dutikam numi aina dushakam shig kame nujai takawai. Tuja yumishkam antsan suwawai ajakan, dutikam nuwiñan ajakchakam uwaj nuwi tsakawai yamai. Tuja etsashkam suwawai pegkejan, dutikam etsañanunu susan nuwi ajakchakam takainawai. Nuniau asa ikamchakam shig ijuunas takau wainawai, kame aentsjai betek iwaku aidau asa pujutan sukagtinai. (D-DS-11-01-2015)

Si miramos desde nuestro corazón el sol, el viento y el agua viven unidos con el bosque, por ejemplo; el viento le da comida al árbol y entonces los árboles también colaboran con gusto; el agua es la bebida de la planta, por eso toma el agua para crecer lindo y dar buenos frutos. Por otro lado, el sol da comida y calor a las plantas para que colaboren con fuerza, por eso nosotros vemos que en el *ikam* todos conviven y se crían mutuamente (trabajan muy juntos), igual nosotros con ellos, por eso decimos que el *ikam*/bosque es un ser vivo más que nosotros porque nos dan vida<sup>10</sup>.

Como se puede evidenciar en el testimonio, claramente se habla la vida del *ikam*/ bosque, de la colaboración y de los seres que ahí viven, por eso, para los awajún el *ikam*/ bosque no es algo ajeno a los humanos, está conectado con la vida. En este sentido, el territorio es considerado espacio vital de crianza mutua entre los seres del *ikam*/ bosque, ya que los frutos que ofrece el *ikam*/ bosque hacen posible la regeneración y continuidad de la vida. Al respecto, los sabios de la comunidad señalan:

---

<sup>10</sup> Los testimonios de los participantes son traducciones aproximadas.

Li awajuntik, Ikam taji duka iwaku pujau asantai taji, wainu asa taji, wainkajik chichasi. Ikamnum ajutjamui: Numi muún aidau, numi uchiji aidau; kuntin nanamtin, kunti naventin, kuntin ewentin; Namak yumi, namak yutai; nugka muún pakaji aidai, mujaji aidau. Awajuntin ikamnum egaka yuwaji, takasa aja yuwa pujaji. (Taller de sabios, Atahualpa 2014)

Para nosotros el *ikam/* bosque es vivo, sabemos dónde vive cada ser, vemos dónde está y por eso no hablamos en vano. En nuestro bosque tenemos grandes árboles, árboles pequeños, animales que tienen alas, animales que tienen patas, animales que tiene mano, ríos, peces, grandes tierras que están en los lugares bajos, grandes tierras que están en los cerros. Nosotros los awajún vivimos en el *ikam/* bosque y el *ikam/* bosque nos alimenta, ahí buscamos para comer, cultivamos plantas para comer.

Ikama nuwin jiñaji: tujuji, numi, juu pañan jukitasa, naa shigki, shugku. Jii kapaji tsupiatasa tuki ainawaki etenja diisa juwaji wainkajit numi wainak wajauj taa ta ajaka juki utsuasi. Kaap chamkin najanatin, jega jinkatin, shijikap ekemattin, jii ikapantin; kanu pegkaejatin pegkae. Kutsaña juki kanu pegkaejatin dushakam juwaji. Nuwiña daum wajakuin ajaka ajuaa numpen tsentsajuj jujukiat pegkaejai pachimak kanun pegkaga wajakui; juka ashi jiñaji iina ikamjinia. (C-CC-30-12-2014)

En el *ikam/* bosque sacamos hoja de palmiche, sacamos travesaños, shungo, ripas. Sacamos nuestra leña, pero no cualquier leña, sino buscamos y escogemos una buena leña, por eso sabemos qué leña cortar. Además encontramos *tamshi* (soga) para hacer nuestra canasta, para amarrar la casa, *shijikap*<sup>11</sup> para hacer alcuza de nuestra casa y para atizar la candela; brea para curar la canoa, esto se mezcla con la sangre de lechecapi, con la brea y se hace hervir para que sea fuerte, así curaban a la canoa nuestro *múun*; todo esto sacamos de nuestro *ikam/* bosque.

Según los testimonios recogidos, la convivencia de la comunidad humana con todos los seres vivos que habitan el *ikam/* bosque es de respeto, cuidado y mesura, ya que según las enseñanzas de sus ancestros, “nada se puede tomar del *ikam/* bosque sin el debido permiso y agradecimiento”. Por eso, los awajún han logrado preservar la biodiversidad de su territorio.

...it iina muunji ain yuwau asantai ikamian wekeku weji iju juwaji, tsuntsu juwaji, bashu wainji, japa wainji, pamau wainji, kunkuin waenji. Nuwiña juki itaa yuwaji. Takat takasta takujishkam: aja takastatakujishkam, jega jegamkatatakujishkam ashi atsumamu takataein yutai aina duka ikamnum inkuaji, pataa untsuatjishkam ikam jiinki weji, duwi wekesa ita, duwi yuwaji. Duwi sujimaji nugkaj, kuntin, ajak abukai tusa, numi abukamtaish wisha tuwin maa yuwatja. ikam tutuptin weganmatai shiaktatui kuntin tuwin kuntinush pujustinki, duwa duwi senchi sujimaji nugkat. (Taller de sabios Atahualpa, 2014)

... Nosotros heredamos la costumbre de nuestro *múun* (sabio conocedor del *ikam/* bosque) y seguimos practicando la forma de cómo matar a los animales, pues nuestro *múun* cuando andaban en el bosque sacaban la chonta, juntaban los churos, encontraban al paujil en las tierras altas, al venado y a la sachavaca hallaban en las tierras bajas; a eso mataban y traían para compartir en la casa con su familia; igual hacemos nosotros también, cuando necesitamos comer

---

<sup>11</sup>*Shijikap*, forma de brea que se extrae de un árbol grande, esto sirve como la alcuza de la caza, viaje y para atizar la candela.

carne, vamos a nuestro monte, allí encontramos de todo. Además, cuando realizamos la chacra, cuando invitamos a nuestra familia que vive en otro pueblo y cuando construimos nuestra casa, siempre acudimos al monte para sacar carne, madera solo lo que necesitamos para ese momento. Por eso, mezquinamos nuestra tierra, porque si se acaba los árboles dónde puedo matar animal. Además, la tierra puede quedar sin árboles y los animales pueden sufrir, no pueden tener casa ni comida y entonces pueden ir a otros lugares abandonando su tierra; por eso nosotros cuidamos y mezquinamos que malogren nuestra tierra y nuestro monte.

En la cultura awajún existe una actitud de mesura. Cuidado y respeto al bosque, por eso toma solamente los frutos necesarios del *Ikam/* bosque, está es una forma de cuidar de la depredación o explotación. En esta misma lógica, las nociones de tiempo y espacio están juntas. Esto se evidencia claramente cuando los awajún hablan de épocas o momentos para hacer ciertas cosas en el *ikam/* bosque. Por ejemplo, dicen que la pesca de una variedad de peces dura un tiempo y después vuelve en otro día. La noción del tiempo en cada una de las actividades y cada año se presenta de manera particular se amplía o contrae de acuerdo al comportamiento del bosque. Cada cosa tiene su tiempo y su lugar en el que acontece, donde se recrean los lenguajes del bosque para acompañar la regeneración de la vida. Bajo esta concepción integral (espacio, tiempo, vida), en el siguiente acápite describimos los diferentes espacios vitales que hay en el territorio

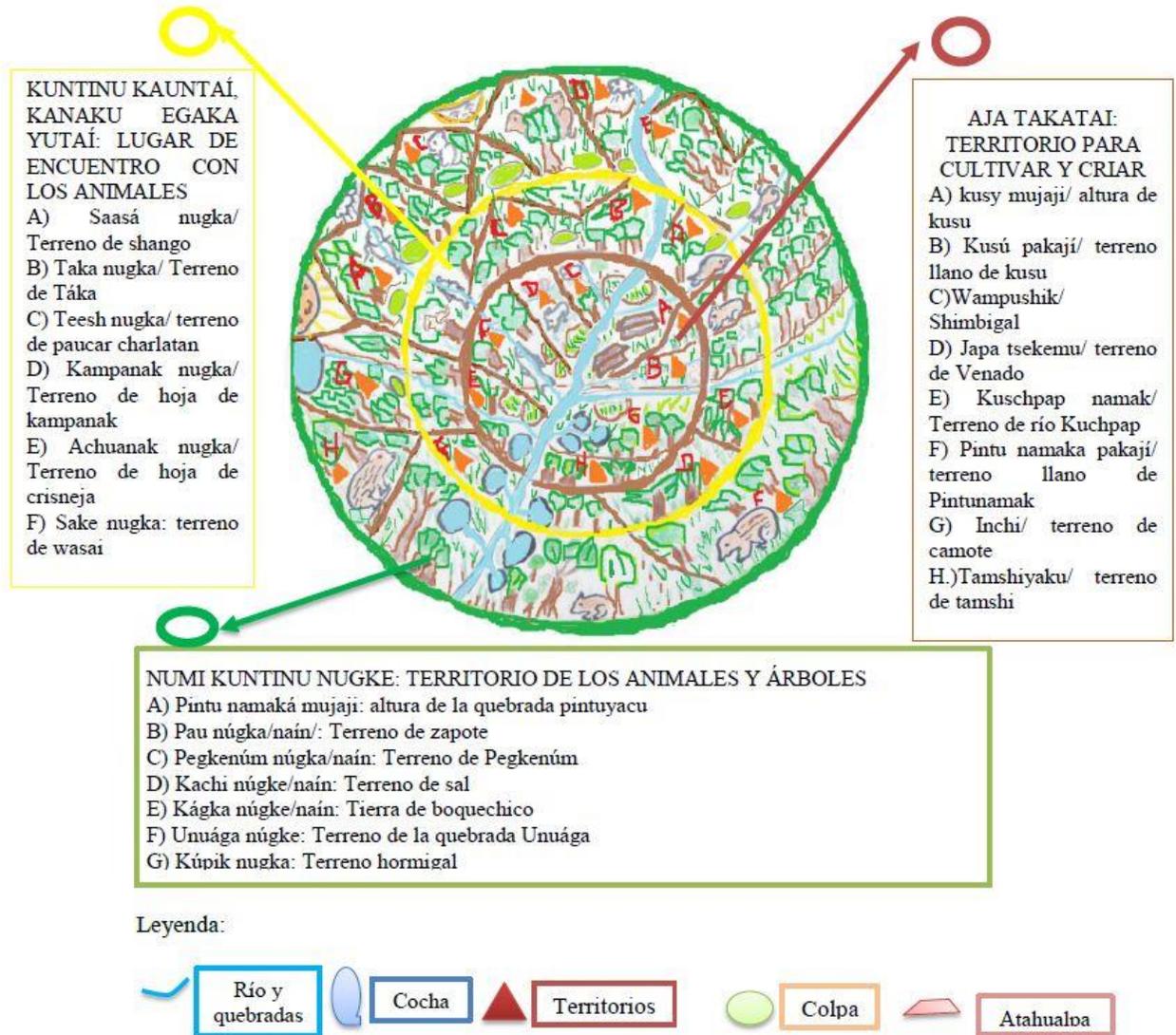
#### **4.2.2 *Nugka aidau*: Espacios vitales que se distinguen dentro el territorio**

En la cultura awajún, el territorio es un espacio vital que abarca no solo el *ikam/* bosque o a las personas que la habitan sino a todo lo que se encuentra en el cosmos, el aire, las montañas, la tierra, los ríos, los árboles, los animales, los astros, las deidades que moran en él, y los seres humanos que son parte del *ikam/* bosque. En la cultura awajún los seres humanos se consideran hijos del *ikam/* bosque y/o el territorio. La regeneración de la vida en el *ikam/* bosque es posible gracias a la crianza recíproca entre todos los seres vivos en el territorio: los árboles dan sus frutos a los animales y a los seres vivos, a su vez, el agua, el sol, el aire y los nutrientes que hay en el suelo alimentan a los árboles.

El territorio de la comunidad de Atahualpa es distribuido comunalmente, no hay propiedad individual. Al contrario, está distribuido de manera que se aporte a la regeneración

de la vida. Por tanto, tienen tres espacios vitales diferenciados: *Aja takatai* (territorio para cultivar y criar), *Numi, kuntu nuške* (territorio de los animales y árboles), y *Kuntu kauntai, kanaku kuntu egaka yutai* (territorio de encuentro de animales y lugar para la caza). En cada uno de espacios, además se distinguen otros lugares específicos para alguna crianza.

**Figura No.1 Espacios vitales del territorio de la comunidad de Atahualpa**



Fuente: Elaboración propia

A continuación describiremos las características de cada espacio y de los habitantes de cada uno de los territorios del bosque.

#### 4.2.2.1 *Aja takatai* (territorio para cultivar y criar)

El *Aja takatai* representa una de las formas de vida de los awajún. Este territorio tiene ocho lugares diferenciados que describimos a continuación. Según los testimonios de los sabios durante el taller (Taller de sabios de Atahualpa, 16-11-2014)

a- 1) *Kusu mujaji*/ altura de kusu, es la altura de la quebrada kusu, queda a una hora de la comunidad de Atahualpa al margen izquierdo, es el lugar donde se cría la hoja de irape y animales como: el sajino, el shuapa, el paucar, el venado, al armadilla, el colibrí, el tatatao etc.

a- 2) *Kusu pakaji*/ terreno llano de kusu, el nombre alude al nombre del río kusu, es tierra baja y queda a una hora de distancia de Atahualpa, al Este; allí se encuentran los animales como la perdiz, la sachavaca, el venado y los peces. El suelo es apto para cultivar el maíz, el arroz y el plátano.

a- 3) *Wampushik*/ shimbigal, es una quebrada del río yanapaga, tiene zona alta y baja; su nombre alude al de una planta llamada simbilla, allí viven: el mono negro, el paucar, el tucán y los peces menudos como el bujurqui y los bagres. En este terreno se cultiva la yuca, el maíz y el plátano.

a- 4) *Japa tsekemu*/ terreno del venado, es una quebrada que tiene territorio amplio, el nombre del terreno y quebrada tiene relación con el nombre del venado, allí viven el venado, el sajino, el churo, el cangrejo y el tucán. Este lugar se encuentra a dos horas de la comunidad de Atahualpa. Es un lugar especial para la caza o para la recolección de las frutas de las plantas silvestres como: el *naam*, *sugkach*, *chími*, *ungurahui*, el *tuntuám*; todas estas frutas son para la alimentación del sajino, el majas, etc. y para las personas.

a- 5) *Kuchpapnamák*/ terreno llano de Kuchpap, es una pequeña quebrada que se encuentra en la zona baja del territorio; abunda la palometa, el paco, la lisa, el sábalo, el kunchi; esta zona queda bajando el río Apaga al margen derecha, a dos horas en canoa desde la comunidad de Atahualpa. El terreno es apto para el cultivo de maíz, de arroz, de maní, de yuca y de plátano.

a- 6) ***Pintu namaka pakaji***/ terreno llano de pintuyacu, es la quinta quebrada del río Apaga que abarca terreno amplio, abunda los peces como el paco, el boquechico, la carachama y otros animales como: la sachavaca, la huangana, el sajino, las majas, el lagarto. Es una zona baja destinado a cultivar el arroz, el maíz, el maní y el plátano.

a- 7) ***Inchi***/ terreno de camote, es un lugar que tiene terreno plano y poco accesible, aquí se encuentran tres cochas (lagunas), una es de puro carachama (son peces de color amarillento con agallas y escamas espinosas) y los otros dos son de puro boquechico, carachama grande (son peces grandes de color negro con aleta y escamas semiespinosas) y yawarachi (son peces de escama fina y gruesa). Además, en este lugar abundan animales como la tortuga, el congonpe y otros como las plantas de crisneja (son plantas con hojas grandes para techar la casa), maderas como el huairuro, la capirona y el cedro. Este lugar queda a una hora y media de la comunidad de Atahualpa.

a- 8) ***Tamshiyacu***/ tamshigal, es un terreno que lleva el nombre de la sogá tamshi (que sirve para tejer la canasta, techar la hoja y amarrar la casa). Dicho terreno tiene una parte baja y otra alta. En la zona alta abunda: el tamshi, la hoja de irape, el ungurahui y en la zona baja: el kampanak, el aguaje y la yarina. En cuanto a los animales abundan la huangana, el sajino y la perdiz. Asimismo, el tamshiyacu es también el nombre de la quebrada, allí se encuentran gran cantidad de: bagres, bujurquis, huasacos por la diversidad de plantas acuáticas que ofrece la quebrada. Este terreno queda bajando el río apaga a la margen izquierda y a dos horas y media de la comunidad.

En el ***Aja takatai*** (territorio para cultivar y criar), se distingue en ocho pequeños territorios de cultivos, ellos(as) tienen sus propias formas de cultivar y criar el ***ikam***/bosque, asimismo, por la mínima distancia que guarda permite conseguir fácilmente la madera, los animales y las frutas para la alimentación de la familia. Por otra parte, las personas se organizan y viven en estos territorios, específicamente en la parte del territorio de ***kusu mujaji***/ altura de kusu y ***kusu pakaji***/, terreno llano de kusu.

#### 4.2.2.2 *Kuntinu kauntai, kanaku kuntin egaka yutai* (Lugar de encuentro con los animales)

En el *Kuntinu kauntai, kanaku kuntin egaka yutai* (Lugar de encuentro con los animales), también se cría animales y plantas pero en mayor cantidad, pues este lugar está destinado exclusivamente para la caza o encuentro con los animales. Este territorio tiene seis lugares diferenciados que describimos a continuación. Según los testimonios de los sabios durante el taller (Taller de sabios de Atahualpa, 22-11-2014).

b- 1) *Saasá nugka/* Terreno de shango, se refiere al terreno o cerro alto que queda a un día de caminata desde Atahualpa; en el lugar abundan los animales como: el chúu (mono parecido a la maquizapa), el sajino, el paujil, la pava, el coto, el mono negro, el venado, el colibrí, el tatatao y los peces: el boquechico y el sábalo. Su clima es fresco porque corre mucho viento todo el rato, eso hace que no haya zancudo; el cerro es un punto de referencia para saber el aumento de caudal del río yanapaga-apaga. Además, en este lugar se crían maderas como el cedro, el aguano que son maderas para elaborar la canoa, asimismo abunda la simbilla (parecido a la guaba) y el tuntuám (árbol de donde se saca la chonta para preparar la comida, sus ripas sirven para el cerco de la casa). Es un lugar destinado para buscar carne del monte y los peces como el bosquechico y el sábalo de la quebrada saasá.

b-2) *Taka nugka/* Lugar de las hojas táka, es una tierra alta que queda a dos días de distancia de Atahualpa, allí se crían plantas como: el *taka* (plantas de pequeña estatura y con hojas grandes que sirve para techar la casa) el chimico, el cedro, la caoba, el aguano y los animales como: el chúu (mono parecido a maquizapa), la maquizapa, el sajino, el paujil, la pava, el coto, el mono negro, el guáncharo (*táyu*), el venado, el colibrí, el tatatao etc. Además, es un lugar intermedio entre el territorio de kagka y saasá; punto adecuado para descansar y guardar alimentos para el retorno Su clima es fresco donde corre mucho viento todo el rato.

b- 3) *Téesh nugka/* Terreno de paucar charlatan, tierra alta a un día y medio de distancia, viven los animales como: el chuu (mono parecido a la maquizapa), el sajino, el paujil, la pava, el coto, el mono negro, el venado el shitari y el boquechico, Asimismo, abunda el cedro, la

caoba, el macambo y las hojas de irape. Su clima es fresco, corre mucho viento todo el tiempo. Este terreno es visitado muy pocas veces al año.

b- 4) ***Kampanak nugka***/ Terreno de las hojas de ***kampanak***, tierra baja queda a un día de distancia, viven los animales: la huangana, el sajino, el venado, el perdiz, el mono negro, el coto, el colibrí y el tatatao, además abundan las plantas silvestres: el aguaje, el wasaji, los árboles maderables: el cedro, la caoba, etc.

b- 5) ***Achuanak nugka***/ Terreno de las hojas de crisneja, es tierra baja que queda a un día de distancia de la comunidad de Atahualpa, existe mayormente la planta de chisneja (plantas de menor estatura de hojas estrelladas que sirve para techar la casa). Aquí también viven la huangana, el sajino, el venado, la perdiz, el mono negro, el coto, el colibrí, el tatatao, grandes víboras venenosas. Además abunda las plantas silvestres: el aguaje, el wasaji, árboles maderables: el cedro, la caoba, y la sogá como el tamshi.

b- 6) ***Wasai nugka***/ Terreno de wasai, tierra baja a dos días de distancia de Atahualpa, queda bajando el río apaga a la margen derecha; allí abunda plantas silvestres: el wasai, el aguaje los árboles maderables: el cedro, la caoba, etc., Además se encuentran los animales como la huangana, el sajino, el venado, el perdiz, el mono negro, el coto, el colibrí y el tatatao. El nombre del terreno tiene relación a la abundancia del árbol wasai, lo cual también valorado por su reconocida dulce y fina chonta que sirve como alimento a las personas.

#### **4.2.2.3 Kuntinu nugke, ajaka nugke (Territorio de los animales y árboles)**

El ***Kuntinu nugke*** (Territorio de los animales y árboles), es un territorio ubicado a mayor distancia de la comunidad de Atahualpa, allí se crían en mayor cantidad y plenitud a los animales, a los árboles, y a las plantas, según los sabios tiene ocho lugares diferenciados que describimos a continuación. Según los testimonios de los sabios durante el taller (Taller de sabios de Atahualpa, 22-11-2014)

c- 1) ***Pintu namaka mujaji***/ Altura de pintuyacu, es terreno semialta queda a dos días de Atahualpa, allí abunda los animales como la huangana, el sajino, el coto, el paujil, la pava y el

mono blanco, también hay muchos árboles: el cedro, la caoba, el wampush, el shijiin. Además, en la quebrada existen peces como el boquechico y shitari.

c- 2) **Pau nugka/nain/** Terreno zapotal, es tierra alta a dos días de caminata, allí abundan los árboles frutales y maderables, entre ellas están el zapote, el daejpau, el nijjiku, el kúgkuj, y otros como los animales se encuentra el chúu (mono parecido a la maquizapa), el maquizapa, el sajino, el paujil, la pava, el coto, el mono negro, el colibrí, el tatatao. Este lugar es visitado en la época de la gordura de los animales principalmente de maquizapa, porque estos animales tienen la habilidad de comer en cantidad las frutas de zapote y luego descansan cuando están gordos.

c- 3) **Pegkenum nugka/nain/** Terreno de **pegkenum**, es tierra alta a dos días de caminata, allí abundan árboles frutales y arboles maderables, entre ellas **pegkenum**, zapote, daejpau, **nijjiku**, **kúgkuk**, etc, además animales como: la maquizapa, mono rojo, paujil, pava, perdiz, **sekush** familia de perdiz, sajino, colibrí, tatatao. Es visitado una vez al año según la época de gordura de animales.

c- 4) **Kachi nugke/mujaji/** Terreno de sal, es tierra alta a dos días de distancia, abunda la sal blanca, marrón, y cristalina que sirve para salar carne, comer y limpiar el estómago. La sal que hay en este lugar es consumida por doce comunidades: Atahualpa, Soledad, Huáscar, Tupan Amaru II, Nazaret, Setenta, Belén, Palestina, Sachapapa, Napuruka, Santa Rosa. En este lugar abundan animales como el chúu familia de maquizapa, maquizapa, sajino, paujil, pava, coto, mono negro, colibrí, tatatao. Este lugar es muy preservado ya que se visita anualmente o después de varios años.

c- 5) **Kagka nugke/nain/** Tierra de boquechico, es tierra alta a tres días de distancia. Abunda los peces: el shitari, el **tujun**, etc, además los animales como: el **chúu** (mono parecido a maquizapa), la maquizapa, el sajino, el paujil, la pava, el coto, el mono negro, los peces, el guáncharo (**táyu**), el colibrí, el tatatao vive por esta tierra. Además, kagka se refiere a la quebrada que pasa por la mina de sal, lo cual hace que el río sea un poco salado, asimismo hay variedad de sales con nombres según el sabor y su color que representa. Por ejemplo, la sabia Zenun nos

dice: *kachi jii wincha*/ ojo de sal de color cristalino, no se toca porque puede enfadarse y llamar a la lluvia y su llanto puede salar a la quebrada y los peces y la gente puede sufrir (Código: S-ZC-15-11-2014). En tal sentido, es un lugar visitado entre varias personas, porque se considera como un ser vivo que tiene madre; “para sacar la sal van acompañado con un *míun* (persona conocedor del lugar) ya que ellos saben cuándo la madre del sal se enfada y cuando no, por eso nadie debe quedarse o adelantarse solo sino caminar juntos porque la madre puede llevar hasta desaparecer o convertirlo en sal” (Ibid).

c- 6) *Unuaga nugka*/ Terreno de la quebrada unuaga, es tierra baja, queda a dos días de distancia de Atahualpa. Allí habitan la huangana, el sajino, el venado, la perdiz, el mono negro, el coto, el colibrí. Además, abundan las plantas silvestres: el aguaje, el wasaji, árboles maderables: el cedro, la caoba, etc. Además en este lugar hay gran cantidad de hojas de *kampanak*/ hojas que sirve para techar la casa.

c- 7) *Kupik nugka*/ Terreno hormigal, es tierra baja y alta que queda a dos días de distancia. Abundan animales: el sajino, la huangana, el coto, la perdiz, el tapir, el venado, los tigres, el colibrí, el tatatao; además abundan plantas silvestres: el aguaje, el wasaji, los arboles maderables: el cedro, la caoba, etc.

c- 8) *Kuchpapunugka*/ Terreno de kucpak, es tierra baja y alta a un día de distancia de la comunidad, viven los animales como: el sajino, la perdiz, el mono negro, el coto, la huangana, el tapir, la armadilla. Además abundan las plantas silvestres: el aguaje, el wasaji, los arboles maderables: el cedro, la caoba, etc.

Lo que ocurre es que en el tiempo de las frutas y cosechas, algunos animales que viven en *Kuntinu nugke* (Territorio de los animales y árboles), como la maquizapa, el coto y la huangana, bajan a comer las frutas, después de la campaña de frutas algunos de ellos retornan o se quedan viviendo en el lugar.

### 4.2.3 *Tsawan ikamnum nagkebau*: El acontecer del clima

Otro elemento regenerador del bosque es el acontecer del clima. Este es clasificado según los sabios awajún en dos épocas: la época lluviosa (invierno) y la época seca (verano). Los indicadores de la ocurrencia de estas dos épocas son el *yágkujamu* (florecimiento) de los árboles y el *tsamamu* (secado) de sus semillas, los lenguajes de los árboles son los indicadores del clima. Cada uno de estos momentos, a su vez, presenta momentos diferenciados.

#### 4.2.3.1 *Yumi nagkamnamu*: Época de las lluvias

En lengua awajún, la palabra *yumi* tiene dos significados: agua y lluvia. Según los testimonios de los sabios durante el taller (Taller de sabios de Atahualpa, 12-11-2014). Cuando se hace referencia al **agua**, generalmente los comuneros usan *yumi awai* (hay agua) para referirse a la cantidad de agua que contiene los ríos, las quebradas, cochas o la vasija de la casa; también para referir que los “entes vivos” tienen agua, por ejemplo; la tierra, los árboles, los peces, el sol, la luna viven del agua. El *yumi* en este sentido tiene una importancia vital, todos en el *ikam*/ bosque necesitan agua para vivir y criar el *ikam*/ bosque. (Ibid)

Por otro lado, cuando se refiere a lluvia, la expresión generalmente es *yumi yutawai* (cae la lluvia). Los sabios dicen que la lluvia es diferente y dicen que puede ser *yumi imajuí* (cerca) o *yumi atushat* (lejos), ambos términos están relacionados con la ubicación de la lluvia en el bosque. Para referirse a esta intensidad existen tres expresiones más frecuentes. (Ibid)

La primera es *yumi mujajin yutawai*/ la lluvia cae en el cerro, se dice así para indicar que la lluvia cae en la altura del cerro *Kagka* (tiene el nombre del pescado boquechico) pasa aumentando la quebrada Yanapaga que une con el río Apaga. Durante el creciente las personas cuidan su canoa y aprovechan cerrar las quebradas para la pesca, asimismo es para andar prevenido del río, porque cuando crece el río *Kagka* viene con fuerza trayendo oleadas y palos (Ibid).

La segunda es *yumi yutawae tsumujin*/ la lluvia llueve abajo. Los sabios usan esta expresión para señalar que solo en la tierra baja está lloviendo, por eso no crece el río, solo termina bañando a los ríos, a los árboles y a los animales (Ibid).

La tercera forma es *yumi ejapen yutawai/* la lluvia llueve en el medio del bosque, es para referirse que la lluvia cae en un solo lugar determinado, una parte del cielo se oscurece generando viento con nubes oscuras hasta que caiga la lluvia. Con esta lluvia relacionan la llegada de las huanganas en el *kuntinu kauntai, kanaku kuntin egaka yutai/* lugar de encuentro con los animales (Ibid).

Por otro lado, los sabios mencionan también que existen formas de nombrar a la lluvia según su intensidad. Ellos dicen *yumi ikiñamjae/* la lluvia *está templado* para referirse que el cielo está escondido y templado, tapado por las nubes oscuras, lo cual no le permite salir al sol, esto pone al monte oscuro, por eso no se puede salir al monte sino quedarse realizando actividades de la casa; ya que es arriesgado internarse en el bosque. Al respecto, en la entrevista el sabio Andrés afirma:

Yumi ikiñantainik etsa megkeu, nayaim suwe wegau, yujankim suwe wegau, dase suwe wegau, ikamchakam suwe wegau, ashi namakchakam suwe wegau, kuntinchackam itataidau, numishkam itataidau. Wainmainchau wegau nuniakuin ikam wekekujik numi wajautin ejamaka dakatia nankemattitusa. Aeniakuin ikama dukuji wegake tutañame, jue jue tutañame jinti inkunti tusa, dutikam pegkeg atattu wegame tsawan, tuja tuke ikiñamak akug takamainchau wegame; nuniakuin takat juga au takajmatia. (S-AT-27-12-2014)

Cuando la lluvia empieza a nublar el cielo, el sol pierde, el cielo se pone oscuro, las nubes se vuelven oscuras, el viento se pone oscuro, el bosque se hace oscuro, el río también se pone oscuro, los animales se callan, los árboles se callan. No se puede ver por eso si andamos en el monte nos ponemos al tronco del árbol grande para cuidarnos; cuando sucede así decimos que la madre del monte se ha equivocado de su camino y por eso llamamos con nuestra mano diciendo: juwe, juwe/ que significa por acá es el camino, por acá es el camino, decimos para que encuentre su camino y luego vuelve como antes el tiempo; pero si sigue nublado el cielo, no trabajamos en el monte nos quedamos para hacer trabajos de la casa.

Estas expresiones sobre la lluvia muestran claramente la estrecha relación entre tiempo y espacio. La ocurrencia de la lluvia se expresa de diferente manera, dependiendo del lugar y el momento en que ocurre. Además, la ocurrencia de la lluvia en cada lugar determina ciertas actividades y conductas de los otros seres vivos. Por ejemplo, en su testimonio el sabio dice que cuando las nubes negras oscurecen el bosque, los animales están callados y quietos.

Respecto a la visión cíclica del tiempo de lluvia, en la entrevista el comunero Emerson en su testimonio afirma que existen tres momentos en el ciclo de la lluvia: “yumi nankamui, achiawae, yumi tepeawae, yumi nankemawae, ukuawae” (C-EU-27-12-2014).

El primer momento es *yumi nankamui, achiawai/* ya inicia la lluvia se refiere a la época larga que comienza el mes de noviembre hasta el mes de enero de cada año. Esta época se caracteriza por su alternada lluvia, cambio de temperatura, del color del cielo y de la posición del sol y de la luna; es decir, que llueve al menos tres veces a la semana o viceversa, el sol también sale alternadamente en la semana cuatro veces, en la mañana o en la tarde produciendo calor o frío. Asimismo, el cielo es poco nublado y brillante. Finalmente el sol y la luna salen hasta cierta hora del día y luego es ocultado por las nubes.

Además, los sabios señalan que los animales de las zonas de tierras bajas preparan su casa y siembran semillas de chambira en las restingas porque saben que va venir la inundación, donde escaseará la comida. Las personas aprovechan para trasladar algunas plantitas de la chacra baja a la chacra de la altura, así evitan la muerte de la planta por el exceso de agua.

El segundo momento es *yumi tepeawai/* constante lluvia. Esta temporada inicia en febrero y culmina en marzo. Se caracteriza por la intensa lluvia e incremento del caudal de los ríos provocando inundación en las zonas bajas del territorio. Además, en esta temporada el cielo se vuelve oscuro o permanece nublado; el viento corre ida y vuelta llevando semillas de los árboles a otros lugares. Además, en esta época casi ya no se ve el sol durante la mañana, apenas se lo puede ver al atardecer por ello el clima se torna frío de noche y de día, obligando a las personas a permanecer cerca al jii/ a la candela para calentar su cuerpo.

Además, en esta época de lluvia, la tierra generalmente se pone húmeda, las frutas maduran en pocos días, se inunda la tierra llevando a los animales en las restingas<sup>12</sup>. Los comuneros salen al bosque eventualmente para visitar la chacra para no tenerla abandonada,

---

<sup>12</sup> Terreno no inundable a pesar que se encuentra en las tierras bajas. Es el refugio de los animales durante la alagación, allí los añujes y otros guardan sus alimentos antes que llegue la inundación. También es un lugar apropiado para que las personas puedan matar animales para su alimentación.

también se dedican a la caza de animales y a la pesca. Por otra parte, realizan actividades en la casa, por ejemplo, hacen remos con madera y tejen canastas con tamshi; todas cosechadas durante la luna llena.

El tercer momento es *yumi nankemawai, ukuawai* / pasa la lluvia, ocurre en el mes de abril y termina en el mismo mes. Se dice *yumi nankemawai, ukuawai* cuando deja de llover, deja de inundar y cuando empieza a disminuir el agua de la alagación<sup>13</sup>. Asimismo, se va incrementando la temperatura del agua, la tierra y el viento; todo esto sucede cuando el *ikam/* bosque (sol, luna, el cielo, bosque, etc) está despejada. Esta etapa, según los sabios, tiene relación con el ciclo de reproducción. Por ejemplo, las personas se encargan de limpiar las chacras afectadas durante la inundación y por otro lado, los animales que por motivo de la alagación fueron a vivir a las restingas retornan a su lugar de origen (tierras bajas).

En suma, la época de lluvia para los awajún no es uniforme sino que presenta características muy diversas; esto, a su vez, varía todo el sistema de vida de los animales, las plantas, personas, y de la temperatura; en esta diversidad, todos los seres vivos modifican su lugar, su alimentación, etc. Por ejemplo, en época de lluvia, los hombres trabajan pocas horas en el monte, mayormente se quedan en la casa confeccionando o tejiendo (remo, canasta), y salen a buscar carne en las restingas.

#### **4.2.3.2 Esat nankamnamu: La época de verano**

La época seca es para los awajún los días de verano. Una época en la que el bosque, en sí todo el ecosistema, vuelve a regenerarse. Al respecto, en la entrevista el sabio Felipe comenta:

[...] esat nankamnawai yutayaeitak pegkejan etsantui, pipichin abaujuinawai entsa, tsawan pegkeg tsawawai duwi takat nankamnawai: shaá ukuatin, máma ukuatin. Nuwintuchkam ikamak pegkeg tsaptin samek wegawai nunui wainji kuntin yujau. Nuwintuchkam esat tsawakuin shig aneasa takaku betek ijuntsa shig mayaiji yujatañai iina ajaji ipanku, ajak wainku ipatnam diitashkam shig aneas tsapai negeamtai yuwatin asa. (S-LT-14-12-2014)

[...]Al empezar el verano, llueve un poco, entre la lluvia sale el sol, crece un poco las quebrada y luego merma rápido, el día amanece lindo con cielo despejado, eso nos da ánimo para empezar

---

<sup>13</sup>Alagación, significa el aumento del agua de los ríos, afectando la vida de los animales, de las plantas y las chacras.

el trabajo, hacemos la chacra para sembrar maíz, yuca y plátano. Además, en el verano el monte se vuelve todo verde, y se ve andar a los animales. Además, en este día de verano trabajamos juntos, nos vamos con mucha alegría, porque vamos a ver nuestra chacra, nuestra planta y también porque dejamos cultivadito la chacra para que crezca bonito nuestras plantas y nos de frutas.

Otro comunero complementa:

[...] Nudui kuñuawai namak, entsak jujuinawai, shaajam wegawai, wajaa katinui. Nañaimpik pegkeg wigka wegawai, ikam dasek shig pegkeg bichachacha wajau, yutamuk atsawai, etsashkam pegkejan puwau jinki nunisan pegkejan kintamui, nantu etsantuj tuke tsawawai, tsawat ikiawai, yaya pegkeg pushujin waein awae sutu ujaajatui tsawantan. Ikamchakam pegkeg saat wee awai, kashi tsawai weketaña egapaku. kuntin pampaenawaei kintamak tsawat paan. Juka chajapa tsawanjiñaei, juju tsawantin chajapa kajmatkanum petsaju nujinji ashii yutañame. Aeintsan jujuu tsawantin segchi aja takanui atat waitsait tusa. Juju nankemakmatait esat wegawai tujash nunuin yutawai esat akuchkam, etsa jiiinui, yumi minawai segchi dasejai tujash abaujatsui imaknikan, pipichi saatmatuk ajapeawai, nunit wegak atattu yumi achiawai noviembre nantutin. (C-CC-30-12-2014)

[...]En estos meses merman las quebradas, las quebraditas se secan, las quebradas se vuelven encimita, pasamos caminando por la quebrada sin la necesidad de tener canoa. El cielo se vuelve bello azul bonito, el viento fresco parpadea en el monte, no hay llovizna ni lluvia, el sol también sale rojo en la mañana y asimismo se pone al atardecer, la luna alumbrá toda la noche solo al amanecer se hace oscuro la noche, las estrellas tapan al cielo, brillando toda la noche y uno de ellos **suutu** nos avisa lo que amanecer el día. El monte es muy lindo, es fácil para caminar día y noche, nos ayuda buscar carne para comer; al amanecer y al atardecer los animales se reúnen, conversan clarito y cerca y eso escuchamos. Estos son los meses de taricaya, en este mes los taricayas ponen huevo en grandes playas, eso sacamos para comer. En este día también nos esforzamos mucho para hacer nuestra chacra y evitar el sufrimiento en el futuro. Después de estos dos meses de sequía, continúa el verano con poca lluvia y sol, el viento es muy fuerte, crece muy poco y así continua hasta que llegue en el mes de noviembre que es el inicio de la lluvia de otro año.

En los testimonios del comunero Celin y del sabio Lazaro se puede identificar tres saberes para las lecturas del día de verano: *esat nankamnawai/* empieza el día de verano, *esat tepeawai/* el día de verano es largo, *esat nankemawai, weawai/* el día de verano se va. Según los testimonios de los sabios durante el taller. (Taller de sabios de Atahualpa, 12-11-2014)

a) *Esat nankamnawai/* empieza el día de verano

Esta etapa es relativamente corta: inicia en el mes de mayo y termina en el mes de junio. En estos meses el cielo es semidespejado, llueve alternadamente, sigue bajando las quebradas, hace calor y viento alternado con un poco de lluvia, algunas personas ya comienzan a trabajar sus chacras para la siembra en los días de verano largo.

**b) *Esat tepeawai*/ el día de verano es largo**

Comienza en el mes de junio y termina en julio. En esta época se incrementa la luz del sol, la luz de la luna y la luz de las estrellas. Esto hace que no llueva los dos meses, disminuyendo así el agua de los ríos, de la tierra y de los árboles. En las quebradas quedan formando grandes pozos para que los peces vivan, salen grandes playas para que los animales y las ranas caminen de noche para tomar agua en los pozos; las personas también caminan en la playa de los ríos principalmente para pescar y matar majas y sachavaca que llevan para comer con la familia o en la minga. Del mismo modo, el viento se vuelve fresco, el color del cielo es más celeste, las nubes son más blancas, asimismo el canto de los animales y la caída de las semillas se escucha muy cerca aunque este lejos. Un testimonio ilustrativo es del docente awajún David:

[...] esatnumak senchi nugka katsuawai nunui máma ukunui yutakui ukumaitsui nugka tsakush wegau asamtai, tsanimpa aepawai tusa. Nuniak namakchakam kuyuja ashi shig kuyuja weawai namakchakam, nunui namak nijanui, kajmatkanum chajap petsawai, nuwintuchkam namak paan yujawai, yumik sawi wegawai nunu umunui. Esat tawa duka ashi ijumui, esat atainik kashishkam nantuk pegkejan etsantui, yaya pushu, tsawantat shikipaush waeinji egamka shikipaku nantaku. Juju Tsawantinik nugka, dase, yumi, etsa, yaya, aeintsan sukantawai etsa yumi pegkejan, pujut pegkejan, tsuwatkesh wegachu pegkeg ii pujutin awai. (D-DS-14-01-2015)

En el día del verano, la tierra se seca, se endurece, ahí es bueno para sembrar la yuca, porque cuando llueve no se puede sembrar la yuca se hace barro, las quebradas siguen mermando dejando poca agua para pescar, salen las playas a la orilla de las quebradas para que las taricayas pongan huevo, se vuelve clarito el agua y limpio para beber, ahí vemos también a los peces andar bien clarito. El día del verano hace que la luna, las estrellas alumbren bien en las noches, estos también orinan en la tierra, vemos en la madrugada unas gotas de agua y tierra mojada cuando nos levantamos a orinar, eso es la orina de la luna y estrellas; en estos días la tierra, el aire, el viento, el agua las chacras, el monte, las playas son bien buenos, limpios y casi no se ven las moscas; esto es lo que nos hace vivir y sentir bien en nuestra vida.

Es este testimonio, el docente señala la falta de agua que afecta a la tierra, a los árboles, animales, y a las personas durante el día del verano. Sin embargo, la falta de agua es asumida por la luna y por las estrellas, ellas dan agua a la tierra y a los árboles durante la noche, esto hace que no sufran mucho las plantas y los animales. Por ejemplo, los sabios dicen “lo que guarda el agua en el monte son las plantas como los aguajes, el ungurahui, la cashapona y en la

chacra, la pituca, la caña, la sachapapa” (Taller de sabios de Atahualpa, 16-11-2014); estas plantas por su textura esponjosa son los reservorios del agua.

Las familias de la comunidad awajún, por otra parte, en esta época de verano trabajan colaborativamente en la producción de alimento. Los adultos varones, las mujeres y los niños trabajan unidos en la siembra de yuca, plátano, etc., y participan la caza de animales y peces. Los insumos para alimentarse y realizar construcciones y/o confecciones, lo sacan del bosque, por ejemplo; para matar el pescado en la comunidad de Atahualpa se usa el barbasco y la huaca molida que se caracteriza por matar al instante a los peces. Otras actividades que se hacen en estos días de verano es la cosecha de maderas para la construcción de la casa y la selección y tumba del árbol cedro, aguano, etc. para la canoa, esta actividad es dirigida por los sabios mayores quienes escogen y recomiendan tumbar el árbol durante la luna llena, allí las mujeres participan preparando la comida y los niños alcanzando el machete y el hacha con la previa orientación de sus padres (C-CC-30-12-2014.).

c) *Esat weawai, nankemawai*/ el día de verano se va

Esta etapa comienza en el mes de septiembre hasta el mes de octubre. Las características del clima son parecidas a la primera etapa cíclica, pero la diferencia está en que en esta etapa todo comienza a aumentar, como por ejemplo; comienza a llover poco a poco cada vez más, el cielo que era despejado empieza a tener nubes oscuras, las nubes se vuelven semiclaros y se ubican en la punta de los cerros de la quebrada *kagka*, aparece constantemente el viento; todo esto hace que las quebradas, las plantas, los animales, la tierra y las personas empiecen a tener agua en su hogar; así poco a poco se va el día del verano hasta encontrarse con el mes de noviembre.

En general, la época de verano permite a los comuneros de la comunidad de Atahualpa hacer sus actividades en tiempo completo juntamente con sus familias, hijos, tíos y vecinos. Para realizar dichas actividades conocen lastres formas de ver y entender el significado del

clima, ya que ayudan criar mejor las plantas, los árboles, el bosque, los animales, las chacras y por ende buscan carne o pescado para su alimentación.

#### **4.2.3.3 *Tsawan minaun ujajatin*: Las señas del clima**

La lectura del clima en la comunidad awajún de Atahualpa se hace a través de la observación del comportamiento del bosque. Principalmente, cuando los árboles empiezan a florecer y cuando las semillas se secan y se caen, en adelante describiremos a los árboles bioindicadores.

##### **a) *Numi tsawantan ujajatin aidau*: los árboles bioindicadores del clima**

El wampush es un árbol que vive en las tierras bajas y semialtas del bosque y es observado por las personas para saber el acontecer clima. Al respecto el sabio Felipe en su testimonio afirma:

Wampushik ikamiañai, pakajiin mujajiin tsapawai; ugtsu shii mujajiinin atsawai, apajus aikauwaitai. Wampushik shig pegkejai tsawanta ujajatin, duwi ashi betek umiintañai takat takastin. (S-FP-13-11-2014)

El árbol wampush es del monte, se encuentra y se reproduce en las tierras bajas, semialtas del monte y no en tierras muy altas, así habrá hecho la madre de la tierra. Además el árbol wampush es bien bueno, porque nos avisa cómo va ser el tiempo para poder hacer nuestro trabajo.

El lenguaje del wampush se expresa el momento en que florece (ñágkujakui) y el momento en que maduran (takiakui) sus frutos. Al respecto el comunero Emerson afirma:

[...] wampush tawa nunak wampush ñágkujakui takiakui wainku iina apashi tibauwana betek taji; duwi yumi esat taji. Makichik añuanuna taku tuwinawai makichik Wampush. Nunu diisa chichatiame takat yumitin esattin takastin. Wampushin pujuti diisa, tsawanji diisa iina apashin takawajakui. Aintsajik yamaishkam dakaapa emaji nuniaku ína uchujishkam jintinji ikam awakaku” (C-EU, 27-12-2014)

[...] viendo lo que florece y cuando brota su algodón blanco en el bosque, conocemos desde nuestros abuelos, con eso sabemos el día de la lluvia, el día del verano. Además, sabemos que wampush es para referirnos todo un año completo. Asimismo nos ayuda organizar nuestro trabajo tanto en la época de verano e invierno, así enseñamos a nuestros hijos cuando andamos en el monte.

El árbol wampush representa dos formas de indicadores. Una es el florecimiento de los árboles y la otra es la semilla de los árboles; las semillas de wampush, de topa y del shiijin

empiezan a secarse. Estos, a su vez, están relacionados con la época del invierno y con la época del verano, al respecto docente awajún Hipólito afirma:

Awajunnum yumi atinuk jutii dekaduka dekanui ajak numi aeinanunu ñankujakui wainku juka yumitin juka utsankattawai taku waintai ainawai tsawan atina duka. Wampush, wawa, shijin Tankana daeikat, kaka ñágkujuinawai”. (D-HC, 14-01-2015)

Cuando los árboles echan sus flores, los awajún sabemos que se inicia la época de lluvia y sabemos cómo va ser el tiempo. Por ejemplo, cuando florece el Wampush, topa, shijin, tankana, daeikat, kaaka.

Otro sabio complementa:

Wampush takiamunum, wawa takiamunum, shijin kagaka takiamunum, esat minawai, esat tepeawai, esat wegawai nagkemawai, duwi atak ñankujuinawai numi, ñujan. (S-CI, 12-11-2014)

El día de verano comienza cuando el árbol wampush, topa y shijin empiezan a reventar sus semillas, ahí viene el día de verano, comienza el día largo de verano y luego se va el verano; nuevamente empiezan a florecer las plantas y los árboles (traducción aproximada).

El docente Hipólito y el sabio Cristobal coinciden al señalar a los árboles topa, el shijin, el tankana, el daeikat, el kaaka como sistemas comunicativos del acontecer del clima (bioindicadores); de los cuales los más importantes son: *wampush*, *wawa/topa* y *shijin*.

#### **b) Nantu/ luna**

Además de los árboles, la luna también comunica el acontecer del clima; ésta es muy importante porque sus rasgos son signos de cambio climático. Un testimonio ilustrativo es de la sabia Zenun:

Nantu kuwij yama taa nunui dekaji yumi atin, yumi achiau, yumi tepeatin, nunu tsawantinik numik juushtaña, duka jinkashtaña dukuji kabau amukai tusa, nuwintuchkam waamak mamuwa; kanu awantinichakam ajashtaña numi chipakai tusa, waamak mamuwa kanu. Aeintsajik nantu takunkui pegkeja ikiaakui dekaji esatan añaa; nunu tsawantin aja takai ajak ajaanui, máma ukuau, tikish numi juwaji, kanun ajainawai. Juju tsawantinik shig tsapainawai pegkejan negawai ajak, numishkam, kanushkam dukap asa mamuwai. (S-ZC, 15-11-2014)

Cuando la luna sale entre nubes y alumbra poco, sabemos el comienzo de la lluvia, ese día no se cosecha la madera y la hoja porque el comen se lo come y no dura la madera, asimismo la canoa elaborado ese día no dura, se pudre rápido. Asimismo, cuando se eleva la luna y sale grande con su iluminación, sabemos el comienzo del verano, ese día hacemos la chacra para sembrar las plantitas, cosechamos la madera, construyen la canoa. En este día crecen las plantas y dan buenos frutos, la madera y la canoa duran más.

En el testimonio de la sabia Zenun, se evidencia que las prácticas productivas de los awajún, además, se guía en el lenguaje de la luna (*nantu kuwij yaama taa nunui*) por tanto el cultivo y la cosecha dependen de los acontecer de los signos que dé la luna.

En síntesis, las señas naturales del clima para los awajún son los árboles y la luna. A través de ellos los awajún pueden interpretar la regeneración del bosque.

#### **4.2.4 Numi tsawanji: los árboles en el ciclo de regeneración del bosque**

Los árboles, además de ser bioindicadores climáticos, tienen una función esencial en la vida de los awajún. Por ello, en esta parte, se describe la concepción del árbol en la cultura awajún, sus épocas de frutas y cosecha durante el invierno y el verano.

##### **4.2.4.1 Numish wajimpaya awajunnumash: el significado de los árboles en la cultura awajún**

En la cosmovisión awajún, los árboles son considerados seres vivos, al igual que los seres humanos crían y tienen momentos de descanso; los awajún saben leer estos comportamientos de los árboles. El docente awajún David al respecto menciona:

Ajaamu ainanunu tsanimpa duke, pituka duke pegkeg dekas paan wantiiname atiniak aa wajaku kashi wetaeinik apaknayak awai nuniakui ajak kanawai tusa wainnawai. Ajak ankutainik ñankujukuchkam chuwiawai nunitain ajak kanawai tusa waina wajaku ainawai nunak. Nuniakui Ikamchakam kanawai tusa nuwi dekaji. Ikam kanutain kuntin tsawai yujaush kajinawai aentsijai betek takatakakua, yujayujakua, yuwiyuwinakua yawejam kajinawai. Tsawautain ashi numi duke ainaduka shintak atineawai nuniak pegkeg tsawan wantinui dui ashi kuntin aina dushakam aents betek ashi takainawai, tuja kashae, japa, pabau, natu, yaya aina duka kajinawai kashi jinkitin asan. Duka dekaske, nunak muuntak ñauunchuk deka wajaku ainawai. (D-DS, 11-01-2015)

Nosotros clarito notamos a las plantas que duermen. Vemos que las hojas de yuca, hojas de pituca en la noche estos se encogen de sus hojas formando así de larguito, ahí decimos que las plantas también están durmiendo, están descansando. Además las flores de los árboles en la tarde se encogen ahí vemos que las plantas están durmiendo. Así sabemos que el monte también está durmiendo. Asimismo, cuando el monte duerme también hace dormir a los animales, al sol y a todos igual que las personas que hacen dormir a sus hijos. Los animales y los árboles igual que las personas después de tanto sembrar y de tanto comer cansados tienen su momento para dormir. Cuando amanece, las hojas de los árboles se extiende, se abren, ahí decimos que el árbol está despertando o se ha despertado, ahí vemos el buen día y los animales, las personas empiezan a hacer sus actividades mientras los majas, el venado, la sachavaca, la luna y las estrellas van durmiendo porque van a salir de noche. Esto es cierto, sabemos desde antes.

Los sabios dicen que los árboles grandes tienen sus madres (*dukuji*) que se comunican con otros seres para alimentar y nutrir a sus pequeños. Además, como seres vivos van reproduciéndose conforme va aconteciendo el tiempo. Señalan también que los árboles, especialmente las plantas silvestres tienen sexo masculino o femenino, esto se confirma en la época de reproducción de frutas y cosechas. Al respecto el comunero Celin afirma:

Ajak tsawanjin negeaduka nuwaei tutañaame, tuja tsawanjin inankeaaki negetsuk wegakuin aishmankui negeatsui tutañaame duka. (C-CC, 30-12-2014)

Las plantas que tienen flores y frutas en su época decimos que es árbol mujer y cuando las plantas solo hechan flores durante su época y no dan frutas por varias veces decimos que el árbol es hombre (Traducción aproximada).

En la lengua awajún el *numi*/ árbol, tiene dos significados. El primero es para nombrar colectivamente a todos los árboles, sean grandes y pequeños, que se encuentran en los bosques bajos y altos. También se dice *numi*/ árbol cuando se quiere hacer referencia al lugar donde se encuentra el árbol, por ejemplo, el *taunim numi* es muy duro que en su interior lleva shungo<sup>14</sup>, éste solo se puede encontrar en las tierras altas, mientras al *kapiu*/ capirona *numi* es largo derecho y se lo puede encontrar en las tierras bajas.

El segundo significado es para mencionar el árbol tumbado, cortado o cosechado (madera) que sirve para múltiples usos, por ejemplo, para la construcción de casas, construcción de canoas, construcción de remos, para el cerco de una huerta, etc. En la cosmovisión awajún el árbol continúa viviendo en cada uno de estos objetos. Por eso muchas veces se pide permiso al árbol, se conversa y se le dice que uno está necesitando un mango para un hacha, entonces el palo aparece justo para la herramienta.

Para referirse a las plantas que dan frutos comestibles para los seres humanos, se usa la palabra *ñujan ikamia*/frutas silvestre o frutas de las plantas silvestres. En consecuencia, estos no son árboles porque, en el saber awajún, árboles son aquellos que tienen frutas que el hombre no puede llevar para su alimentación; es decir, sus frutas son para los animales.

---

<sup>14</sup>Shungo madera dura extraída del corazón del árbol de quinilla o huacapu, es usado por toda la población como postes de la casa. Tiene una duración de 10 a 15 años.

Asimismo, existen algunos árboles silvestres que sirven para curar enfermedades y/o picaduras de víboras. Durante la visita al ikam/bosque con el sabio Andrés, encontramos una planta de cacaohuillo, el agarró la hoja seca y dijo que pronto la planta iba a dar frutos. Enseguida se le consultó si la planta sólo sirve para comer sus frutos. El respondió que no, pero que servía para sanar. El señor Andrés agarró una hoja de bijau y simulando cortar la corteza, empezó a explicar cómo se prepara; manifestando lo siguiente:

Akannum, kunakip aina duka dapinum tsuwamatañai. Akannumi saaepes kesajaa duka weenkuka juki, entsanum yumijai saama umutiaa. Dutika kutukajaa iyaka tsagautia kauptum tsawan asa, ikam pujusa, aents waintsuj, wakemaij tusa. Tikish dapinum tsuwamatain awai: kashe tsanke, iwana duwape.

Las plantas como el cacaohuillo, kunakip sirven para tratar la picadura de las víboras. Se corta la corteza del cacaohuillo, se machaca con palo o piedra y, luego con hoja grande se prepara con agua y eso medio clarito se toma. Luego se vomita varias veces para botar el veneno. Todo el tratamiento dura tres días y se hace en el monte, evitando tener contacto con otras personas que no están tratando, porque si no, puede provocar “wakejmamu”- reacción contra el tratamiento y la persona puede ponerse grave. Asimismo, hay otras medicinas como de los animales: hiel de majas y su piel de iguano, los dos bien disecados llevamos como pulsera y sirven para cualquier emergencia cuando andamos en el monte. (Etnografía, Viernes, 07-11-2014)

La medicina del pueblo Awajún se encuentra en los diferentes espacios del territorio para cualquier tipo de enfermedades, sean plantas, animales y otros, lo cual cada uno tienen su propia manera de preparar y una función determinada para curar.

Resumiendo, numi/árbol en la cosmovisión awajún es un ser vivo que tiene sexo masculino o femenino, también tiene una madre o deidades que viven en él. Los árboles, al igual que los seres humanos, “trabajan” dando sombra, dando frutos, cobijando en sus ramas a los pájaros, etc., por tanto también tienen derecho a descansar durante el día, la noche y durante todo su ciclo regenerativo.

#### **4.2.4.2 Numi tsawanji: épocas de los árboles y ciclo climático**

Para los awajún los árboles tienen dos épocas: *tsawan numi negeamu*/ día de frutos de los árboles durante el invierno, *tsawan numi tsamamu*/ día de madurez de los árboles durante el verano.

#### 4.2.4.3 *Tsawan numi negeamu*: día de frutas de los árboles en invierno

El día de los árboles durante la época de lluvia se subdivide en tres momentos: *ñujan ñagkujut negeamu*/ época de florecimiento y comienzo de frutas, *ñujan tsamaidau juwamu*/época de frutas y cosechas, y *numi negeamu*/ día de frutas de los árboles de invierno. A continuación se describe cada uno de estos momentos.

*a) Ñujan ñagkujut negeamu*/ época de florecimiento y comienzo de frutas.

En esta época, los primeros que echan sus flores y frutas son los árboles, luego siguen las plantas silvestres. Las plantas silvestres, a su vez, se distinguen plantas silvestres que se maduran rápido y plantas silvestres que maduran después: las que tienen corteza y frutas livianas son las primeras en florecer y madurar por el efecto de la constante lluvia; mientras que las plantas silvestres que tienen corteza y frutas gruesas duran hasta la época del verano, juntamente con los árboles, esta época dura seis meses.

*b) Ñujan tsamaidau juwamu*/ época de frutas y cosechas

Es la segunda época de los árboles que comienza después de seis meses. Los árboles silvestres de corteza y frutas livianas como el *chimii*, el *nijiiku*, el *sugkach*, el *shankuina*, etc, maduran sus frutos en la misma época de la lluvia, sus frutos son cosechados en el mismo tiempo. Para encontrar a las frutas que están maduras, las personas lo hacen sintiendo el olor que sale del bosque, allí buscan al árbol hasta encontrarlo o simplemente ven a las semillas caídas, la parten, si es de color rojo, entonces dicen que está bueno para cosechar. Esta sabiduría y conversación con los árboles que dan frutos muestran claramente que las personas no alteran el ciclo de regeneración del bosque, esperan que los frutos estén maduros para tomarlos. Otro detalle muy importante es que conocen bien a los árboles, los olores de árboles y frutas para saber si ya hay frutos maduros. El comunero Celin, al respecto dice:

Yujan ikamia ainaduka tsamakun ashi kunkuinawai, nuniashkujish ajaka neje iyak tepau juki dakaka dikma kapantu wainku ñujan tsamainawai tutañame. Nunu tsawantinik ikamak pegkeg kunkunka chimichimi, paupau, shagkuina shagkuina, sugkash sugkash awaei, duka tikijush wajasaa kunkuwame. (C-CC-30-12-2014)

Cuando se maduran los frutos del monte, todos tienen olor a rico, sino sentimos eso, también partimos una fruta caída en el monte, si esto es rojo, decimos que todas las plantas están

madurando, es como una seña. En estos días el *ikam*/ bosque tiene olor a rico, por ejemplo; cuando sentimos el olor *chimichimii, pauupauu*/ zapote zapote, *shagkuina shankuina, sugkash sugkash*<sup>15</sup>; decimos que estos huelen así porque ya están maduros y se encuentran cerca.

Sobre el mismo tema, el sabio Lazaro menciona:

Yumitin: wampush, wawa, shijin ñakujuk nejenawai; ñujan: chimi, kunchaei, achu. Tikish kuntu yutai: sentush, kaashnum ñágkujuk nejek tsamainawai, majugainawai. Yumitin yujaak; yuwinawai aents, kuntin tsawai kashi, nuwa ejantin ima segchi ñaiñame, uchi waketai nuna yutain uchi mankawai. (S-LT-14-12-2014)

En la época de lluvia, la mayor parte de los árboles como *wampush, wawa, shijin*<sup>16</sup>, y las plantas silvestres como *chimi, kunchai*, aguaje, etc. echan flores y frutas. Estas frutas de las plantas silvestres comen los animales de día y noche, también comemos nosotros las personas, principalmente las mujeres embarazadas porque bebé le pide y así el niño crece gordito y lindo sin engordarse mucho.

Así, el *ikam* tiene varios olores fraganciosos y dulces; estos ayudan para distinguir, ubicar y cosechar a las frutas que se encuentran en cada lugar. Por eso durante la época de lluvia todos los árboles hechan frutas, pero en mayor parte las frutas de las plantas silvestres son alimentos de los animales y de las personas. Asimismo, sus semillas sirven para regenerar las plantas.

Por otra parte, la cosecha en la cultura awajún se realiza con mucho respeto y cuidado de no malograr la planta. Al respecto, el sabio Felipe afirma:

Kuwitaansa numii tsutsukua juwaji, batek numinun wajuka tsegkenai kupika yuwaji. Untsu ii ajaktatku ajatiaame, maushtañame kuntin shiakai tusa, abukantai yuwachait tusa (S-FP-13-11-2014)

Con mucho cuidado usando un palo cosechamos las frutas, para cosechar la fruta de la chambira subimos en otro palo y con gancho lo chancamos para comer, muy pocas veces cortamos las ramas, no matamos para que no se vayan los animales y para no sufrir en el futuro cuando se acaben las plantas.

El testimonio del sabio Felipe hace ver que las plantas merecen ser respetadas y protegidas, su vida es valorada al igual que de las personas. Este accionar evita la pérdida y la muerte de las plantas. Las sabidurías sobre el cuidado y el respeto son fundamentales para

---

<sup>15</sup> Chichimi, paupau, shagkuinashagkuina, sugkashsugkas, son lenguajes de los olores que las personas usan para ubicar a las plantas silvestres de chimi, sugkash, shagkuina.

<sup>16</sup>Wampusk, wawa, shijin son árboles que su fruta no es comestible por las personas sino por los animales.

convivir con el bosque y con cada árbol, cada planta, cada fruta, cada flor, etc., que se nombra con la lengua awajún.

c) *Numi negeamu*: día de frutas de los árboles de invierno.

Esta etapa es sumamente importante no sólo porque los árboles y plantas florecen, dan frutas, tienen olores y que es bueno para comer durante en esta época, sino también es el motivo de traslado y de compartir lazos familiares y amigos en el monte; asimismo los animales también esta fecha se reúnen con sus parejas y construyen sus casa hasta que se pase la temporada de frutas.

#### 4.2.4.4 Numi juwamu tsawanji: Día de cosecha en verano

En la comunidad de Atahualpa, en la época de verano se cosecha madera, existen momentos propicios e indicadores naturales para hacerlo. Los comuneros cortan algunos árboles exclusivamente para emplearlo como madera en la construcción de la casa, para elaborar sus remos, sus canoas, etc. Por ejemplo, para sacar el shungo (corazón del árbol) cortan al árbol llamado quinilla de la tierra alta. También hay otros árboles que sirven de madera. Estos árboles son cortados con hacha y machete por eso se pide permiso para que el árbol no se sienta dañado. Así lo menciona uno de los sabios:

Numik maaj duka atsumaku maaji, jega jegamkatasa juwaji, paunim, kañañais, dupi, shugku. Nuwintuskam juwaji duka tujuji, kampanak, achuana. Kaap, shuwat tuji apijatin, jega jinkantin. Numi maak duka atsumaku majii, jega jegamkatasa juwaji, paunim, kañañais, dupi, shugku. Nuwintuchkam juwajii duka tujuji, kampanak, achuana. Kaap, shuwat tujuji apijatin, jega jinkantin. Esat tsawantin juwaji. Nuwintuchkam nantu tajimkui numik juutia, dutikashmak yama tain akeñainkish juutmak numin, kaapin, dukan mamuk amuwa, dutikam jegat waamak mamuwa. Ainkaei tusa tsawan diisa, nantu diisa numik jutaña, kanuchka betek ajaatia dutikaashmak chipawai, nuwintuchkam waamak mamuawai. (S-AT, 27-12-2014)

Cortamos a los árboles porque necesitamos para hacer nuestra casa, cosechamos: paunim, kañañais, dupi, shugku. Además juntamos hojas de kampanak, achuana, tujuji. tamshi y shuwat para techar la hoja, para amarrar la casa. Esto cosechamos en la época de verano. Tenemos que juntar la madera cuando la luna se eleve, porque si cosechamos antes que se eleve la luna o cuando entra la luna, el *mamuk*<sup>17</sup> se acaba a la madera, a la hoja, a la sogá, por eso la casa no dura, se pudre rápido. Para que no suceda esto antes de cosechar la madera miramos bien el día

---

<sup>17</sup>Mamuk insecto llamado gorgojo que termina y hacer podrir a la madera.

y la luna. Igual pasa cuando queremos tumbar el árbol para hacer la canoa, porque si no se respeta el día y la luna, el árbol cuando cortamos se abre o no dura la canoa se pudre rápido.

El tiempo de verano no es solamente para cortar árboles, comer frutas, cosechar hojas, sino también para cosechar semillas de las plantas silvestres y árboles para criar en la chacra y evitar así la muerte de las especies o la pérdida de la biodiversidad en el territorio awajún. La sabia Zenun nos habla sobre la cosecha de las plantas:

Ajak ikamian juki ajatiame, ajanum, jintaush, wakeen ajamu ainawai: wakam, akamnum, dupi, chimi, shawin, achu, kunkuk, pau, wampa, daeppau. Kuwitansa **diakuk**<sup>18</sup> tsakapikam shig nejegaa; aents awai nejemtikachush. (S-ZC-15-11-2014)

Todas las semillas de las plantas como del aguaje, zapote, macambo, guaba, chimii, etc nosotros hemos traído de distintos lugares del monte para sembrar en nuestra chacrita, en nuestro patio y en nuestro camino. Si hacemos crecer, con mucho cuidado limpiando su entorno, visitando cada rato; la planta cuando esta grande echa buenos frutos. Pero también hay personas que no cuidan a las plantas, solo hacen crecer, pues esta persona no tienen suerte para que su planta hache frutas

Como se evidencia en el testimonio de la sabia, los árboles son cortados para satisfacer las necesidades colectivas de la familia y de la comunidad, pero es importante “saber cosechar” bien. Esto consiste en saber escoger la madera de acuerdo el ciclo del tiempo y el comportamiento de la luna, para no realizar el trabajo en vano.

#### **4.2.5 *Kuntin ikamia aidau*: los animales del bosque**

Otro elemento importante en el ciclo de regeneración del bosque son los animales. Ellos son parte de la riqueza que existe en el bosque. De ahí que la convivencia con ellos se desarrolle bajo un sistema recíproco, cuyas conductas y prácticas sean señas del acontecer climático y de la época de producción.

##### **4.2.5.1 *Kuntinush wajimpaya awajunnumash iina nugkenish*: Convivencia con los animales que viven en el bosque**

En lengua awajún existen cuatro formas para de nominar a los animales: a) ***Kuntin yutai***: animales que se comen, b) ***kuntin yuchatai***: animales que no se comen, c) ***kuntin magkantin***:

---

<sup>18</sup>Diakuk significa cuidar a la planta desyerbando su entorno, ver para que otras personas no lo toque y visitar cada rato para ver si esta bien.

animales que quitan la vida. *d) namak:* animales del río (pescado). Al respecto el docente awajún Hipólito dice:

Kuntin ainaduka shig kuashtai ikamnumak bakishkichui ayawai **yutai, yuchataishkam, ajantutai**. Nuintushkam ayawai kashi tsawai yujaushkam. Aintsan awai kuntin yupichu, yupijam aidaushkam. (D-HC-11-01-2015)

Los animales que conocemos no es uno solo, sino que hay varios animales en nuestro monte. Tenemos animales que comemos, animales que no podemos comer y animales que respetamos por naturaleza. Además conocemos animales que andan de día y de noche. Asimismo, tenemos animales que respetamos que no son fáciles para cazar ni para criar.

a) *Kuntin yutai/* animales que se comen

Estos animales viven en la zona de *Kuntinu nugke/* territorio de los animales y árboles y *Kuntinu kauntai, kanaku kuntin egaka yutai/* lugar de encuentro con los animales y *Aja takatae/* territorio para cultivar y criar del territorio de Atahualpa. Los sabios se refieren a todos los animales que se lleva como alimento de la familia y de la comunidad en general. A su vez, estos animales se diferencian por ciertas características: *nanamtin:* aves que tienen alas, ellas son: el perdiz, el paujil, el paucar, el loro, el tucán, la pava, etc.; *uwentín:* animales que tienen mano, estos son: la maquizapa, el mono negro, el mono blanco, el mono rojo, el mono bolsillo, el achuni, etc.; y *nawentín:* animales que tienen patas, estos son: el sajino, el venado, la sachavaca, la carachupa, el majas, el añuje, etc. Todos estos animales sirven de alimento, pero la diferencia es que algunos de estos animales no se pueden consumir cuando la persona está enferma o cuando tienen niños recién nacidos porque puede provocar vómito y diarrea. También hay animales que se consumen para curar enfermedades. Al respecto, el sabio Andrés afirma:

Ii ikamjin kuntin ayawai jaáku yutai, jaáku yuchataishkam, uchi ayuntaishkam, mejeshtaishkam, ñujushtaishkam ñujuamak tapiawai, ijapaktatui nuniak chuwit waamak wekaechau. Aintsan ayawai tsuwak uwaja yuchataishkam wakemjai tusa. Ashii akanja kuntinu daaji diisa dekaji wainka yuwawain tusa. (S-AT-27-12-2014)

En nuestro monte tenemos animales que comemos; tenemos animales para comer cuando estamos enfermos, animales para no comer cuando estamos enfermos, animales para dar de comer a los niños y otros animales para no oler ni comer como madre y padre para no cutipar<sup>19</sup> a nuestro hijo recién nacido, porque si comemos, nuestro hijo recién nacido tiene diarrea, se

---

<sup>19</sup> Es afectar la salud del niño

enflaquece, se encoge y tiene dificultad para pararse y caminar. Asimismo, hay carne de animales que no comemos después de tomar las plantas que nos curan para evitar enfermarnos otra vez; por eso, conocemos a los animales para no comer en vano.

Como se puede evidenciar en la cita, la alimentación con la carne del monte es muy variada, nutrida siempre con miras a cuidar su salud de acuerdo a las personas. Esta forma de alimentación es sana, porque las aves del monte mayormente consumen hojas verdes, semillas y frutas de los árboles y respiran aire y toman agua limpia; esto hace que vivan sanos sin hacer enfermar a sus crías. Por lo tanto, la carne de los animales del monte también es buena para la vida de las personas.

**b) *Kuntin yuchatai* / animales que no se comen**

Los animales que no se comen viven en la zona de *Numi, kuntu nugke* (Territorio de los animales y árboles), *Kuntinu kauntai, kanaku kuntu egaka yutai* (Lugar de encuentro con los animales), *Aja takatai* (Territorio para cultivar y criar) del territorio de Atahualpa. Son animales que se alimentan de otros animales pequeños y grandes sin fuerza; y se diferencian del resto porque tienen deidades que transmiten mensajes al hombre.

Estos animales se subdividen en dos grupos. El primer grupo, *kuntu ajutpantin*/ animales con deidades, está conformado en dos grupos: el primero es *nanantin yukantin ajutpantin*/ aves feroces con deidades, son el gavián, el gallinazo, el cóndor, el *ukukui*, el *yuwichu* y la lechuza. Estas aves no son aptas para la alimentación porque en la cosmovisión awajún el gavián, el gallinazo y el cóndor tienen deidades y además que se alimentan de carne podrida y se considera como malo<sup>20</sup>; mientras el *ukukui*, la lechuza y el *yuwichu* son considerados como las almas de las personas familiares que murieron que también tiene deidades, estas aves son temidas por las personas. El segundo, *nawentin yukantin ajutpantin*/ animales con deidades que tienen patas son los tigres, el tigrillos, la yanapuma, el zorro, etc. Estos animales viven en los árboles grandes, en las piedras grandes, en las tunas (caída del agua),

---

<sup>20</sup>Malo entendido como faltar respeto a los demás esté vivo o muerto.

solo se atreven enfrentar al hombre para transmitir su fuerza (cuando el hombre lo hace tomando ayahuasca y toé).

c) ***Kuntin mankantín***/ animales que quitan la vida

Viven en la zona del ***Numi, kuntu nuške*** (Territorio de los animales y árboles), ***kuntu kauntai, kanaku kuntu egaka yutai*** (lugar de encuentro con los animales), ***Aja takatai***/ (Territorio para cultivar y criar) del territorio de Atahualpa y ***son***: el jergón, el shushupe, la ***suwinna***, la ***yawañua***, etc., y las boas del río y de la tierra más conocidas como el ***ajapiaan***. Estos animales también tienen deidades; con ellos se dialoga tomando ayahuasca y toé. Estos encuentros tienen el propósito de aprender el mismo lenguaje de los animales, de las plantas, incluso del sol, de la luna, de la lluvia, que se habla durante la toma del toé y ayahuasca, ya que estos lenguajes cargan saberes para orientar a la familia, ser mitayera, ser buena persona, etc.; los que no tienen este espíritu natural son personas que maltratan a las plantas, animales y por ende viven en problemas.

d) **Namak**/pez/río

En la lengua awajún ***namak*** es una palabra que tiene dos significados afines: agua y peces. La primera denota los ríos que existen en la en el territorio de Atahualpa. Según los sabios son los ríos y quebradas que “surcan en el territorio”; estos tienen nombre y son: el río apaga, el río yanapaga, la quebrada kuntsejap, la quebrada kagka, la quebrada pintu namak; todas ellas nacen del cerro de ***kagka***, del ***kuntsejap***, del ***kuwin*** y el ***achu*** que quedan al Norte del territorio de Atahualpa. En la cosmovisión awajún, los ríos son seres vivos y tienen dueño<sup>21</sup>, su madre y sus deidades. Por eso, dicen que los ríos crecen, se alimentan, se ensucian en la época de invierno y se arregla en la época de verano.

El segundo significado de ***namak*** es para referirse a los peces. Los peces viven junto con el agua y están en las tres zonas del territorio de Atahualpa. Los comuneros señalan que en

---

<sup>21</sup>Dueño en la cosmovisión awajún es la deidad o el espíritu que mora en cada uno de los seres vivos: el agua, los peces, las boas, todos los tigres tienen su madre y sus deidades que les protegen ante cualquier invasión o agresión de las personas. Asimismo, la madre o deidades transmite fuerza al hombre para que sea amable con las personas, los animales, con las plantas, etc.

la cosmovisión awajún los seres vivos que viven en los ríos se diferencian de los seres vivos de la tierra, es decir el concepto de “animal” en la cultura awajún no engloba a los peces, más bien se evita decir *kuntin*/ animal, porque ello sólo es para nombrar a los animales<sup>22</sup> que tienen patas, alas y manos, mas no para nombrar a los *namak*/ peces, que tienen otras formas de vivir y reproducirse en el agua. Dicen los sabios que “los peces como el zúngaro, el paco y el sábalo eran soldados de la familia *ujik*/ cangrejo, que eran personas que vivían en constante guerra con la familia *ugkum* (conformado por el paujil, el tucán, el paucar, el trompetero, etc.) que eran seres de la tierra; después de última guerra que tuvieron fueron conjurados por el *etsa*/sol convirtiéndolos a la familia de *ujik*/cangrejo en peces y a la familia *ugkum* en aves, mandándolos en diferentes lugares”. Por eso, el paujil, el trompetero y el tucán fueron enviados a vivir al cerro y *ugkum* a la tierra baja, mientras los peces grandes fueron enviados al río abajo en grande lagos, cochas y los pequeños quedaron en el mismo río o quebrada de la comunidad de Atahualpa.

Por otra parte, según los testimonios, los peces en la cultura awajún se subdividen en dos grupos: El primer grupo es *namak tuke puju*/ peces natos u oriundos del lugar. Viven en las tres zonas de Atahualpa. Estos peces son: el shirui, el bujurqui y el chumakai, y se reproducen en las mismas quebradas, tahuampas durante el invierno, asimismo unos en los arbustos, hojarascas y otros cavando la tierra y sacando palos que se encuentra dentro del agua. El segundo grupo *namak tikish nugkanmaña*/peces mijanos<sup>23</sup> vienen más allá de la zona baja del *Numi*, *kuntinu nugke* (Territorio de los animales y árboles) y luego se quedan a vivir en la zona baja *kuntinnu kauntai*, *kanaku kuntin egaka yutai* (Lugar de encuentro con los animales), y *Aja takatai* (territorio para cultivar y criar) del territorio de Atahualpa. Los sabios dicen que “son aquellos hombres convertidos en peces que se fueron a vivir a otro lugar (Marañón)”, por eso se dicen que son de otros lugares. Los peces surcan son del río Marañón en el verano de julio y agosto

---

<sup>22</sup>Animal, en la cultura awajún distingue a los peces valorando importancia que llevan cada uno de ellos.

<sup>23</sup>Mijano, gran cantidad de peces que surcan en el verano del río Marañón, entre el mes de julio y agosto de cada año.

de cada año, allí están los boquechicos, las palometas, el zúngaros, etc. Al respecto en un taller de los niños de 20 de noviembre del 2014, el niño Logly nos ilustra con su testimonio sobre el namak/ río y dice:

Namak abaujakun yuwawaei nugkan peeja amuwaei. Nuna yuwa ukuset ajapeawaei ajuntainum, nuwi tsapawaei duse pegken kaajmatat asamtaei. (A-LM-20-11-2014)

El agua es una persona que cuando crece come tierra en pedazos mordiendo en cualquier parte, chapea<sup>24</sup> hasta que se vuelve turbio y luego deposita sus desechos en las tierras bajas, formando así islas pequeñas que con el tiempo sirve para sembrar maní.

Por su parte, el sabio de la comunidad Felipe nos habla sobre la convivencia de la comunidad humana con los peces:

Namak taji duka egtsa kampujan tsejen kuwashat ayawai iinia nugken. Namak yumitin abaujawai, nuniak namakan itawai nuintuskam iwawai tikish namaknumian. Aintsan namak kuñuwai, nunitain namakat paan yujawai yumi saawi wetain. Iina namakjinin namakat kuwashak ijumdegan batsatui tuke pujaujai utsaniujai; juka paan yujakú wainku diisa maa yutaña. Nuniau asa senchi kuwitaamji chichamjaji anujnuawainum namak pisajai tusa. (S-FP, 13-11-2014)

En nuestra tierra tenemos ríos y quebradas que durante la lluvia aumenta su caudal, ahí surcan los peces que se encuentran fuera de nuestros ríos. Por eso decimos que nuestros ríos y quebradas están pobladas por los peces que viven siempre y con los peces que vienen de otros lugares, eso lo vemos cuando el río está muy bajo y claro. Pescamos a los peces cuando vemos andar en cantidad, por eso siempre conversamos con nuestra gente para que no hacen veneno donde duermen los peces, así evitamos a que los peces se vayan a otros lugares.

El testimonio refleja la cosmovisión awajún sobre el río y los peces, considerados como seres que tienen ciertos comportamientos en las épocas marcadas por el ciclo climático. Por ejemplo, los peces viajan en busca de alimentos y agua. También los mijanos surcan porque en el territorio de la comunidad de Atahualpa hay una gran variedad de tierras con árboles, agua y aire que favorece la alimentación de los peces. Al respecto, otro comunero nos ofrece su testimonio sobre la vida y preservación de los peces:

Juju iina nugkega duka shig pegkejai, wainawai kuwashak namak, tuke wauch yamajam wachaush wainawai. Nuniau asa kagkat jima nugkegnai majanunmak aitak wegawai petsat, tuja iina nugkenik iijai pujak wawai wanki iina nugkenik ashi yutaei awai pujusaa duweja

---

<sup>24</sup>Chapera, es disolver el barro con el agua. También se dice chapear masato con el agua. Masato bebida típica del pueblo Awajún hecho a base de yuca y agua.

teetmak petsak waketui nuniak turuu turuu wajame. Ñaunchuk iina munji niija ñuñanume yamait aikasi, kuwitanji namak ainaduka. Yamai aents yujaka wegau asamtai chichamjaji namak wainka anutnuwashmi tusa, imaticas amukmash iina uchijiish wajinak yamaikish ajumaish yuwati, waitiamu atinai nunu diisa chichaji. (C-EU, 27-12-2014)

Nuestra tierra es muy buena, por eso llegan cantidad de peces. Ahí vemos que el boquechico tiene dos tierras uno en Marañon otro en nuestra tierra. El boquechico que conocemos más llega en nuestros ríos de nuestra tierra y luego se quedan a vivir con nosotros; porque acá tenemos *ashi*<sup>25</sup>, todo tipo de comida para comer hasta que se engorden. Su retorno es solo para poner crías en los grandes lagos del *majanu*<sup>26</sup>/marañon, ahí van ellos cantando: “*turuu turuuu*”, como una forma de despedida hasta el próximo año, ahí sabemos que los peces están yendo al *majanu*. En la actualidad, estamos cuidando nuestros ríos, no pescamos en abundancia como lo hacían nuestros abuelos; ahora viendo que nuestros niños y nuestra población van aumentando, tenemos conciencia de que no podemos pescar cada rato porque tenemos que guardar y no acabar los boquechicos.

Como se puede apreciar, los comuneros de Atahualpa consideran su territorio apto para criar a los animales, a los peces y a las plantas. Las semillas de estos árboles, las hojas verdes, las playas y las piedras y los distintos ríos que conforman el territorio, hacen que los animales se trasladen de un lugar a otro, garantizando su alimentación y por ende la regeneración de su vida.

En el discurso de la mayoría de los participantes del estudio, se pudo evidenciar que los awajún cuidan y respetan a los animales. Por lo tanto, se sabe que los animales son seres vivos con derecho a la vida y a la reproducción igual que las personas con su territorio libre de su contaminación y destrucción. Al respecto, el comunero Emerson sostiene:

Duka iina apashi nankamas jintijnamauwai nuniau asamtai iishkam duke ainji. Nuu kuntin tankuntaña kuitantaña iina apashi tiuwai, kuntu yutain ainawai: chimi, kunchai, kugkuk, achu nankamas wega duka ajájin emashtaña. (C-EU-27-12-2014)

Todos los saberes para cuidar y criar a los animales nos enseñaron nuestros abuelos, por eso nosotros seguimos el mismo ejemplo enseñando a nuestros hijos. Además nos enseñaron cómo criar a los animales y cómo matar al sajino, a la huangana para que no se acabe. Asimismo, nos enseñaron cómo criar y cuidar a los árboles: el aguaje, el ungurahui, el chimi, el kunchaei que son alimentos de los animales y de nosotros también.

---

<sup>25</sup>**Ashi**/ todo, se refiere la cantidad de árboles, semillas, hojas, y río, tierra y las personas que tiene el territorio awajún. Además incluye buen ambiente del lugar.

<sup>26</sup>**Majanu**, se refiere el agua, las cochas, lagos, playas, arboles, las personas, el territorio etc., que tiene el río marañón y el río Amazonas.

Tal como dice el testimonio, nos enseñaron a criar a los seres vivos que están en nuestro territorio y seguimos enseñando a criar con cariño y respeto. Como en otras culturas nativas, según Rengifo (2005), existe una crianza, es mutua entre seres humanos y naturaleza, por ejemplo, los animales dan alimentos a los seres humanos, pero la crianza mutua es también entre seres del *ikam*/ bosque, por ejemplo, los awajún dicen que tienen en su territorio mucha comida para los peces, por eso migran en determinadas épocas.

En suma, la convivencia con los animales que viven en el bosque significa convivir con otros seres vivos que viven en los montes y en los ríos con todas sus madres y deidades que ayudan a seguir reproduciéndose y regenerando la vida. Por tanto, la crianza mutua basada en el cuidado y el respeto garantiza a la regeneración de la vida en el bosque.

#### **4.2.5.2 *Kuntin tsawantan dakapin aidau*: Animales que avisan el acontecer del clima**

Los awajún generalmente observan las prácticas y conductas de los animales para desarrollar sus propias prácticas de producción porque ellos avisan el acontecer del clima. Los sabios mencionan que hay animales que hablan en invierno, otros en el verano.

##### **a) *Yumitin kuntin*/ animales que “hablan” en la época de invierno y de frutas**

En la época de invierno y de frutas, los animales se manifiestan en dos momentos: *kuntin egapjamu, nujinjamu* /época de fertilidad y *kuntin itakbau*/ momento de silencio.

##### **1) *Kuntin egapjamu, nujinjamu*/ época de fertilidad**

Los sabios señalan que el *kuntin egapjamu, nujinjamu*/ época de fertilidad, comienza cuando los árboles de *wampush* y el *wawa* (árbol topa) empiezan a florecer y dar frutas. Este momento abarca los meses de noviembre a abril de cada año. Los awajún distinguen muy bien estos momentos porque conviven casi toda la vida con los animales del bosque, por ejemplo, conocen cuando el paujil, el perdiz, la pava y otras animales como el majas, la huangana comienzan a entrar en celo. Durante la época de celo de los animales, existe mayor concurrencia de los machos por un espacio de tres días hasta que la hembra está preñada, luego solo queda

un macho como cuidador o acompañante de la madre, viendo esto, las personas dicen que los animales ya van a estar con huevos o con crías.

Este momento del ciclo de regeneración del bosque también se asocia con la fertilidad y embarazo de las mujeres adultas, es decir que las mujeres para su fertilidad y embarazo toman de referencia a la luna nueva (para su menstruación), luna llena para su fertilidad y a los animales (para saber su embarazo). Entonces las personas se preparan para la crianza de los hijos dentro del vientre, qué alimentos y qué frutas dar a la madre para que tenga niño sano; mientras los animales se ubican más cerca donde hay comida. Menciona uno de los sabios: “las majas, una vez que está preñada, hace su nido cerca al árbol que tiene frutas o cerca a la chacra para salir a comer durante la noche”(C-EU-27-12-2014).

## 2) *Kuntin itabau*/ época de silencio

Los comuneros comentan que *kuntin itabau*/ época de silencio comienza después de la época de fertilidad, es decir los animales ya no cantan, ya no aúllan porque están preñadas. Eso dicen los awajún, cuando los animales están preñadas no hacen bulla, andan despacio, comen cada rato, duermen a cada rato y viven cerca al árbol que tiene comida. Se alimentan de las plantas silvestres como el *chimi*, el *sugkash*, y el *segtuch*, allí donde hay estas plantas, algunos animales hacen su casa cerca de algún árbol para esperar el nacimiento de la cría. Un testimonio ilustrativo sobre la época de silencio es del comunero Celin:

Lit dekaji kuintinuk numpajak pampawai, shinawai nuwi aishman yujajame, ejapjut nujinjuk itatainawai ñujankeg kautat, dukap tsawan asa atattu shinuiinawai petsati jegajam esattin. Nunik petsaka itatainawai atattu tikish mijantin ejapjuttatus. (C-CC-30-12-2014)

Nosotros sabemos que cuando los animales están en celo, avisan a través de sus cantos y gritos, ahí sus machos le siguen. Además, cuando ya se encuentran en el estado de gestación, los animales dejan de cantar y todos ellos se alimentan de las frutas. Así, nuevamente ya entrando en la época de verano cantan y aúllan como señal de que van entrar a parir, poner huevo y ovar. Así continua cada año.

Este testimonio muestra la estrecha relación y convivencia que existe entre la comunidad humana y los seres vivos del bosque. Los awajún saben mucho sobre la vida de los animales: dónde viven, cuándo entran en celo, en gestación, cuándo es la época de parición, de qué frutos

se alimentan, cuál es su espacio vital, etc., todo lo que acontece con los animales no les es ajeno ni indiferente. Otra idea que sobresale en los testimonios es que los awajún son respetuosos del ciclo de regeneración de los seres vivos del bosque, no intentan alterar y ni transgredir las reglas naturales como el ciclo de reproducción de los animales, por eso deciden esperar las épocas de caza o la pesca. Para los awajún, los animales comen alimentos, descansan en un ambiente adecuado y de tranquilidad. Cuando las hembras están preñadas, reciben un trato especial de los demás “se considera casi un delito cazar a un animal que está en gestación o privarlo de su alimentación” porque esto no solo le afectará al animal sino a ellos también.

#### **b) *Esatnum kuntin shinamu*: el canto de los animales en la época del verano**

Los sabios señalan que durante la época de verano, los animales ponen sus huevos, sus crías y se engordan; esto se sabe por sus cantos, aullidos o por sus silencios. A consecuencia, los animales tienen los sentidos más finos para sentir, oír y actuar sobre el comportamiento del *ikam*/ bosque para comunicarse entre ellos y por ende a las personas. Todo esto prima en el *kuntin shinamu*. El canto de los animales que son más representativos para los comuneros awajún es el canto de las aves y de los monos.

##### **1) *Chinki, nanamtin shinamu*/el canto de las aves**

Conformado por elpaujil, la pava, el trompetero, la perdiz cuya época de canto con mayor intensidad es a partir del mes de mayo a septiembre, esto coincide cuando las frutas de los árboles del wampush y de topa empiezan a secarse. Su época de engorde es cuando comienzan a madurar las frutas del *pau*/ zapote y *daeppau*/ chicle huayo. Además, estos animales nacen mayormente durante los meses de julio y agosto.

En la cultura awajún, desde la época de los ancestros todas las aves son consideradas seres vivos, tienen su dueño, por eso está prohibido matar en cantidad porque “su madre puede hacer conjuros para que los depredadores sufran escasez de alimentos, o también pueden llevárselas y hacerlas desaparecer” (D-HC-14-01-2015). Por eso, se debe cazar a las aves solo cuando necesitan variar su alimentación y la cantidad suficiente para su familia. Las aves que son criadas en la casa, generalmente no son destinadas a la alimentación porque de tanto vivir

con ellas se considera como parte de la familia. Cuando mueren por algún motivo, con tristeza y dolor le dan su sepultura, igual que a las personas. Por otro lado, su color, su simpatía y su comportamiento sirven de inspiración para orientar a los hijos. Los padres dicen que estas aves son bien arregladas, simpáticas y muy tiernas y delicados cuando caminan, cuando cantan y cuando crían sus nidos.

## 2) *Uwentin shinamu*/ el canto de los monos

El maquizapa, el mono negro y el mono rojo, al igual que las aves, cantan en el mes de mayo a septiembre. La época de engorde es cuando los árboles de zapote, el chicle huayo y la sachapapa empiezan a madurar. Además, dicen los sabios que la época de nacimiento de los animales que tienen mano es a partir del mes de julio hasta el mes de agosto. Para los awajún, estos animales tienen comportamientos negativos y traviosos, pero son hábiles para regenerar su grupo. Estos animales sirven de modelo en la educación de los hijos: los padres orientan a sus hijos para no ser como los monos que no cuidan las plantas, que no respetan a su familia y a los demás. Aun así, este animal es criado en la casa, cuando muere tampoco es comido por las personas porque puede traer mala suerte.

## 3) *Namak*/ los peces

Los peces en general en el mes de verano llegan del río Marañón y luego comienzan a tener huevos, el pez más notable del río Apaga es el *kagka*/ boquechico y *nañum*/ shitari. La época de desove se sabe cuando los árboles de *tankána* y *tankan*/ cañabraba empiezan a florecer, ahí dicen que los peces tienen huevo, y cuando las flores se secan los peces están listos para poner sus huevos. Esto sucede los meses de septiembre hasta el mes octubre entrando al mes de noviembre cuando comienza nuevamente el invierno.

Hasta aquí se presentó datos de cómo el actuar y hablar de los animales son indicadores de la regeneración en el bosque. En lo que sigue se hace referencia más puntualmente a este lenguaje en convivencia con los awajún.

**c) *Kuntinu chichame dekamú*: el lenguaje de los animales en su convivencia con los awajún**

Los animales que viven en los diferentes lugares del territorio de Atahualpa tienen un modo de comunicarse con los seres humanos en determinadas épocas de regeneración del bosque o durante el cotidiano vivir. Ellos pueden, por ejemplo, percibir con mayor fineza el acontecer del clima y comunicar los pronósticos, también perciben de cerca la trayectoria del sol durante el día y pueden comunicar el inicio y el final del día. Existen algunos animales que son más perceptivos, ellos pueden alertar a las personas sobre algún peligro que acecha. Veamos algunos ejemplos que mencionaron los sabios.

1) ***Bashu***/ Paujiles un ave que cuando dice “*juut juuj juuuuj juj*”, anuncia la hora del inicio o atardecer del día. El paujil canta una o dos veces avisando a su familia antes de subir al árbol para dormir, luego al amanecer cantan fuerte y claro, para despertar a la familia. Después en la mañanita canta despacio y con tono bajo uno o dos veces, esto hace porque está en la tierra, es muy difícil que escuche una persona que no sabe distinguir los cantos de los animales. Las personas imitan su canto cerrando la boca, hasta que conteste ya que difícilmente se mueve de su lugar. Para imitarle las personas se ubican en el tronco del palo, se sacan su palera y encogen su cuerpo para mimetizarse con el color de las hojas secas. Esto ayuda a que el paujil se acerque sin miedo pensando que es su hermano. Y cuando dice. “*Pish, pish, pish*” es porque reconoce a la persona o cualquier animal agresor que no es de su familia.

2) ***Ayachui***/ Pava, es una pava que se alimenta de las frutas de los segtush, los zapotes caídos y bichos del bosque. Cuando dice: “*Nagtegte teg nagtegteee*” anuncia el buen día, asimismo anuncia para que las personas estén en alerta durante toda la noche, no duerman mucho para no tener malos sueños, o que el mismo ave conjure algo malo que pueda pasarla persona en el monte, por ejemplo, le pique la víbora o no pueda cazar nada. Por eso, las personas cuando se quedan a dormir en el monte siempre están semi dormidas. Esta ave canta toda la noche, su voz es fuerte y se escucha a varios kilómetros. Las personas saben imitar con la boca en forma gutural y nasal, para que el ave pueda escuchar una voz igual que la suya y luego acercarse sin

temor. Asimismo, imitado por donde el ave dejó de cantar esa misma noche u otro día, no se imita en cualquier parte sino en el lugar donde viven.

3) **Waga/** Perdiz, se alimenta de las semillas de irape, hoja podrida y lombrices. Cuando dice “**shuuntu, shuuntu, shuuntu**” anuncia el comienzo de la noche y el amanecer de un buen día. Su voz es fuerte y prolongada, se escucha a un kilómetro de distancia, las personas la imitan estirando los labios, succionado y expirando el aire. El sonido de su voz es muy atractivo.

4) **Washi/** Maquizapa, se alimenta de chicle huayo, el zapote y el shimbillo; andan en grupo de siete a diez o más integrantes. Ellos cantan en la mañana y en la tarde, dicen: “**chuuju chuuju chuuju kuwaae**”, anuncia que ha visto algo extraño o están felices comiendo frutas, el sonido de su voz es bajo casi imposible de escuchar, peor cuando están comiendo sus frutas. Se la imita tapando los labios con la mano derecha hasta conseguir su respuesta, porque dicen que cuando están comiendo sus frutas no contestan, entonces las personas imitan para saber dónde están y una vez cuando escuchan la respuesta, siguen imitando hasta acercarse a ellas.

5) **Yakum/** Mono rojo, ellos andan en grupo de seis a ocho integrantes, cuando dicen: “**Kut, kut, kut, jayak, jayak, jayak, uwau, uwauu, uwauuuuuuu**”, anuncian el amanecer del día. Su lenguaje es variado disperso, su voz se escucha a un kilómetro aproximadamente, por eso es fácil para ubicarles, además se distinguen rápidamente por su olor y color rojo. Su voz es gutural, por eso se imita tapando la boca con la mano. Las personas imitan a estos animales para encontrarlos y cazarlos. Este animal vive en los agujajes y en las alturas, por eso cuando cantan, antes de seguirlos se le debe escuchar bien, porque dicen que también hay boa “coto” que canta igualito. Entonces, cuando canta en un lugar de difícil de acceso está prohibido seguir imitando, porque puede venir la boa coto. Se alimentan de los zapotes, de los shimbillos y de los agujajes.

6) **Pichik/** Mono pichico, andan en grupo de treinta o más integrantes. Cuando dicen: “**Tsii, tsii, Tsii**” anuncia de alerta, porque ha visto a su enemigo o simplemente un animal grande, escuchándolos a ellos uno encuentra al tigre o al sajino. Se les imita cerrando los dientes y abriendo los labios, así vienen corriendo pensando que es su familia, por ello las personas antes de llamar se esconden en el tronco de los árboles. Se alimentan de los shimbillos y grillos.

- 7) **Kagka/** Boquechico, andan en grupo de diez a más integrantes. Cuando el boquechico dice: “*turu, turu, turu*” entre cortado durante el verano es el anuncio de que el boquechico y los demás peces comienzan a tener huevos, cuando el canto es prologando “*turuu turuu turuuuuu turuuuuuuu*” significa que los bosquechicos o los peces están yendo a poner sus huevos en los lagos del río Marañón, esto en los meses de febrero y marzo. Este canto es interpretado como un acto de despedida hasta el otro año. Por eso saben que durante el invierno los peces con huevo retornan a poner sus crías. Se alimentan de la tierra que cubre la piedra llamado *kugta*<sup>27</sup>.
- 8) **Jempe/** Colibrí, anda solo o en grupo durante toda la época de flores. Cuando dice “*weess weess*” anuncia alegría en la familia, lo cual es considerado canto natural del ave, pero cuando dice “*tseu y tseu*” significa el anuncio del peligro ya sea con la víbora o con la enfermedad que puede pasar a la persona que escucha o su familia que se encuentra lejos. Asimismo, si escuchan cantar al colibrí durante la pesca y la caza significa que no va a haber nada para comer.
- 9) **Tatasham/** pájaro carpintero, anda siempre en pareja toda su vida. Cuando el pájaro carpintero dice: “*Tsentsarak, tsentsarak tsentsarak*” anuncia el embarazo, nacimiento y llanto del niño(as). Cuando se escucha cantar al pájaro carpintero cerca la casa o a la esquina de la chacra de una señorita o de la madre, saben que su dueña se va a embarazar y que cuando nazca su hijo, llorará igual que el pájaro en el mismo lugar. Por eso, la gente en forma anticipada sabe el embarazo y nacimiento de un niño en la familia. Se le imita con la boca en forma gutural y nasal. El pájaro carpintero duerme en el hoyo del árbol muerto y se alimenta de *suri*<sup>28</sup> de los árboles y de los agujeros.
- 10) **Jincham/** Murciélago. Cuando en el camino deja amontando la sobra de su comida significa que la dueña se va a embarazar y tendrá un niño varón, pero cuando deja regando la comida, será una niña. Por eso, el sexo del niño se sabe antes de su nacimiento.

---

<sup>27</sup> Tierra marrón suave que se queda asentada en las piedras o en las arenas dentro del río.

<sup>28</sup>Es un gusano de tamaño pequeño y de color amarillo. Es muy querido y consumido por la familia awajún.

11) *Ikancham*/ ave, cuando dice: “*Chikchichik, Chikchichik, Chichichik*” anuncia la alegría y felicidad en la persona o en la familia, pero cuando dice “*chikuak*” anuncia la muerte o mala suerte. Por otro lado, dicen que si en plena conversación de las personas se escucha decir *chikuak*, es un augurio de muerte o los planes que se plantean a largo plazo quedarán sin realizarse. Por eso, es importante no gritar o hablar fuerte durante la siembra o andando en el monte. El pájaro se alimenta de grillos y de las hojas verdes.

Para alguien ajeno a la comunidad awajún, este lenguaje de los animales solo serían ruidos, pero, como los sabios de Atahualpa mencionan este es un aprendizaje desde niños que se aprehende “escuchando y caminando en el ikam”.

#### **4.2.5.3 Kuntin ujajatin aidau: los indicadores del canto en el ciclo de la caza**

Saber interpretar y codificar el sistema comunicativo de los animales para los awajún es muy importante porque a través del canto saben el tiempo y el ciclo de la caza. Al respecto, uno de los sabios menciona que los animales empiezan a cantar en la época de wampush y topa.

Wampush takiamunum wawa takiamunum: Kuntin chinki nanamtin waga, wamkush, kuyu, bashu, ayachui shinuinawai pampainawai. (S-CI-22-2014)

La mayor parte de los aves como: paujil, perdiz, kuyu familia de perdiz, ayachui familia de paujil durante la época del árbol wampush y topa en verano empiezan a cantar en diferentes lugares de nuestro monte<sup>29</sup> sea en la noche y del día.

En el testimonio, se puede evidenciar que en la comunidad de Atahualpa todo está conectado, el canto de los animales con la época de verano y con la época de cierto tipo de árboles. Por tanto, el aprendizaje de los cantos de los animales vendrá acompañado del aprendizaje de los ciclos climáticos también. Este aprendizaje es aprehendido a través de la observación directa y vivencia en el ikam. Al respecto, un testimonio ilustrativo del comunero Celin afirma:

Wiika egaka yutanak, maa yutai aina nuna takatnak unuimajuitjai pipichitkun uchi asan. Miina apag, ikam wegak añatus awekatin ayi. Nunui jintitnuyi iina chichamen kuntin maa yutain takatan naan tsegsat sheikaja baseja painka umpuntan, junta wegaku dapikmaja weketan

---

<sup>29</sup>Monte se refiere al bosque que no es intervenido por las personas.

wegakaein tusa, kuntin maa tugkekajaa nugka tai yutua ukutain kaujai tusa, jinka jutain, numi shig ajia penkatan, neje tsupija jinkatan. Kuntin mamikia waitkatsuk mautia tinu ayi. Nuwintuckkam kuntinun dakumkui antakun, daekan emakui wainkan aikawapi tusan wishakam dakapiajai wiiki wekaesan, iikish unuimatiam. Kashik jinki wegaku kuntin yupichu inkutia tinu ayi. Nuna wii unuimakbaujun, miina apag jintinjuwauwanunak wiika betek mina uchijai takajai, sabadotin yumain atsakuin, uchijun machik jukita tusan emakun jintinjai. Wichika wematait menaasnuk numinum ejamkam piau, piau -piau, piau dakumai taun pajak ipatin maan jinkaan entsetta tusan jukin waketjai. Ninkish ween maa dukujin itatduwe uchijuk. (C-CC, 30-12-201)

Desde niño he aprendido cómo buscar a los animales, cómo cazar a los animales. Mi padre, que en paz descansa, me enseñó desde que era muy niño. Cuando se iba al monte, siempre me llevaba, allí me enseñaba hablando, hablando en lengua, de cómo hacer el virote, envolver el virote con el algodón del árbol wampush, cómo llevar la pucuna en el monte. Dejar chancando los palitos como señal o guía de retorno, enterrar la carne en la tierra para que se conserve, las formas de amarrar la carne y preparar la cocina para cocer. Además aprendí escuchando, imitando y viendo lo que ponía las jaulas, practicando solo; por eso digo que uno mismo también aprende sin que nos miren. Asimismo, mi padre me decía siempre que para encontrarse con el animal hay que salir en la mañana bien temprano, porque esa hora uno encuentra fácil y se regresa temprano. Por eso, todo lo que he aprendido de mi padre y a través de la práctica personal siempre voy inculcando la misma enseñanza a mis hijos, y eso aprenden, por ejemplo cuando está libre el día sábado, le llevo a mi hijo para andar en el monte, allí le enseño andar en silencio, conversamos en voz baja. Cuando veo que corre el añuje me pongo al costado del camino y me escondo en un palo para imitar piau, piaupaiu, piau, así es su palabra de añuje, escuchando mi voz viene, lo apunto bien para cazar y luego hago cargar a mi hijo para regresar. Pero, a veces, mi hijo se va solo y trae algo para su madre.

En el relato de Celin se evidencia varios saberes respecto a *ikama chichcame*/los lenguajes del *ikam*. Primero menciona el aprendizaje del idioma awajún, de las prácticas de caza (virote, pucuna, chancar, trampas), autoaprendizaje, tiempos de caza, modos de caza (andar en silencio). Casi al final de su testimonio, Celin menciona que una estrategia básica para la caza es saber “hablar la palabra del animal porque escuchando su vez se acerca. Para muchos que no son de la comunidad awajún los animales solo emiten sonidos sin sentido. Pero, como se pudo evidenciar, los awajún comprenden estos sonidos y saben no solo su significado sino también su sentido y su firencia.

#### **4.2.6 Aja takai ajakmamu: cultivar plantas en la chacra**

En la comunidad de Atahualpa, las familias se dedican a la agricultura en pequeñas y medianas parcelas principalmente en la zona de *Aja takatai* (territorio para cultivar y criar). En esta parte, nos referiremos a: *Waji ajak ajaa kuitamnawa?* ¿Qué plantas se cultivan?; *¿Tuwi*

*ajaji ajakash?* ¿Dónde cultivan las plantas?; *¿waji ujajatua aja takasa ukua yuwaknunask?*  
¿Cuáles son los bioindicadores para cultivar?

#### **4.2.6.1 Waji ajak ajaa kuitamnawa?/ ¿qué plantas se cultivan?**

En el pueblo Awajún existían dos tipos de sabidurías para hacer la agricultura. Una propia tradición a la antigua y otra introducida. La primera consistía en cultivar la tierra sin quemar, porque existía el temor de cocinar la madre de la tierra y por ende las plantas no podía crecer y dar buenos frutos. En tal sentido, no se quemaban las tierras, las ramas, los palos y el borde de la chacra, porque si quemaban, mataban a los alimentos de las plantas que allí se encontraban. Por lo tanto, la familia estaba orientada con el saber de *tsupija juuka ajapa waamak ukuamu/* cortar juntar y botar las quirumas al borde de la chacra y luego cultivar rápido las plantas. En dicha actividad participaban casi todos los integrantes de la familia cercana, entre ellas estaban: los tíos, las tías y los abuelos (las) e hijos(as); todo este trabajo de limpieza era colectivo duraba aproximadamente dos semanas y luego los padres a través de la minga cultivaban la yuca y otras plantas que requerían para su alimentación. Este saber milenario fue practicado durante mucho tiempo por los hombres antiguos del pueblo Awajún, al igual que en otros pueblos indígenas no se usaba el fuego sino la fuerza colectiva de la familia que se caracterizaba por la solidaridad (D-HC-14-01-2015).

Sin embargo, la segunda sabiduría del cultivo de la chacra comienza a mediados del siglo XX. El trabajo colectivo empezó a disminuir porque empezaron a emplear el fuego para quemar la chacra. El fuego sustituyó el sacrificio del hombre pero también se sacrificó a la tierra, a los árboles y al “trabajo colectivo”, quizás no solo del pueblo Awajún sino también de otros pueblos indígenas (D-HC-14-01-2015).

En la comunidad de Atahualpa, la segunda forma es ahora generalizada. Pese a ello, existen todavía algunas prácticas ancestrales y la diversificación de la chacra pues se cultivan variedad de plantas. Según la sabía Kunkurita:

Ajaan beekan takaduka aishman takawai, mina aishun jurip takauwe, takanti pai duwaju ukuata timatai ayu tusa ukujai. Duwi dupaan jugatkin niijai takaein duwaju takaita amekesh timatai ayu

tusan wiikinuk takapaujai. Nuniaku wiika ajaujai: chikin, pagatan, yuwin, pinan, uyai, cafen wainkauchikesh ajapan ukujai. Tikichin, kegkeg, paámpañ, tsaminpam, santian,pituk, papain, wampa, wasuun, jimaan, ajen, pijipit akap najamakui umutaein,timu, kukuch, achu,wakam ; junak ajaujai makichik ajanmak. Mamak kuwashtaei awaei: pauun, puyaam, ujakus, mujaa, antuk, ikitus, semankau, batias; kegkeshkam kuwachtai: daet kegke, kaeim kegke; pagat: shii pagat, tunta pagat; kukuch: kukun, shiikukush, shiwan kukush; paámpañ: washi paámpañ, yakum paámpañ, muntuj paámpañ, sankusut paámpañ, shii paámpañ. (S-KC, 28-12-2014)

La chacra es hecha por mi esposo Felipe, ahí cultivo mis plantitas para comer. Además, mi esposo me ayuda a cultivar la chacra, luego me encargo para seguir cuidando y cultivando mi chacra. En mi chacra cultivo: daledale, caña, zapallo, piña, pijuayo, café, sachapapa, plátano, palo de yuca, sandía, pituca, papaya, guaba, huaca, ají, ajengibre para el dolor de estómago, piri-piri para el dolor de estómago, barbasco, cocona, aguaje, macambo; todo esto siembro en una sola chacra. Asimismo, hay variedad de yuca: paun, puyam, ujakus, muja, antuk, ikitus, semankau, batias; variedad de sachapapa: daet kegke, kaim kegke; variedad de caña: shii pagat, tunta pagat: kukush: variedad de cocona, shiikukush, shiwan kukush y variedad de plátano: washi paámpañ, yakum paámpañ, muntuj paámpañ, sankusut paámpañ, shii paámpañ.

Como se puede evidenciar en el testimonio en la comunidad de Atahualpa, los hombres son responsables del establecimiento de las chacras. Esta actividad comienza en la época del verano en los meses de mayo, junio, julio, agosto, setiembre y octubre de cada año. Para hacer la chacra, se toma las decisiones después de consultar las semillas que se tiene, luego se procede a ubicar el terreno apropiado para empezar la chacra. Además los comentarios de Atahualpa, para sembrar las múltiples plantas que se mencionan en el testimonio, se guían de *nantu agtumkau, takuniu/* la luna llena, porque las plantas crecen grande y dan buenos frutos y su semilla sirve para la próxima chacra del verano.

Retomando el testimonio de la sabia Kunkurita, se puede señalar que cada chacra familiar es diferente porque se cultiva variedad de plantas, por eso cada familia elige qué plantas cultivar y cómo sembrar para tener buenas cosechas. Los productos de su chacra son compartidos no solo con las personas sino con los animalitos que viven en el bosque, al respecto la sabia Kunkurita dice:

Aja iit yuchatiame kuintinush wichikaa, ñunkipak, kashe, japa, kushi paum ainaushkam maman, shaán, paámpañ ñuwame. Awajuntik betek ijunsa kuintinjai ii ajamuk yutañame, tikimap amuakui aja amukaeip wichika, ñunkipki ajamkayun tusa untsutiame dutikaku jii aepjua ukutiame aja. Nuwa nudui aja duka diakuj ataña, pachitsuk idaeisamak kushi ñugkipak ajan tegaja amuwa. Aintsajik máma eweaku kupitjik nugka ukuntaña yumintujai tusaa. (S-KC, 28-12-2014)

Nosotros lo que cultivamos en nuestra chacra no comemos solo, la yuca el maíz y el plátano siempre compartimos con el sajino, con el añuje, con el majas, con el venado y con las palomas. Por eso, siempre vivimos compartiendo nuestra alimentación comiendo juntos con los animalitos, pero cuando vemos que come mucho, siempre damos una llamada y decimos con gritos: “añuje, sajino no acabes la chacra, acaso sembraste tú, acaso sufriste tú”, decimos así para que no termine nuestra chacra, pero luego me arrepiento, porque ellos también tienen hambre así como nosotros; pero si dejamos mucho tiempo, el sajino se adueña de la chacra y si vemos que comen mucho, dejamos el fuego prendido en la chacra para que diga que su dueño está en la chacra, viendo el fuego se alejan los animales.

Al respecto, podemos señalar que la chacra es un espacio para relacionarse y socializar con otros entes vivos, lo cual se hace interactuando con los animales que tienen otras formas de vivir, de hablar, de comer y de escuchar; con ellos comparten la comida. Una de las formas para estar más cerca con los animales y con las plantas es cultivando la chacra. Y otra de las formas para cuidar la regeneración del cultivo de la chacra se hace a través del *aneg*<sup>30</sup>. Con el aneg los sabios llaman a las deidades de todas las plantas (la yuca, la sachapapa, el maíz, el maní, el arroz, el plátano, etc.); allí conversan y solicitan ayuda a las deidades para que sean entes protectoras de las plantas tanto en el crecimiento y en la cosecha, lo cual en la cosmovisión awajún todos los seres vivos escuchan, obedecen y hablan. En consecuencia, cada ser vivo entabla un diálogo con sus propios lenguajes que solo la dueña de la chacra sabe proteger como derecho de sabiduría para la regeneración de la biodiversidad.

Además, los sabios afirman que en la época de la cosecha del maíz, el maní y el arroz; muchas familias<sup>31</sup> comparten las semillas con sus hermanos y hermanas para que sembrasen, así sustentan su alimentación y evitan la muerte de las plantas y el sufrimiento de la familia. Al respecto el sabio Lazaro afirma:

Ajak tsamakmatai juwatjik tuke tutaña “Miinash yatsuju, ubaju, shaa ajakji juwakum ñaeinkata shaa juwamu. Aintsajik duse ajakji chunukeyuwakum, ajatinjuwakum duse tegamu ñainkata tutañame. Waeinkajik untsuniktañame, dutika susam nuna juki niishkam aja takaei ukuaa uyujuk yuwak aatus pegkeg betet batsatji. Nuniau asa iik awajuntit tuke iina yachijai tikish pata aidaujaishkam untsuniisa seganiisa takasa aja yuwatin, ajaatin ukuaku pipish sujupaku kuwichik jujumtaña. (S-LT, 14-12-2014)

---

<sup>30</sup>*Aneg* cantos dedicados a los animales, a las plantas, al tiempo y a las personas. Se caracteriza por ser un canto íntimo personal que se dedica estar más cerca posible con los animales.

<sup>31</sup>Familia, en la cultura awajún todos son familias; todos son tíos, abuelos, hermanos, hermanas, por eso se habla por colectividad.

En la cosecha siempre nos ayudamos como hermanos y hermanas, como quien llevar la semilla nos ayudamos. No invitamos a nuestro hermano solo para avanzar la cosecha sino para regalar la semilla, para que él también pueda continuar cultivando. Por eso, una vez que ya tiene la semilla de maíz, maní, arroz también hace su chacra para sembrar, así al final todos tenemos para comer y vivir bien. Nosotros siempre compartimos y nos ayudamos con nuestros hermanos que no tienen semilla y cuando ya producimos una parte, guardamos para sembrar en el año venidero, para comer y un poco vendemos para tener dinero.

Al respecto, la cosecha en la cultura awajún se hace en un acto de reciprocidad, confraternidad y solidaridad. Dichos actos se encuentran asentados en el intercambiando de semillas que cultivan cada familia, lo cual se hace en un ambiente de armonía, confianza y respeto. Por lo tanto, se puede decir que el cultivo de la chacra modifica el comportamiento de las personas a ser más comprensivo, más cariñoso con las plantas y con el *ikam/* bosque, hecho que deber ser considerado como un valor primordial de la familia y una oportunidad para considerar a las semillas como el fuente de inicio de vida, garantía de la alimentación y de la sabiduría cultural.

En suma, las plantas que se cultivan en la comunidad de Atahualpa son: la yuca, el plátano, la sachapapa, etc. son cultivos milenarios que descienden del bosque. En cambio el maíz, maní y el arroz son plantas que fueron introducidos después de que se descubre la forma de hacer la chacra con el fuego. Estas dos formas de saberes han permitido que el cultivo sea colectivo, cercano, solidario y lleno de saberes para cuidar el ambiente con respeto, con armonía en reciprocidad con el *ikam/* bosque.

#### **4.2.6.2 Tuwi ajaji ajakash: Dónde cultivan las plantas**

En la comunidad de Atahualpa, el terreno apropiado para sembrar se subdivide en dos grandes tierras, *muja/* terreno firme, negro y rojizo que queda en las alturas de los ríos que conforman al río apaga, y el *namak/* terreno firme arenoso que queda a la orilla del río apaga, yanapaga, Yurapaga, quebrada pintuyacu y la quebrada kuntsejap. Ambos espacios pertenecen a la zona de *Aja takatai* (territorio para cultivar y criar).

Por otra parte, todas las tierras o bosques que no son cultivados por el hombre se llama *ikam*/ bosque virgen, cuando la tierra es intervenida por las personas se dice *asaut*<sup>32</sup>/ tierra cultivada, la misma que se deja de descansar por un espacio de 5 a 10 años hasta que se haga nuevamente monte grande.

Las plantas de maíz, el plátano, el maní, la huaca, el arroz, la pituca son principalmente cultivados en las tierras de *namak*/ la orillas del río apaga. En cambio la yuca, la sachapapa, y otros como el daledale son cultivados en la *muja*/ tierra firme de la altura del río apaga; estas plantas son sembradas respetando los bioindicadores de la luna y el comportamiento del ciclo del bosque que queda asentada en la época del verano. Un testimonio ilustrativo de la sabia Kunkurita quien dice:

Wampushin tsawanjin esatnum aja takaji. Aja takaji ikam waamak dupachu asantai nuwintushkam asaujchakam senchi dupaun ain. Iit takaa, ipama takaa wajatia. Aja takai ai apeaa pegken tutuu esatmatai ukutia tsanim ainanunu, shaa, paampa. Tuja Duse ajatnuk aja takai aitak japija tajaja ukutia pegken nugka kajmatkanum, apeshtaña nugka esatmatai duse jakai tusa. Nuwintushkam aja takaji egtika aja ñaunchuk takaimu amutsain iina aishi timatai, tikish mijan minakui waitsain tabaunum takanui, nuna takachuk ajakmachuk waitinawai nujantai, kitakai. Aja takaaj nunuin unimaji, kuwitamji yama takamuik; máma amukamtaeish ajak ajaamu ainanu ipamtaña tuke iina kuntin taakui maatin nuwintushkam iina nugke tuke kuwitanku tikis wañawainum tusaa. (S-KC, 28-12-2014)

Hacemos nuestra chacra en la época del árbol wampush que indica el comienzo del verano. Mayormente la chacra hacemos en el monte virgen, porque las yerbas no crecen rápido como lo hacen en los terrenos de purma. Una vez terminado el roso y tumba, quemamos la chacra para sembrar la yuca, maíz y plátanos; en cambio, para sembrar el maní, buscamos tierras arenosas luego rosamos y limpiamos el terreno no quemamos la chacra, porque puede cocerse la tierra y el maní puede morir. Para realizar dicha actividad, a veces hacemos solo y otras veces hacemos con minga para avanzar el cultivo. Además hacemos la chacra antes que se termine la primera chacra, el que no hace su chacra, sufre de hambre y sed en los años venideros. Asimismo, aprendemos a cuidar la chacra, desde que empezamos a sembrar nuestras plantas hasta que sean grandes, aun cuando terminamos la yuca seguimos cuidando las plantitas porque allí vienen a comer los animalitos y eso matamos para comer, así cuidamos el terreno que nos pertenece a cultivar.

Respecto al testimonio, se puede señalar que en la cultura awajún de la comunidad de Atahualpa, los terrenos tanto de las zonas altas y bajas del río Apaga y sus afluentes de la zonas de *Aja takatai* (territorio para cultivar y criar) están debidamente distribuidos por familias, lo

---

<sup>32</sup>Asaut, terreno que fue cultivado una o dos veces ya sea en las tierras altas o bajas.

cual cada familia se ponen de acuerdo para no ingresar al otro terreno y así evitar problemas entre familias. Por lo tanto, cada familia se hace responsable para cuidar, proteger y cultivar la tierra que le corresponde, esto a su vez es tomado como una herencia de la familia para sus hijos y nietos.

Por otro lado, retomando el cultivo de las plantas tenemos a la yuca que se siembra en el mes de Julio y se cosecha después de 8 meses que justo coincide en el mes de Febrero. Para sembrar, se tacarpea la tierra con palo llamado *wai*/ palo de un metro y medio con punta, luego se chanca los palos de la yuca a unos treinta centímetros de largo, pero antes de enterrar se mira los ojitos del palo y se coloca por donde sale el sol y por donde se oculta y se deja tapando sus ojitos para que no quemé el sol.

Además durante el trabajo etnográfico, se observó que el señor Andrés y su esposa Verónica tenían tres chacras, una recién sembrada y dos ya con cantidad de yuca, caña, cocona, piña, jengibre y otros. Las yucas estaban sembradas de tres en tres, allí se tuvo curiosidad y se les preguntó ¿por qué siembran de tres en tres? Ellos dijeron que era una técnica de las huellas de sachavaca. Sembramos en tres para evitar que se acabe la yuca y complementa:

Kompatum mama anu ajakbauwa duka pabau dawé ajatai, juna ajan takaijmai nujantai waittsain tusan, au tikish jimak patatui duka pabau dawé ukuamui. Tuja japa dawé naankimka jimak jimak ajakmak yachi jatain tsanim jinuwa, mama abuga waamak, duwa dui dukuj pabau dawé ajauwe, kuitamas ajanash yuwe. Tuja pabau dawé ajamuk ewe yuwamak ñujumak waamak amutsaa, makichik eweaam jimak juga, nunu kuitama akinkamamuun. Ashi dekatia, ajatai, takatai, kuitaamtai tuta duka. (Etnografía, Viernes, 07-11-2014)

Las tres yucas que sembramos es la forma de las huellas de sachavaca. Todas las chacras están sembradas igualito que las huellas de sachavaca. Hice esta chacra para no sufrir. En cambio, cuando se siembra las formas de las huellas de venado de aquí y allá de dos en dos, cuando se muere su hermano, muere la otra, se acaba rápido la chacra. Tu madre (tía) siempre siembra con las formas de sachavaca, come con mucho cuidado la chacra. Las yucas sembradas de tres en tres no se acaba rápido, cuando se saca uno, quedan dos, ellos cuidan de la otra menor. Por eso, comer con cuidado se refiere saber sembrar, saber cultivar, saber sembrar variedades de plantas y, finalmente, saber sacar la yuca y todo tipo de frutas que están en la chacra, todo esto para no sufrir de hambre.

En la cultura awajún las formas de cultivo y ubicación de las plantas de yuca, por ejemplo, tienen relación con las huellas de las sachavacas y de los venados, con esta forma de

siembra y se logra obtener buenos productos. Durante la cosecha se tiene cuidado de no retirar todas las plantas. Lo que se hace es retirar uno y al momento reemplazar con la misma planta, y así continuar manteniendo la chacra con productos. El hecho de sembrar de a tres significa que cuando uno cosecha una planta de yuca, quedan dos para protegerse y también cuidar a la nueva siembra. Por tanto es una clara evidencia de regeneración de la chacra.

Asimismo, el plátano se siembra en el mes de junio y se cosecha después de 9 meses, es decir en Febrero, principalmente crece en las tierras bajas, se caba medio metro de tierra de profundidad y treinta centímetros de diámetro para sembrar. Los plátanos presentan variedades de plantas como el guineo, ceda, etc., asimismo sirven para preparar plataniza, que es la segunda bebida de los comuneros de Atahualpa.

El maíz se siembra en julio y se cosecha en el mes de setiembre, sirve para comer, preparar masato de maíz y es vendido en poca cantidad. El maíz crece en las tierras bajas y arenosas, se siembra en pareja donde uno va haciendo pequeño hoyo con *wai*<sup>33</sup> y la otra persona va poniendo el maíz con su mano y hechan un poco de tierra para que no coman las palomas.

La sachapapa se siembra en el mes de julio y se cosecha en doce meses, es una planta en forma de sogá donde su semilla se encuentra enterrada en la tierra, es más grande que la papa, lo cual es cultivado en las tierras altas y en menor proporción en las tierras bajas. Para sembrar el varón parte unos trosos de palos llamado *chipum*<sup>34</sup>, la mujer junta estos trozos a la raíz o al tronco de los palos tumbados para quemarlo, (el carbón del *chipum* sirve para mezclar con la tierra, así la sachapapa no muere sino da buenos frutos); luego la mujer con *wai* /palo con punta, caba medio metro de tierra de ancho y treinta centímetros de profundidad así siembran los mashquis y cosechan la sachapapa. Esto a su vez sirve para comer y preparar masato para las personas mayores.

---

<sup>33</sup> *Wai* es un palo de medio metro y medio, sirve para levantar la tierra para sembrar el palo de yuca, el plátano, la sachapapa, maní, arroz, maíz. Se siembra con el *wai* para que las plantas den buenos frutos y con buenos sabores.

<sup>34</sup> Trozos de palos que se quema para sembra la sachapapa.

Otras plantas como la caña, cocona, pituca, Sanku, *chiki*/ daledale.etc se siembra en la época del verano o invierno, estas plantas se caracterizan por su condición de guardar y generar agua en los tiempo secos (julio y agosto) de cada año, por eso se cultiva en las dos zonas del territorio.

Para terminar, en la comunidad de Atahualpa, las plantas son cultivadas en las tierras altas y bajas de los ríos que conforman el río Apaga; es decir en la zona del *aja takatai*/ territorio para cultivar y criar. Por lo tanto cada familia cultiva su chacra en el territorio que le corresponde, allí realizan sus actividades en forma colectiva junto a sus hijos y amigos que colaboran expresando su respeto, reciprocidad y la reciprocidad durante la siembra y en la cosecha.

#### **4.2.6.3 ¿Waji ujajatu aja takasa ukua yuwatnunash?: ¿Quiénes avisan para hacer la chacra, sembrar y cosechar?**

Los bioindicadores que señalan el “hacer la chacra, la siembra y la cosecha” para los comuneros de Atahualpa son tres: el wampush, la luna y las hojas de las mismas plantas.

##### **1) Wampush ujajatu aja takastinun/ el árbol wampush avisa para hacer la chacra**

El wampush es el árbol más significativo para los comuneros porque su ciclo de regeneración coincide con el ciclo anual. Por eso, los comuneros se fijan en sus rasgos regenerativos para poder trabajar en la chacra. Al respecto dice el sabio Felipe:

Wampush takiakui diisa esata achiawai aja takaeimi, ukuaami dutikashkujik wajin yuwatji, umantaji, waittsattaji tikish wampushtin. (S-FP-13-11-2014)

El brote del algodón del árbol wampush significa que ya comienza el verano, entonces hay que hacer la chacra, sembrar, porque si no hacemos ahora, nuestra chacra, no vamos a tener qué comer, qué tomar, qué sembrar otro día y vamos a sufrir para el año.

Al respecto, podemos señalar que en la comunidad de Atahualpa, los moradores están íntimamente relacionados al comportamiento del árbol wampush, que culturalmente se asocia con el cultivo de nuevas chacras, nuevas plantas para garantizar la alimentación y evitar así el sufrimiento en los próximos años. Por lo tanto, debemos indicar que cada comportamiento del árbol expresado en lengua **awajún** carga un lenguaje que motiva asumir responsabilidades para

sembrar, para proteger y para brindar seguridad a las diversas plantas que se cultivan en el territorio.

## 2) *Nantu ujajatui ajakmaknun*/ la luna avisa para sembrar

Los comuneros dicen que la luna nueva avisa para evitar cortar maderas verdes que serán usados para la construcción de la casa, canoas, etc., porque esa época todas las maderas están verdes, lo cual fácilmente puede comer el comején. En cambio, la luna llena avisa para sembrar; es en esta época donde todas las familias integradas por padres, hijos, abuelos participan en la preparación de semillas para sembrar en la chacra. Esta época es muy importante porque si pasan este día las plantas ya no crecerán sanas. Por lo tanto, la producción de las frutas será menor, asimismo dicen que las frutas de las plantas sembradas en este tiempo dan buenos frutos y semillas que servirán para el cultivo del próximo año del verano.

## 3) *Ajaka duke ujajatui*/ las hojas de las plantas avisan

Interpretar el comportamiento de las plantas no solo conocimiento de ingenieros agrícolas, para los awajún de Atahualpa es un saber básico porque permite saber el crecimiento de las plantas y sus frutos, al respecto la sabia Zenun afirma:

Ajakat diisa yutaña, máma, kegke, yuwii, namau, damuk, shaá, ajus, duse kuwiji aina duka dukeg ñankujin kuwin ainawai. Aintsan paámpak kuwijai tutañame pupunji wainku, kagaju wainku tankaje tutañe. Tuja máma tujuakun tsanimpa duke wajautin ñagkun tsamaka kakegame, kegkeg duke kagame, yuwin duke kagame, damuku duke kagame, shaa duke kagame, ajusa duke ñagku kagame, duse ñagkuji kagame, nunu diisa dekatiamé wainkajik tiwijik yuchatiame, dutikamak nuwin setuwame, supish wegame, beseame ajak. (S-ZC, 15-11-2014)

Para cosechar las frutas de las plantas, hay que mirar bien, la yuca, la sachapapa, el zapallo, el maíz, el arroz y el maní cuando tienen hojas y flores verdes decimos que sus frutas son verdes, igual decimos a los plátanos cuando vemos que su *pupuuni*<sup>35</sup> es verde decimos que falta madurar. En cambio, cuando las primeras hojas de la yuca, de la sachapapa, de zapallo, de maíz, maní y del arroz empiezan a amarillarse, entonces decimos que sus frutas están buenas para comer/cosechar. Por eso antes de cosechar miramos las hojas, porque si cosechamos una fruta de yuca antes que se madure sus hojas, podemos afectar la yuca, es decir la yuca se vuelve duro incomedible y así se malogra la planta. Por eso, no hay que meter las manos antes que llegue su día.

---

<sup>35</sup> la parte última del racimo de plátano, es de color guinda. Sirve para comer en forma de ensalada.

Según el relato de Zenun, antes de cosechar las frutas se hace una observación minuciosa de las hojas de las plantas, porque el color de las hojas expresado en lengua awajún, transmiten un lenguaje que va relacionado con el estado de las frutas. Hay hojas que avisan:

a) cuando las plantas tienen hojas verdes sin ningún color amarillento, es señal de que las frutas están verdes, lo cual está prohibido cosechar, porque cualquier intervención humana dañaría el normal crecimiento de las plantas y de las frutas. b) cuando empieza a madurar (color amarillento) las primeras hojas, es señal de que las frutas están maduras y por ende se encuentran listos para cosechar) c) cuando el total de las hojas empiezan a ponerse medio amarillento, es señal de que las frutas están malogradas, esto es considerado como un castigo a la familia por la madre de la tierra. Y finalmente d) Cuando las hojas de las plantas de un mes empiezan a marchitarse, es un aviso de que un hombre después de haber consumido bebidas alcohólicas ingreso a la chacra, esto genera un largo diálogo con los vecinos para no volver a ingresar a la chacra de maíz, para evitar la muerte de las plantitas. (S-ZC-15-11-2014)

En suma, el bioindicador para hacer la chacra de los comunarios awajún es el árbol wampush, cuando este tiene frutas maduras, lo relacionan con la época del verano y muchas familias empiezan hacer sus chacras en las zonas altas y bajas del río Apaga. La luna llena es otro indicador que tiene relación con la preparación y siembra de las plantas. Finalmente, la lectura del color de las hojas está relacionado con el crecimiento de las frutas, esto permite evitar una cosecha antes de su tiempo, lo cual es necesario saber las distintas formas de lectura que ya describimos en el anterior párrafo.

#### **4.2.7 Aents *ikamnum ijutkau*: el ciclo vital de las personas en la regeneración del bosque**

A pesar de las amenazas al territorio y los profundos cambios que se van dando en las culturas indígenas, la cosmovisión biocéntrica del pueblo Awajún de Atahualpa mantiene su vitalidad que se expresa en el modo de concebir la relación entre comunidad humana y el *ikam/* bosque, es decir el hombre awajún no toma distancia al *ikam/* bosque ni trata de explicar sus leyes de funcionamiento, sino trata de convivir con el *ikam/* bosque porque se siente parte ella.

En este sentido, el ciclo de vida de las personas no es ajeno al ciclo de regeneración del bosque. Así, en el ciclo de vida de las personas existen momentos privilegiados, como el inicio de *nuwa tsawanji*, *nantuji* (la menstruación), *awajunnum nuwa ejapjamu* (la concepción de un hijo en la cosmovisión awajún), *uchi jugeamu* (el nacimiento del niño), *uchi* (ser niño en

awajún) *datsa* (ser joven en la cultura awajún), *nuwembau awajunnum* (el matrimonio en la cosmovisión awajún), *apauchi tsawanji* (ser anciano).

#### 4.2.7.1 *Nuwa tsawanji, nantuji / la menstruación*

Al igual que en otras culturas indígenas, en la cosmovisión awajún, el cuerpo no es fragmentado ni separado del mundo exterior, del cosmos, del entorno natural y el ritual. Es decir, lo interior y lo exterior no están separados por la barrera hermética de la piel del cuerpo, el cuerpo es entendido en conexión con el cosmos (Apffel 1995).

Así, en la cultura awajún las mujeres guardan mucha relación con la luna nueva, por ejemplo; cada vez que viene la luna nueva para las mujeres mayores y señoritas a partir de quince años es la etapa de la menstruación. En la cultura awajún, se trata este tema con mucha cautela, solo saben los padres y las madres de las hijas señoritas.

Las mujeres deben aprender sus quehaceres de mujer adulta a la llegada de su menstruación. Estos quehaceres giran en torno al cultivo de la chacra que consiste en saber preparar el terreno y sembrar plantas de la yuca, la sachapapa, la caña, el barbasco, asimismo saber preparar bebidas como el masato y otros como la confección de la cerámica. La menstruación es un marcador biosocial como sostiene la sabia Zenun:

Nantutin yama taa ainiakui jatañame kampakum tsawan jaa, ipak ewejan ijuka jaa wajaiaame. Tuja nantu takunkuin jachatiame, nuwin mak shig pujutiame takat takaku. Jayatkujik ukustaña ajakaj beseña, aitat máma juki itaa apaa umutia, nantu yama tamunum jashkujik ejajuka aintañame. Wiika muún tsakajan muntsujuk pujusan jamunak wainmakuitjaei, nuniakun yama jachu jajnuk ishamaiajai, atak nuniaknuk dekaiajai kuwitanmantan. Iina nawanjin muuntsujut pujus jakuin jash apugmansata tusa kuwiantañame nuniaku jiuchinum ekensata tusa tutañame tsetsek achikmakaei tusa. Tuja muunti segchi jajjik ajen numpa ajen, ikish ajen kesaja umpumaka tsañautia. Juna junia nunak muumpak ainiawai, duwi tutañame muún muntsujuk wajasume, shig pujusta, takat unuimanta ajumaei waittsaim atak nemakam uchi kuwitankatakaman. (S-ZC, 15-11-2014)

En la luna verde empezamos a menstruar entre tres a cuatro días, en cambio, cuando la luna se eleva (luna llena) vivimos tranquilas y nos dedicamos a trabajar, a preparar masato, porque menstruando no se siembra, las plantas se malogran y no dan buenos frutos, y si en la luna nueva no viene la menstruación, es porque estamos embarazadas. Cuando ya estaba grande, señorita, recién tuve la menstruación, ahí me asuste, pero luego cuando tenía otra vez ya no tenía miedo porque ya sabía qué venía en cada mes y cómo debería cuidarme. Cuando nuestra hija empieza a menstruar, enseñamos a que se ponga algo de ropa y luego que se mantenga al lado de la candela las veces que pueda, para que no le entre el resfrío. En cambio, cuando los mayores nos

menstruamos más de cuatro días, preparamos jengibre sangre, jengibre vejiga en forma de té y así calentito nos echamos enema para que caliente la vejiga, así nos curamos cuando nos entra el frío. Además, la menstruación de nuestra hija avisa que está grande y señorita<sup>36</sup>, ahora tienen que aprender sembrar las plantas para que algún día no haga sufrir a sus hijos.

En este testimonio, aparecen dos significados importantes, uno es que, con el inicio de la menstruación, la mujer es apta para dar vida, el otro significado es que asume con más responsabilidad el papel de criadora de plantas, dicen que ella ya conoce la vida, es decir, sabe convivir con su familia y la comunidad. Además, las mujeres que ya empiezan a menstruar deben tomar en cuenta ciertos cuidados y precauciones, pues el momento que están menstruando no debe ingresar a la chacra a cultivar sus plantas, porque las frutas pueden llegar a podrirse antes de su época de cosecha.

En la cosmovisión awajún, la *nuwa tsawanji*, *nantuji* es también el momento en que se da una relación íntima entre el cuerpo de la mujer y el cosmos. Por lo tanto, el ciclo menstrual, el ciclo de gestación y el parto están fuertemente conectados con las fases de la luna. Por eso, también durante la menstruación las mujeres se cuidan mucho de los cambios del clima, mayormente se quedan en la casa.

#### **4.2.7.2 Awajunnum nuwa ejapjamu: la concepción de un hijo en la cosmovisión awajún**

En la cosmovisión del pueblo Awajún, el anuncio de la concepción de un hijo tiene mucha relación con los seres vivos del *ikam*/ bosque, pues algunas plantas, animales, los sueños y los síntomas en el cuerpo de las personas avisan la venida de un nuevo ser a la familia, también avisan si será hombre o mujer. Veamos el siguiente testimonio de David, docente awajún:

Tatasham aja tugkitkeg kampugman shinakuin nuwa atatu taji, tsejenchi shinakuin nuwan ejapjuktatui ajantin tutañame. Tikish jiincham yuwa ijumak ukuakuin aishmakun ejapjuktatui tutañame, tuja yuwa jiinta akaket ukuakuin nuwa ejapjutatui tutame, duwi emtika dekatiam nuwa ejapjutin uchi atinchakam. Jiincham jiinta yuwa ijumak ukuakuin uchi aishmankun ejapjuktatui tutañame, tuja yuwa tsatsaka ukuakuin nuwan ejapjuktatui tutañame, jintinnanunu junak ejapjawai. (D-DS, 11-01-2015)

Cuando el canto del pájaro carpintero es fuerte, grueso y llora, sabemos que va a ser varón y cuando su voz es delgadita, también sabemos que va a ser mujercita, ahí sabemos que la dueña

---

<sup>36</sup> Se refiere a la mujer que tiene habilidad para cultivar y criar la chacra, luego estar preparado para actuar como persona mayor con experiencia en el presente y en el futuro de su vida.

de la chacra se va a embarazar varón o mujer y cuando nace, va a llorar igual que el pájaro carpintero. Asimismo, el murciélago cuando en el camino deja amontando su comida, es signo de que va a ser varón y cuando deja regando decimos que va a ser una niña, ahí vemos la dueña del camino que en pocos días sabemos que está embarazada.

Por su parte, la sabia Zenun dice:

Kajanum dekatame ñawa ujjatame, ñawa uchiji nuwakesh aishmankesh mankaju juki wasunkujik uchi aeittañame, duwi dukap atsuk dekatame, wika juwi ain kanimashama tutañame. Tuja paámpa tsamaju jigam pusut patakun nuwa uchi nuwa atinum ujjatame, aishmankun aitik muuntan tankja patutsuk nunisan najuwame. (S-ZC, 5-11-2014)

En el sueño el perro nos avisa, soñar jugando con el perrito macho o hembra es signo de embarazo seguro, ahí uno sabe lo que va a embarazar. También avisa el plátano maduro cuando se asa en la candela, este cuando se revienta, es señal de que va a ser niña y cuando no se revienta, es señal de que el embarazo va a ser varón.

Como se puede evidenciar, para los comunarios de Atahualpa, el cantar del pájaro carpintero y la forma de dejar la comida del murciélago es un lenguaje interconectado a la realidad de los awajún; lo propio la simbología que tiene el perro en los sueños. Es importante resaltar que las señas suceden en la chacra, en el camino y en la casa de la mujer que va a engendrar el hijo, mas no en otros lugares, por eso se considera un acto verdadero, lo cual se confirma cuando la mujer empieza sentir diferentes síntomas en su cuerpo y con la comida.

Asimismo, según los testimonios de las sabias, el mismo cuerpo de la persona avisa; cuando la mujer está embarazada siente mucho sueño, como nunca antes, y luego pierde el apetito de carne y de pescado. Asimismo, dicen que cuando están embarazadas tienen, cierto rechazo a su esposo, dicen que hasta el olor del hombre llega a sentir desagradable, así se confirma el embarazo en la cultura awajún.

Durante la gestación, las mujeres se alimentan de las plantas silvestres y es el esposo el responsable de llevar a su esposa al bosque para atender los gustos de su esposa, recolectando las frutas de chimico, *sugkash*, *nijiku*, etc., porque si no come las frutas, ella puede sentir dolor en la cadera y hasta puede llegar a abortar al niño, por eso los *muún* aconsejan a los varones asumir con responsabilidad el embarazo de la mujer y lo propio la mujer debe tener cuidados con su contexto biosocial:

La mujer embarazada no puede ingresar donde se hace la pesca, porque la mujer embarazada defiende a los peces y hace perder la fuerza del barbasco (planta con raíces que sirve para pescar), pero lo más importante es porque el niño no quiere que mueran los peces hasta que él nazca y esté en la pesca. Además está prohibido que una mujer visite a una persona que le haya picado la víbora, porque puede causar fuerte dolor de cabeza, dolor de estómago y hemorragia. (Taller de sabios de Atahualpa, 16-11.2014)

En resumen, se puede decir que la concepción de un niño o niña en la cosmovisión awajún está conectada con el comportamiento de los otros seres vivos del *ikam*/ bosque: las plantas, los animales, los astros, son quienes expresan un lenguaje simbólico para comunicar el inicio de la gestación, el sexo del niño, el momento del nacimiento, etc. Del mismo modo, esta conexión se da porque la mujer embarazada se alimenta más de los frutos silvestres del bosque.

#### **4.2.7.3 Uchi jugeamu: el nacimiento del niño**

En la cultura awajún, el momento del nacimiento de un niño o niña está acompañado de un acto ritual en comunión con el cosmos. Así, la mujer da a luz en la esquina de la casa o cerca al fuego, y por donde se oculta el sol. Se hace esto para proteger el alma del niño y para darle a la madre calor en su espalda, por eso la cama del niño está siempre en la dirección por donde se oculta el sol. Al respecto, la sabia Zenun afirma:

Uchi jugeatjik jega tsukinchijin jujetia aents kuntu maa, dapi maa mejenka minaun uchi tapikai tusa. Nuwintushkam uchik etsa jintainum aepchatia, aketin diisa aeptaña, tuja uchi etsa minitain aepeamak wakamchiji aesawai yujuawai dutikam jaa uchik pujumainun. Aintsan ajanmashkam tunkitat bikintunum tampujtaña, aja ejapen tampujamak etsa uchi anantaein akapen aestuwa tuwajame. Tuja jiiuchinum dushakam jujetia duwi diipasa nantaki inanka yuwatasa. Uchi jujejik tuke jii witintaña tsetset ikiajchinum waijnuwaei tusa, waamak nantaktajai tau asa. (S-ZC, 15-11-2014)

Damos a luz en la esquina de la casa para que el niño no sienta el olor de las personas que a veces vienen después de haber matado un animal o víbora en el bosque, ese olor puede enfermar al niño. Además, no hacemos dormir al niño por donde sale el sol sino por donde oculta, porque cuando el niño duerme por donde sale el sol, este puede comer o quemar el alma del niño hasta que muera, mientras si duerme por donde oculta el sol, el niño va durmiendo bien, va creciendo, se va engordando. Asimismo, cuando nos vamos a la chacra siempre hacemos su cama en la esquina de la chacra, en la sombra de la chacra menos en el medio de la chacra porque el sol puede quemar su hígado y corazoncito, por eso sabemos cómo andar con nuestro hijo en nuestra chacra. Por otro lado, después de dar a luz, la espalda hay que mantener a la dirección cerca al fuego para calentar el cuerpo, para que no entre el frío en la vejiga, esto permite sanarnos y caminar en pocos días.

Como se puede evidenciar en el testimonio de la sabia, se tiene un cuidado especial con la luz y el fuego durante el cuidado de los niños puesto que, si bien se debe mantenerse calentito al niño, también debe tenerse cuidado de no quemarlo.

Para bautizar y dar nombre a los niños, se busca a personas mayores cercanas o lejanas de la familia con ciertos atributos; uno de ellos es el comportamiento amable que tiene la persona con el *ikam*/ bosue, con la familia y con la comunidad. También por sus atributos como criador de plantas, la diversidad de saberes que demuestra en las actividades de la chacra y en el bosque. Por lo tanto, el corte del pupo (cordon ombidical) es señal de compromiso que cuando el niño o la niña sea grande los compadres tratan a la(al) niña(o) como su hija(o), por eso los compadres hacen un acto de compromiso para llevarse con confianza en las diferentes actividades como cultivar la chacra, cosechar las frutas en el bosque y buscar carne del monte y pescado para la alimentación.

Otro aspecto muy importante es que durante el crecimiento del bebé, la convivencia armónica de los padres, es decir, para que el niño esté sano los padres tienen que vivir sin ningún problema y adoptar ciertas recomendaciones que se hacen de acuerdo a las costumbres:

- Los padres no deben comer pescado que pican o muerde como la raya, zúngaro y lagartos, porque el niño puede tener diarrea cada rato igual que los peces. (S-GH, 16-11-2014)
- Los padres no deben tener relaciones sexuales fuera de su pareja, porque el niño sufre de gases, esto retarda su caminata y su crecimiento normal. (ibid)
- Los padres deben evitar matar a los animales (zorro, tigre, boa, víbora) porque el niño puede llorar cada rato y dormir poco afectando su salud y la de su madre. (ibid)

Estos datos muestran claramente cómo el desarrollo y el bienestar del niño están sujetos al comportamiento de los padres con el resto de la familia y la comunidad, y también con el *ikam*/ bosque.

#### **4.2.7.4 Uchi: ser niño en awajún**

Los niños(as) de la comunidad de Atahualpa desde que nacen están en constante participación de las actividades diarias que realizan sus padres. Los niños menores de tres años

mayormente viven pegados al pecho de su madre, allí aprenden observando, tocando y comiendo todo lo que encuentra con la ayuda de su madre.

Por otra parte, los niños mayores de tres años hacia adelante y los que ya están en edad escolar, después de la clase, casi nunca se quedan en la casa; se van al monte con sus padres para ayudar a cosechar frutas, a cazar animales, al río llevando nylon para jalar pescado. Además, se van al monte con sus compañeros de cursos y amigos a poner en práctica lo que aprendieron con sus padres, allí jugando hacen sus pequeñas chacritas para sembrar su maíz, el platanito, etc., o se van al río a nadar, busear, jugar en la playa dibujando o representando animales, plantitas, ríos o a su familia, acompañando con sus cantos en la lengua awajún, haciendo diferentes silbidos y ensayando imitar a los animales del bosque, hasta prolongadas horas de la tarde. (Obser.27-12-2014)

La etapa de la niñez es muy importante puesto que se inicia en la práctica y el aprendizaje sobre las formas amables y respetuosas de convivencia con el *ikam*/ bosque, con todos los seres vivos que habitan el *ikam*/ bosque. Por tanto, es el momento en que despierta a una cosmovisión biocéntrica que es inherente a su cultura y lengua.

#### **4.2.7.5 Datsa: Ser joven en la cultura awajún**

En la cultura awajún ser joven no solo es cuestión de una cierta edad, se trata más bien de la destreza en ciertas prácticas socioculturales dicen los sabios:

Un niño pasa a ser joven cuando ya a aprendido a vivir todas las formas de convivencia con la *ikam*/ bosque y pone en práctica sus saberes adquiridos para el cultivo y crianza de animales y plantas. Asimismo se dice joven cuando demuestra compromiso y buen comportamiento y respeto con su familia, con la sociedad y al *ikam*/ bosque, como por ejemplo, participa activamente en las diversas actividades culturales y sociales de la comunidad. (Taller de sabios de Atahualpa, 16-11-2014)

En tal sentido, un joven awajún está sujeto a las buenas prácticas de valores y costumbres que están relacionadas en el mantenimiento y regeneración de una vida digna.

Los jóvenes de la comunidad de Atahualpa son muy activos, participan en las diferentes actividades que realizan sus padres. Los varones mayormente se van al monte con sus padres, allí aprenden a buscar carne, a buscar madera, a buscar el terreno adecuado para cultivar las plantas, también aprenden a cuidar y a respetar las plantas silvestres, asimismo conocen los lugares sagrados y todo lo que hay en el territorio de su padre y de la comunidad. En cambio, las mujeres acompañan a su madre a la chacra o huerta, ahí aprenden a cultivar la diversidad de plantas (las formas de sembrar, cosechar). También aprenden la prelación de alimentos y bebidas (el masato, la chicha dulce y el platanizo). (S-MT-09-11-2014)

Por otro lado, los jóvenes por su propia iniciativa piden terreno a sus padres para cultivar las plantas y criar los animales durante la época del verano. Al respecto el docente awajún Ignacio afirma:

Wiika datsaush asanuk mina apajun Tuyasa nugken shaá takain, ajusan takain yuwakun sukan papinak ausau ayajai. Nuwi ajamu seetuk wakam muún wainka minime nejektatui, uchijin uyunkattawai. Yabaishkam betek achun, setjun ajakam inimjai, mina nugkajui. (D-IT, 16 -12-2014)

Yo siendo joven en el terreno de mi padre Tuyas<sup>37</sup> cultivaba el maíz, arroz para comer y para pagar mi estudio. Allí sembré cedro, macambo y ahora ya están grandes, pronto van a echar sus frutas y crías. Ahora también sigo sembrando cedro, aguaje en mi terreno.

En la cultura awajún, los jóvenes ya viven con el *ikam*/ bosque y son autónomos para proteger el bosque pues lo aprendieron desde niños. Esta relación es muy importante porque garantiza la continuidad de la vida en su territorio.

#### **4.2.7.6 Nuwembau awajunnum: el matrimonio en la cosmovisión awajún**

En la cultura awajún, un joven está apto para matrimoniarse cuando tiene ciertas condiciones para sostener a una familia. Los varones deben:

a) conocer el territorio, el territorio de encuentro de animales y territorio de cultivo y crianza para no atentar contra la vida de los seres vivos que habitan en ella b) ser joven experto a emplear las diversas formas para cazar animales y pescar, evitando así la escases de la alimentación de la mujer y de sus hijos, c) ser joven con su propio terreno para criar y cultivar plantas, d) ser muy activo y atento y respetuoso con las normas familiares y de la comunidad; es decir solidario con las personas mayores y con los más necesitados e) ser capaz de construir su propia casa, su canoa, su remo que son elementos esenciales para una familia, y d) ser capaz de mantener y dirigir a su hogar. (Taller de sabios de Atahualpa, 16-11-2014)

Como se puede apreciar en la cita anterior, los varones son los responsables de crear un espacio amable para su familia y de proveer alimento y de llevarse bien con el *ikam*.

Por otro lado, la sabia Zenun respecto a las mujeres dijo que ellas deben: a) saber convivir con el *ikam*/ bosque; es decir, conocer el territorio de cultivo y crianza, b) ser capaz de mantener la chacra evitando la muerte plantas de cultivo, c) ser mujer con habilidad de cocinar comida saludable usando los alimentos disponibles en el bosque. d) saber preparar

---

<sup>37</sup>Nombre propio en awajún

bebidas con la yuca y con el plátano, la sachapapa, el pijuayo, y e) ser atenta y amable con su familia y la comunidad (S-ZC-15-11-2014).

En los roles de la mujer está muy presente la relación respetuosa con el *ikam/* bosque, con el trabajo en la chacra. Se diferencia del varón porque ella está más en la zona de cultivo y crianza, no se dedica a la caza ni a la pesca. De hecho, las mujeres son las principales criadoras de la biodiversidad en la chacra.

En la cosmovisión awajún, el matrimonio implica también el inicio de reproducción de los seres vivos. Por ello, el matrimonio es un acto ritual en comunión con el cosmos, existen muchas señas que avisan el matrimonio, por ello las personas lo saben incluso antes que se formalice el compromiso. Sobre el punto, la sabia Zenun en su testimonio afirma:

Yaya uchuchiji pegkeja keet ijus nantu eketu wainkujik natu nuwedae datsa nuwenawantatui tutañame, nunik dukap atsuk nuwenbau dekatiamé. Tuja yaya muutan keet ai betek pegkeja keet nantun ijush akuin, yaki muuntsuntajaeidh apakkati tutañame, yapajinkun wajejai nuwenatnum. Tujamtaei yaya nantujai kanaka eketuin ajapnayawantatui tutañame nunik dukap atsut idaeidaisame tabau dekatiamé. (S-ZC, 15-11-2014)

Cuando la estrella pequeña está cerca de la luna y brilla fuerte, decimos que la luna se casó, lo cual significa que el matrimonio va a ser de los jóvenes. En cambio, cuando una estrella pequeña se junta con la otra grande decimos que el hombre va a tener otra mujer señorita, o cuando es a la inversa, decimos que se reunirá con una viuda, entonces el hombre queda con dos mujeres. Asimismo, cuando vemos que la estrella o la luna se separa, decimos que la estrella se separó de la luna o la luna se separó de la estrella, en pocos días nos enteramos que la mujer dejó a su marido por no saber cultivar la chacra o el hombre abandonó a su mujer por la otra mujer.

Según los relatos de los sabios, antes había muchas costumbres sobre el matrimonio, por ejemplo, después de la petición de mano de la mujer, los padres entregaban un terreno para que cultiven sus plantas y críen sus animales para sus hijos. Así la pareja vivía en la misma casa de sus suegros. La nueva pareja estaba bajo la tutela de los suegros, teniendo que realizar varias actividades, por ejemplo, los varones tenían que buscar carne para compartir con toda la familia ampliada, debía estar pendiente de los cultivos de plátano, yuca, cosecha de madera para la construcción de la casa, etc. Esto duraba muchos años hasta que la pareja tuviera varios hijos y podía construir su propia casa (S-LT-14-12-2014).

En la actualidad, se sigue practicando esta forma de convivencia con la familia ampliada. Con la diferencia que ahora las mujeres participan más de las decisiones y también las autoridades de la comunidad.

#### **4.2.7.7 *Apauchi tsawanji*: Ser anciano**

Las personas awajún se hacen sabios a través de su experiencia vivida. Su sabiduría está relacionada principalmente con el *ikam*/bosque; es decir, las personas conocen bien el territorio, saben y practican los valores (bioética) que permiten un trato amable y respetuoso al *ikam* /bosque, saben leer muy bien las señas o lenguajes del bosque, estar más cerca del *ikam*/bosque porque pueden “conversar” con las deidades del bosque mediante los rituales y plegarias, pueden “ver más” a través de la planta toé o la ayahuasca. En suma, estas personas son consideradas con mucha experiencia y conocedoras de diferentes espacios del territorio y actividades para la regeneración de la vida en el bosque. En tal sentido, los sabios son denominados como: múun unuimaju, múun yacha, múun jintinkantin (Taller con los sabios, 22-11-2015).

***Múun yacha*** es aquella persona sabia(o) que tiene cualidades y capacidades para hacer entender las varias formas de vida y convivencia con el *ikam*/ bosque; también es la persona que está en constante diálogo con el *ikam*/ bosque para dirigir u orientar a su familia sobre los cambios que puedan suscitar y las manifestaciones del *ikam*/ bosque (Taller con los sabios, 22-11-2015).

***Múun jintinkantin*** se refiere a la persona sabia(o) con edad avanzada pero con espíritu joven que está muy dotado de energía natural para transmitir sus saberes a través de las prácticas y de los buenos consejos; es decir, durante la práctica de diversas actividades tienen facultades para poner límites o dar llamada de atención a las familias, a los jóvenes, a los niños y a las autoridades de la comunidad, como por ejemplo: a las familias les prohíben cortar árboles en vano si no van a ser empleados para la construcción de la casa, prohíben realizar trabajos en el territorio sagrado de los animales y árboles, cazar crías pequeñas o en lugares y épocas

inadecuadas. Además, los sabios son los que comunican a las nuevas familias para que preparen el terreno para sembrar sus plantas de yuca, plátano, etc., asimismo, son los mediadores con las deidades del bosque (Taller con los sabios, 22-11-2015).

Pero para ser sabio no se necesita solo tener edad avanzada, hay personas que siendo jóvenes, ya aprendieron mucho de la vida en el *ikam*, su sensibilidad y forma de relación con el *ikam*/ bosque les hace diferentes.

El valor más importante practicado por los sabios es el respeto que se refleja en el cumplimiento de las normas comunales respecto a la relación con el bosque, por ejemplo: la “dieta” alimenticia para los rituales y algunas actividades en el bosque, el “saber escuchar” a las deidades, no tomar del bosque nada en demasía.

Esta breve descripción del ciclo de vida de las personas pone en evidencia que en la cultura awajún, los seres humanos son parte integral del bosque, porque las diferentes etapas de su vida están estrechamente relacionadas con los aprendizajes para convivir con el bosque de manera amable y respetuosa, por eso, sus actividades (caza, pesca, agricultura) se realizan siempre en armonía con el ciclo de regeneración del bosque, viendo las señas y escuchando los lenguajes del bosque.

Para concluir este apartado, debemos decir que la regeneración del *ikam*/ bosque en la cosmovisión awajún es también la regeneración de la biocultura, los bioconocimiento, la bioética y la lengua. En tal sentido, atentar contra preservación de la biodiversidad existente en el bosque tendría implicancias directas en la vitalidad de la cultura y la lengua awajún.

#### **4.3 CHICHAM IKAMAN KUWITABAU PACHIS CHICHAMU: LA LENGUA AWAJÚN ALMACÉN DE BIOCONOCIMIENTOS**

*“Nuestra lengua no se pierde,  
porque nosotros no nos olvidamos los nombres  
de los árboles que nos enseñaron nuestro **muún**” (Sabio awajún)*

Con base en descripción detallada sobre el ciclo de regeneración del *ikam*/ bosque desde la cosmovisión biocéntrica awajún, en este apartado presentamos un conjunto de bioconocimientos que están almacenados en la lengua awajún, esto con el afán de hacer evidente

la estrecha correspondencia que hay entre lengua, cosmovisión y el *ikam*/ bosque. Dichos bioconocimientos hacen posible la crianza de la biodiversidad y son una garantía de la sostenibilidad del ecosistema en el territorio de la comunidad de Atahualpa están almacenados en la lengua awajún. Estos son: “*Ikam*”, “*Pujut*”, “*Dukuji*”, “*Ajantutai aidau*”, “*Ikam batsataduka daajbau ainawai*”, “*Ikam ajantusa diamu*”, “*Uchi*”, “*Ajakmamu*”, “*Ikamnum chichamu*” y “*ikam ayatmamu*”.

#### 4.3.1 *Ikam*: madre del bosque

El *Ikam* es un concepto totalizador, a la vez es el cosmos, el bosque y el territorio, un ente vivo que expresa la vida en sus diferentes manifestaciones. *Ikam* engloba a todos los seres vivos que habitan en él, que en la cosmovisión awajún son considerados personas que tienen sus deidades protectoras y guardianes, que se les llama los dueños del bosque, como por ejemplo; el cerro tiene su madre llamado *tijae*<sup>38</sup>, los árboles grandes, los ríos, los peces, los animales también tienen su madre, cada una tiene un nombre en la lengua awajún. Por ejemplo, *tuwa*/ madre de la lluvia, *tsunki*/ madre del agua y de los peces, *nugkui*/ madre de las plantas.

La regeneración del bosque es la regeneración de la vida en un sentido amplio, el cultivo y la cosecha de plantas, árboles, animales y seres humanos. Por lo tanto, el *ikam* / bosque no es un objeto inerte o “recurso natural” tal como sostiene el sabio Andrés: “*ikamak ashi ajawai dui pujutak awai wee pujawai*” (el bosque cultiva<sup>39</sup> todo por eso hay vida y sigue habiendo, no falta nada, hay abundancia de animales, de alimentos, de tierra y lugares que vivimos tranquilamente con el bosque). Por su parte, el sabio Felipe detalla:

Ikam taji duka ashii adaiku taji, wajii batsatua aentsjai antujdayak nunu adaiku taji: Numi aidau, kuntin aidau, namak aidau, yumi aidau, nugka aidau, etsa, aents, ñujan, dase nunu taji Nuwintushkam, ashi tuwinawai duke tikichik atsawai. Duwi iit kanatjik pujaasi, iit awiña. takasa pujutia, ii ikamtejiñai yuteijiñaei, ii mañatteji, ií batsamteji. Ikam batsata duka ashi iwaku ainawai, nuniau asa pujutan sukantawai ashi aentsnum nankamas. (S-FP-13-11-2014)

---

<sup>38</sup>Tijae, hombre alto que vive en el cerro, trabaja, pesca, mata animales y habla como persona.

<sup>39</sup>Cultivar o sembrar, no solo hace la persona sino también los animales, las plantas

Ikam decimos para referirnos a todo lo que existe en el bosque, es para nombrar a todos los seres que viven con el hombre, a eso se refiere el ikam, los que viven y son parte del ikam son: los animales, los árboles, los peces, los ríos, las tierras, el sol, las personas, las nubes, los vientos, el cielo, la luna y las estrellas. Por eso, todos sabemos que no hay otro ikam. Por lo tanto, nosotros no vivimos separados, allí trabajamos para vivir, allí conseguimos la comida que necesitamos, es nuestra respiración, es nuestro hogar. Además, todo lo que vive en el bosque es vivo; estos dan vida, cuidan la vida de las personas y de los animales y plantas.

Según el testimonio, el *ikam*/ bosque es considerado un hogar para todos, es un lugar único donde viven los seres humanos, el bosque y las deidades en comunión, crianza recíproca y respeto e interdependencia mutua.

#### 4.3.2 *Pujut*: vida

*Pujuk*/ la vida, en awajún significa muchas formas de vida, expresadas en diferentes seres vivos del bosque, no es un atributo solamente de los seres humanos. Todos los seres vivos tienen un ciclo de regeneración al igual que las personas, germinan, nacen crecen, se alimentan, se reproducen y mueren, todas las formas de vida son parte integral del ciclo regenerativo del bosque. Por eso, la vida depende de la salud del suelo, las aguas, el aire que dan alimento a las plantas, los árboles y los animales, y la actitud criadora y respetuosa de la vida que tienen las personas. Al respecto, la sabia Zenun afirma:

Pujut tutaña nugka pegkeg ajutjamkui, yupichu ikam aja takai pujumain akui, kuintin egaka yamain ayakui, namak niija maa yumain ayakui, ajak juki yumain ayakui. Jegan shig tajak puja duka tankuma takasa yuu asa aikawai, shig anenisa ajak takainaduka pujutin pegkeg aindawai, juju tutaña pujut awai taji duka. (S-ZC-15-11-2014)

Decimos “vida” cuando tenemos tierra sana, monte sano que tiene las plantas, animales, los peces las frutas para cultivar. Además, hay vida cuando vivimos trabajando juntos con cariño y como hermanos en nuestra chacra, cuando tenemos casa bien limpio, porque refleja lo que uno es para cuidar a los animales y plantas; todo esto hace que exista la vida.

La vida para los awajún de Atahualpa no es solo estar presente en este mundo y respirar; vida es “salud” emocional personal, familiar y comunitaria. Al igual que otras culturas indígenas, la cultura awajún es una cultura de la vida, esto es así porque, desde la cosmovisión biocéntrica awajún el centro o núcleo de la vida es el *ikam*/ bosque no el hombre, no se ve al *ikam*/ bosque como algo que está al servicio del hombre, al contrario, los awajún se consideran hijos de la tierra, como veremos en el siguiente punto.

### **4.3.3 *Dukuj*: madre de los seres vivos**

La palabra *dukuj*/ madre refiere a todas las madres de los seres vivos que se encuentran en el *ikam*/bosque. Todos los seres vivos del cosmos tienen su madre igual que las personas. La madre de todos los seres del bosque es una deidad que asume el rol de protectora y guardiana para evitar los excesos.

La palabra *dukuj* en awajún se usa también para referirse a la madre de los árboles grandes (la lupuna, el aguano, etc.), de los árboles silvestres (los aguajales, los zapotes y el chimico), y de los animales grandes (la huangana, el tigre, la boa, la taricaya, el bufeo). Al respecto el docente awajún David afirma:

Ikama dukuji achikmainchau tamaush awai, dushakam makishkichui ikama dukujin ayawai aentsua ainui tawai, dushakam kuntin, ajak, nugka amuka emamakyukantumainaei tawai imatikajik amushtaña maushteña kuntin namak ainaduka. (D-DS, 11-01-2015)

La madre del monte son varios, es como la persona que cuida a su hijo, por eso, si vamos terminando los árboles, las frutas, los animales y la tierra, la madre nos puede llevar a los animales y las plantas no pueden echar frutas el otro año, por eso no podemos terminar matando a los animales ni a los árboles, porque puede enfadarse con nosotros la madre.

Sobre el mismo tema, el comunero Celin afirma:

Ikamak dukuntinai, achushkam dukuntin, numi muun dukuntinai. Ikama dukujin numi aina nunui pujuinawai, nuu ainawai kame duka. Nuwintushkan kuntu dukuji pujau asa numi dukuji wajau asa uchijin uyujuk wegau wainnawai ikamnumak. (C-C, 30-12-2014)

El monte tiene su madre, el aguaje tiene su madre, cada árbol grande tiene su madre, por eso sabemos que las madres del monte viven en cada uno de los árboles grandes. Pero también hay plantitas y animalitos que crecen en el monte, eso es porque vive su madre, por eso cada año vemos que aumenta el monte.

En este entender, la madre del bosque en la cultura awajún es igual que la madre biológica de las personas: ella da la vida, provee y cuida. Por lo tanto, en el *ikam* existe diversidad de madres que se encargan de la reproducción de la biodiversidad durante el ciclo regenerativo del bosque.

### **4.3.4 *Ajaantutai aidau*: lugares sagrados y reservados para la regeneración del bosque**

*Ajaantutai aidau*/ lugares sagrados y reservados para la regeneración de la vida, son lugares especiales del bosque. Por ejemplo, hay lugares donde vive en plenitud la diversidad de

las plantas silvestres que en su época de florecimiento y frutas son visitados por los animales y por las personas. Otro ejemplo es que en el interior de las quebraditas o pampas están los *umukai* que emanan agua del color de la leche, que son consumidos exclusivamente por los animales antes que llegue la temporada de frutas.

Cada lugar sagrado tiene su madre que hace que el agua y las pampas tenga un sabor a salado a gusto de los animales. Por el sabor, muchos animales como el sajino, las majas, el venado, el loro, se acercan al lugar para alimentarse de ella. En la cultura awajún, para visitar estos lugares se hace dieta, por ejemplo, cuando la persona hace dieta antes de la caza, el animal se acerca sin ninguna sospecha y miedo en el umukai. Por lo tanto, el lugar sagrado y el encuentro con los seres vivos tienen mucha relación con la alimentación de las personas. Además es importante aclarar que la caza en este lugar se hace una o dos veces al año para permitir o cuidar la reproducción los animales. Al respecto, un testimonio ilustrativo del Docente awajún Hipólito afirma:

Umukai kuwashak kaujtai asantai tawai, ayawai mujaa atuu ima segchi, paki kaujtai, washi kaujtai, kawau kautai, nuna kautak pujai ñujan tsamatain kautainawai, nuniashkush ñujankeg kautuk idayak atak umukaijin batsantawai, juka tuke nuni awai. (D-HC-14-01-2015)

El lugar sagrado quiere decir el encuentro de muchos animales de un solo grupo o de varios grupos, la mayor parte de los lugares sagrados están en las tierras altas, allí cada uno tiene su lugar, están la comida del huangana, de maquizapa, de loro; todos los animales van visitando a este lugar como quien esperar la época de las frutas de las plantas.

En este entender de los *Ajaantutai aidau* son varios y variados que se encuentran mayormente en los territorios de animales y árboles y algunos en los territorios de encuentros de animales. Cada uno de estos lugares sagrados presenta características propias según el ciclo regenerativo del bosque. Al respecto, el docente awajún David detalla:

Umukaijin kautanunak nunkanum muntsua aeinin chamajan kusuka jiname jegajeatun, numa umuwame ashi japa, shushui, Pamau, kashae. Tuja dapujuk kawau, kijusa, tinku, uwakmasa kaujtaishkam awai, duka pampan dapujainawi, pegken jegajegatu asamtai, duka kuwitantaña makichik maa juki ukutia, kuntin shiakaei tusa. (D-DS, 14-01-2015)

En el interior de la tierra sale un líquido parecido a la leche a sabor salado, eso toma el venado, la armadilla, la sachavaca, las majas casi toda la noche y el paujil, el sajino, la huangana y el tucán de día. En cambio, en las pampas vienen a comer los loros, los lorillos y el huacamayo.

Por eso en el lugar matamos solo un animal lo que vamos a comer con nuestra familia, porque si no los animales pueden ir a otros territorios del lugar.

Los lugares sagrados en el bosque son diversos y convocan a una variedad de animales, es una especie de templo en el que los humanos actúan con mesura y mantienen una relación amable y cuidadosa con el *ikam/* bosque para evitar la pérdida o el ahuyéntamiento de los animales de su hábitat. Al respecto, el sabio Lazaro afirma:

Iit ikam weketaj dekaji yujatai aina duka. Nudui yujajakjishkam takantaj yushitsuk bitak yujaji. Tusa bitatuch, kuntinchis maasa yushikchatia tusa aa tus ashiishmas muuntaj chichawai. (S-LT, 14-12-2014)

Nosotros sabemos andar en el monte. Por eso, cuando andamos en el monte, andamos calladito sin reírnos. Por eso, también cuando matamos al animal, no hay que reírnos de burla, hay que conversar con voz baja para volver a matar otro día, así nos hablan los muun.

Esto es una clara muestra de los saberes del pueblo awajún, donde el silencio también comunica no solo un significado sino también un valor: el respeto incluso en el momento de la caza.

#### **4.3.5 *Ikam daajbau ainawai*: Todos los seres del *ikam/* bosque tienen un nombre y significado**

En lengua awajún se usa el término “*daaj*” para nombrar y distinguir a todos los seres que habitan en el *ikam/* bosque. Todo lo que nace en el *ikam/* bosque tiene nombre: Las personas saben dónde se encuentra los cerros, las tierras en las que abundan los animales y las frutas por los nombres de los lugares y las épocas en que abundan en el bosque, las variedades, las características, por ejemplo, un mismo fruto tiene diferentes nombres por sus variedades. Esto confirma una vez más la importancia de la lengua que sirve para nombrar la biodiversidad y para almacenar este conocimiento.

Durante el taller, los sabios mencionan que la denominación en lengua awajún responde a la biodiversidad existente en el *ikam*. Al respecto, Celin Chumbia Puanchi afirma:

Iina chichamen shiig adaainawai, ashi numi, kuntu, ajaka, ashi ikamnum batsata nuna dajin, duwi dekaji wajina yuwa batsatua [...].Awajunnumak ashii tishipsa ajaka kuntu daajin adaeitaña, Iina chichamen duwi menkaetsui, muún numik jujuu ainawai timauwa duke iit aneaku ainaji. (C-CC, 30-12-2014)

Los nombres de los animales, de los árboles y de las plantas están en nuestra lengua, por eso sabemos dónde se encuentran cada una de ellas y qué comen y cómo crecen. En nuestra lengua, detalladamente nombramos los nombres de los animales y plantas, por eso, nuestra lengua no se pierde, porque no nos olvidamos los nombres de los árboles que nos enseñaron nuestro *múun*.

David Socoto Inchicuat acota:

Li Iina apashi adejau ainawai juka juwaei yutaei ajak: chimi, kugkuk, pauu, shuwíña, daeppauu, achu, wakam; juka yuchatañai ajak numi jinkañi daet tiuwai. Nunuíña ajak tsamakui dekaji kuntin kuntamu (D-DS, 14-01-2015)

Los nombres de las plantas silvestres como chimico, ungurahui, zapote, chiclehuayo, aguaje, macambo y de los árboles fueron nombrados por nuestros *múun*, quienes distinguieron nombre de la comida para las personas y de los animales y relacionaron también el engorde de los animales en la época de las frutas.

Los testimonios revelan que en la cultura awajún, los nombres o denominaciones son muy importantes para distinguir la cualidad y cantidad de animales y plantas, asimismo es para conocer y reconocer las tierras donde las personas viven y donde interactúan con el *ikam/* bosque. La carga semántica (de sentido y significado) viene acompañada de un carga pragmática (un saber hacer) por tanto esta biocultura y bioética awajún quizá no podría reproducirse sin el rol que la lengua cumple.

#### **4.3.6 *Ikam ajantusa diamu*: respeto en la convivencia con los seres del bosque**

El respeto en la convivencia entre seres humanos y el bosque se expresa de varias formas. Como ya se dijo, todo lo que se encuentra en los bosques es considerado ser vivo y persona, por ello, en el bosque respetan los lugares sagrados, piden permiso a las deidades, por ejemplo para la caza o pesca. Como decía uno de los sabios, incluso cuando se tiene que ir de caza la persona tiene que hacer una dieta para estar limpio de cuerpo y alma, y no crear desarmonía en los lugares sagrados donde moran en abundancia los animales.

Por otra parte, existe un respeto a los ciclos de regeneración del bosque, los seres humanos toman del *ikam/* bosque solo lo necesario en el lugar y el momento preciso que el bosque ofrece sus fruto. Al respecto, el sabio Lazaro dice:

Wajupa takajume aja duke takaijum duwi amusam idaeisatajum. Nugka takatakua tikimap amumajchami iina yujatai. Namak, kucha aina nunak yamai waisam aina dushakam chichakmuinawai imatika nijanaashti timui tusaa. (S-LT, 14-12-2014)

Hagan la chacra lo necesario y aprovechen de sembrar todas las plantas. No terminemos la tierra abriendo grandes chacras, cuidemos y respetemos nuestro lugar que sacamos nuestro alimento. En la actualidad los *waisam* (jefe de la comunidad) defienden los ríos, las quebradas y las cochas como espacio de reproducción de peces, por eso está prohibido pescar con barcos.

Por su parte, el comunero Celin detalla:

Numi amukaei, ñujan abukai diisum kuwitaansa juki yuwatajum. Namak ajuajumak nijashtaña abukai tusa. Ii yuwatamauk duke maaji, iina uchijinu, iina nuwe yuwatnanu duke kame ii takakasaa yumainanu diisaa mantannawai. Tikimak maashmi tikish tsawantin juke nejeakui yujakui yuwaami taji. Wajukjum tsutsukuaa ñujam aina duka yuwatajum. Ajamak jakattawai. Aents numin ajaj emaduka chichamnak antukchawwai. Tuja ajatsu duka chichamnak antukui muún jintiamu antuku asaa kuwitamui. (C-CC, 30-12-2014)

Para que no se acabe los árboles y los animales cortamos o matamos lo que necesitamos. Comemos las frutas cuando están maduros, tenemos paciencia de esperar sus tiempos, cosechamos subiendo y no cortamos la planta. No se pesca cada rato o cada día para evitar que se acabe. Matamos pescado y los animales solamente para compartir con la familia. No podemos acabar por completo a los animales y árboles porque otro día necesitaremos para nuestra alimentación. Por eso decimos que los que cortan o matan a las plantas y árboles por gusto son personas que no comprendieron las enseñanzas del sabio, en cambio los que no cortan son personas que escucharon de corazón para cuidar y respetar a los seres vivos.

El respeto es uno de los principios más importantes de la bioética indígena awajún, básicamente, supone el respeto a los ritmos de regeneración del *ikam*/ bosque, sin intervenirla ni alterar su ciclo natural, sacando de ella solo lo **necesario** y cuando sea oportuno. De hecho, el “*Ikam ajantusa diamu awajún*” es una garantía para la preservación de la biodiversidad y la sostenibilidad de la vida en el territorio awajún.

#### 4.3.7 *Uchiji*: la noción de hijo o cría

En la lengua awajún, *uchiji* (noción de hijo o cría) se refiere a todas las crías que viven en el *ikam*/ bosque. Por eso, todo lo que se encuentra en el *ikam* tiene hijo igual que las personas. En realidad no existe una distinción de la palabra *uchiji* para nombrar a los hijos de los seres humanos, de los animales o de las plantas. Por eso, las personas tienen mucho cuidado, cariño y dedicación a las crías de plantas o animales, por ejemplo, si la madre de un animal muere, la cría es alimentada por el ser humano hasta que pueda valerse por sí misma, incluso algunas mujeres que están amamantando a su hijo dan de lactar a un animal cría de algún animalito cuya

vida está en riesgo frente a la ausencia de su madre. Así, las crías son consideradas como fruto preciado para la regeneración del bosque. Al respecto, el sabio Mamerto afirma:

Numi amukai, ñujan abukai diisum kuwitaansa juki yuwatajum. Namak ajuajumak nijashtaña abukai tusa. Ii yuwatamauk duke maaji, iina uchijinu, iina nuwe yuwatnanu duke kame ii takakasaa yumainanu diisaa mantannawai. Tikimak maashmi tikish tsawantin juke nejeakui yujakui yuwaami taji. Wajukjum tsutsukuaa ñujam aina duka yuwatajum. Ajamak jakattawai. Aents numin ajaj emaduka chichamnak antukchuuwai. Tuja ajatsu duka chichamnak antukui muún jintiamu antuku asaa kuwitamui. (C-CC, 30-12-2014)

Decimos es su hijo cuando vemos crecer a las plantitas de cedro, su cuerpo es suave, viven en un lugar fresco de la tierra, para que no se seque, por eso crece gordito. Además, decimos es su hijo cuando vemos andar cantidad de crías de peces, estos andan en grupo a la orillita del río, comen pequeñas semillitas que bajan en el río. Asimismo, es su hijo decimos cuando vemos que los animales ya están con sus crías, cuando vemos andar a sus crías juntamente con su madre, estos son gorditos porque comen grillos y frutos gorditos; ellos cuando crecen aumentan al bosque, así se aumentan ellos también. Por eso, no matamos a las crías porque cuando sea grande vamos a necesitar de ellos.

El cariño, cuidado y dedicación a las crías es para los awajún una garantía de la continuidad de la vida, por eso es mal visto matar animalitos que son crías todavía porque se interrumpe su ciclo vital. Como dice el sabio: “las crías deben crecer para que aumente el bosque”, hay en esta expresión un sentido muy práctico y lógico.

#### **4.3.8 *Ashi ajakmaji ikamnumak*: cultivar**

En lengua awajún *Ashi ajakmaji ikamnumak*, cultivar o criar, se usa para diferentes situaciones: dar vida, plantar, sembrar, cosechar, hacer germinar, etc. Todos los seres que se encuentran en el bosque son criados y a la vez son criadores. Las personas que crían plantas son a la vez criadoras de semillas. Las semillas tienen su época, sus lugares y sus cualidades especiales. Una costumbre es intercambiar semillas, gajos de plantas etc. para aumentar y conservar la biodiversidad. Algunos animales también son criadores de semillas, porque en ciertas épocas y lugares entierran las semillas de los frutos que les gustan, para que germinen, al igual que lo hacen las plantas. Al respecto, el docente awajún David Socoto afirma:

Iima aentsket ajakmaeinatsui, kuntinchakam ajakmawai diamuunmak: wichika, ñunkis duka jinkae jukish ajawai, nuniau ikam waeintañaame uyai wajau wainku wichika ajawai taji, kuntinchakam yuwawai tujash ajakmawai tsapaimtai yuwatatus. Tuja numishkam ajakmawai, numianu nejeawai nunik jinkañin kakewai, daseshkam jinkain makichik juki atushat nugkanum

tsatsawai nuwi jinkaei tsapawai, nuniau wainnawai wekeku makichik setju uchijii dukujjin waeinnatsui dase juki jinkañi imau ajau asamtai. (D-DS-11-01-2015)

No solo la persona cultiva las plantas, los animales también entierran las semillas, el ñuje, ñunkis entierra la semilla de chambira y eso vemos en el monte, por eso decimos que los animales así como come también siembra porque quiere comer cuando crece. Además, los árboles también cultivan, ellos tienen sus frutas y luego cuando están maduros caen en la tierra, allí hace crecer a las plantitas, eso vemos en el monte. Asimismo, el viento también ayuda a cultivar, lleva una semilla de cedro y deja poniendo en otra tierra. Cuando vemos crecer la planta, decimos que es su hijo de cedro, no tiene madre, debe estar lejos ¿de dónde habrá traído el viento? Por eso decimos que no solo cultivan las personas, sino también los animales, las plantas y el viento.

La noción de “cultivar” expresada en la lengua no es antropocéntrica, no es el ser humano el único que tiene atributos de hacer germinar las semillas. En el testimonio del sabio, se puede apreciar el uso de la palabra cultivar en un sentido amplio y que incluye a todos los seres vivos del bosque, significa facilitar, propiciar y acompañar la regeneración de la vida.

#### **4.3.9 Chichasa pujamu: la conversación para la regeneración del bosque**

En la cultura awajún, la conversación se realiza de varias maneras. Los seres vivos que se encuentran en el bosque hablan y transmiten un mensaje igual que un ser humano, por ello se dice que el bosque es un ser vivo que tiene muchos lenguajes que se expresan en el color de las hojas, de los frutos, en el ruido del río, en el sonido del viento, el canto de los animales, en la forma y color de la luna. Las personas escuchan e interpretan con cuidado los lenguajes del bosque, porque, de otro modo, no podrían convivir ni ser parte del bosque. El sabio Felipe nos ilustra más sobre este tema:

**Puwin**, pruu pruu pruu, **Juwatin** juau, juau. **Puwashchakam** kuwaei kuwaei, juka yumin untsuak imataame, umantatus nuwi petsantatus. **Chikiwi**, Ji ji ji takuii yumi chiwaittawai taji. **Tawaeishka** tau tau tau chiwautain tawai nunak, sajaatus yumi nuwi chiwawai pegken. **Chinim**, aatus chiii chiii chiii wegaana yutamunum saegak nuniakuin chiwaishtatui, chiwaishtatui tamaunum **pinik** tutañame kamau nanatjup jiname, akegat shig akegat etsa kapaa jiiname. Nuwintushka wekeku weaku **numi** pujuk tukumka eh maashtatjistaie tukumkajai, tukumkajai, waeinka wegaji taji. Weke wekewekawa minaku juwi tukumkamajama mashae tutañame, entsa nijakjishkam betek, duka aantuji. Duka dekaaske, yamaikish duka taji beteke, antuka chichasa wiika pujajaei. Yawa juki wegakjik “maata” tusa ematia, jintama weaku estai, estai estai nunikma jau jau jau takui wainkae, wainkae tusaa estai estai estai tusa eman jiiki namaka ajuwa. Ajunmatai kashae majik, maume, maume aaja maata tusan timajai tutaña. Ejape kashae numpe yawan sutaaña” (S-FP, 13-11-2014)

El huangana sapo nos habla “*kuwai kuwai*”, el *Puwín*<sup>40</sup> dice “*pruu, pruu, pruu*”, y el *juwatin* nos dice “*juau juau, juau*”, es porque están llamando a la lluvia, así salen a tomar agüita en las cochitas y en las quebradas, ahí mismo también ponen sus huevitos por eso llaman la lluvia, para tomar y criar. Además, cuando el gavilán nos dice “*ji, ji, ji, ji*” es porque va a dejar de llover y el *tawai* cuando nos dice “*tau tau tau*” nos avisa que la lluvia cayó poco, ya no volverá a caer y paso rápido, así nos vamos a cultivar nuestra chacra, buscar carne o palo que necesitamos para construir nuestra casita. Asimismo, chinim cuando nos dice “*chiii chii chiii*” siguiendo la lluvia, es porque no va a parar de llover todo el día y para confirmar, salen los *pinit*<sup>41</sup> y vuelan por todo lado de alegría. Cuando es así el día, salimos al monte para sacar chonta y suri. Finalmente, cuando nos tropezamos con palo, antes de entrar al monte para buscar frutas, palos, animales o pescar, decimos que estamos yendo en vano, sabemos esto cuando regresamos a la casa sin encontrar nada. Cuando vamos llevando el perro al monte siempre se conversa y se dice: “encuentra, caza algo para nuestra comida, no tenemos nada que comer” y se va alentando, así “*estai, estai*” (busca no tenga miedo, ánimo, adelante, eres único, etc.). Cuando encuentra, avisa y dice “*jau jau jau*”, entonces, se sabe que el perrito encontró su animalito y uno va a ayudar a matar. Una vez matado el animal, por el esfuerzo, agradecimiento y felicidad se le da de tomar al perrito la sangre del animal cazado, esto se hace en una hojita para que no se moleste.

Muchas personas ajenas a la cultura awajún, que nunca han vivido en el bosque jamás podrían diferenciar estos sonidos y sencillamente no tendrían sentido alguno para ellos. Los awajún conocen cada lenguaje del *ikam*, de animales, de las plantas, del agua. Estos lenguajes son diversos y varían conforme a las épocas o momentos del ciclo de regeneración del bosque. La conversación se da entre seres humanos, con los animales, con las plantas y también con las deidades, por ejemplo para sacar madera de un árbol, se pide permiso a su madre. Esta conversación es esencialmente importante en la regeneración del bosque.

#### **4.3.10 *Ikam ayatmamu*: preservar el bosque como espacio vital**

En la cultura awajún, preservar el bosque es algo fundamental para la existencia no solo de la comunidad humana sino de todos los seres que viven en el *ikam*. Este concepto hace referencia la preservación de la vida en el territorio desde una perspectiva amplia, integral sin exclusión ni jerarquías. “Mantener viva la tierra”, quiere decir cuidar y respetar el ciclo de regeneración del bosque sin alterar, interrumpir ni manipular su ciclo vital, pues todos los seres que habitan el bosque necesitan completar su ciclo de reproducción, cualquier tipo de alteración,

---

<sup>40</sup>Puwín y juwatin (parecidos al sapo) sirve para comer, lo cual se prepara en sopa o simplemente se envuelve para cocinar a la candela. Viven en las zonas bajas y en los lugares bosquejosa; todos cantan en la época de lluvia.

<sup>41</sup>Pinit, (comején de color negro) es el bioindicador de fuerte lluvia y del tiempo que va a durar la lluvia.

depredación, intervención o explotación puede causar desarmonía y desequilibrio en el ecosistema. Al respecto, el docente awajún David nos ilustra de la siguiente manera:

Ii ikam kuwitankami taji duka iima ikam tatsuji, ikamnum batsataeinanunu taji, ashi nuwi ijumji ajakchakam, kuntinchakam, nugkachkam, ii takasa pujutaishkam, ii uwaja pujutaishkam, iina pujamu, ii chichasa pujutai, ii jega unuimatai, ii weketai juka. Nunuwanu kuwitamku tajii ii ikam kuwitankami taji duka. (D-DS, 14-01-2015)

Cuidar el bosque es cuidar a todos los seres que viven en el bosque, así como las tierras, las plantas, los animales, asimismo se cuida el lugar donde cultivamos las plantas, el agua que bebemos todos los días, el mismo lugar y hogar de nuestra familia. Además cuidar el bosque es cuidar el lugar de diálogo y encuentro de los animales porque es el hogar del saber; todo esto significa cuidar el bosque.

El *ikam* además de ser el hogar de todos, es el lugar donde se cría la biodiversidad, se producen alimentos, se cosechan frutos, existen plantas medicinales para curarse, hay agua limpia para beber, aire fresco para respirar. Si alguien tiene en su hogar comida, escuela, farmacia, tiene que cuidarlo. Al respecto, Gabriel Huazanga menciona:

Ikamnumak nugkak kuwashtai, akinjau ainawai ikam achu nugkee, kuchaa nugkee, kugkuki nugkee, chajapaa nugkee, kumkuimaa nugkee, washii nugkee, pauu nugkee, paámpaa nugkee, wasuu nugkee, pakii nugkee, weeka nugkee aatus kuwashak ayawaei duka achitjau ainawai. Duka betetchauwai makimakichik tsapaiti tibauwai tsawanjiin, kuntinchakam betet yujawai nuna kautuk yuwiinak, iit nunui betek ijumdeja batsatji, nuwii tsapaeinau asantai yujaau asantaei nugkee tajii. Duwi iina nugkenin ajutjamui egaka yutai, aja takatai, numi juutai, iju achija yutai, dukaa jinkatai, aatus etenjamui iina nugken, duwi shig kuwitamji dekaji wajii ajutjamua. Duwi tajii iina nugken ashi sukantawai, waitiasi, atsumkas pujajii yuta ajukjamu takasaa pujuumain ajutjamu asantai. (Taller de sabios de Atahualpa, 22-11-2014)

En el *ikam* existe cantidad y variedad de tierras, todas están interrelacionadas con otros seres vivos, como, por ejemplo: hay bosque que tiene terreno de aguaje, de cocha, de ungrahui, de taricaya, de motelo, de maquizapa, de huangana, de zapote, de plátano, de huaca, de curuwinsi; así hay cantidad de tierras con bosque para criar y reproducir los animales que viven en ella. Cada tierra con su *ikam*/bosque es diferente, por naturaleza ella está designada a la reproducción de las plantas y animales. Por eso, en nuestro territorio tenemos lugares para buscar la carne, para abrir la chacra de maíz y la yuca, asimismo tenemos el bosque para cosechar la madera, para sacar la chonta y para cosechar la hoja; así esta seleccionada y distribuida nuestro *ikam*. Por eso, conocemos todo lo que tenemos en el bosque para poder respetar y cuidar. Además, en el bosque, encontramos todo lo que necesitamos para la alimentación de la familia, construcción de la casa; por eso no sufrimos y vivimos bien, porque el bosque y su tierra nos brindan gratuitamente la comida.

En la descripción de Gabriel, se puede evidenciar que el *ikam*/ bosque no es un simple pedazo de tierra o territorio; el *ikam* son todos sus espacios y seres vivos. Por tanto, *ikam*

*ayatmamu*/ preservar el bosque como espacio vital, es preservar la vida de todos los seres, la biodiversidad del *ikam*/ bosque igual que las personas.

El *ikam* en la cultura awajún son los espacios de regeneración de vida y de saberes propios de la comunidad. *Ikam ayatmamu*/ preservar el bosque como espacio vital, es también mantener y cuidar la íntima interrelación de diálogo hombre *ikam*/ bosque; protegiendo y cultivando la biodiversidad, la biocultura, la bioética y la vitalidad de la lengua awajún.

## CAPÍTULO 5: CONCLUSIONES

El objetivo de nuestro estudio fue describir y analizar de la relación lengua y el *ikam*/bosque en la cosmovisión biocéntrica de la comunidad awajún de Atahualpa, Distrito de Manseriche, Provincia Datém del Marañón, región Loreto-Perú. En este marco, con base en la descripción del ciclo de regeneración del bosque y la identificación de los bioconocimientos que alberga la lengua awajún, se plantean las siguientes conclusiones: 1. Cosmovisión biocéntrica y lenguajes del bosque, 2. La lengua awajún como reservorio de bioconocimientos, 3. Preservación del territorio y vitalidad de la cultura y lengua awajún. 4. La relación lengua cultura y bosque.

### 5.1 COSMOVISIÓN BIOCÉNTRICA Y LENGUAJES DEL BOSQUE

La comunidad de Atahualpa pertenece a una cultura cuya cosmovisión es biocéntrica, esto quiere decir que el *ikam*/ bosque es el centro que organiza la vida de la comunidad humana, no al revés. La naturaleza no es vista como un objeto, materia inerte o recurso natural, como mencionan Shiva, Grillo, Rengifo. La descripción del ciclo de regeneración del bosque pone en evidencia que:

- El *Ikam* es concebido como un ser vivo, pues todos los seres que habitan el cosmos tienen vida, y un comportamiento particular a la hora de interactuar con los seres humanos, también tienen deidades que las cuidan (madres). En este tipo de sociedades no existe la separación sociedad- *ikam*/ bosque, el ser humano es considerado parte del *ikam*/ bosque, por tanto, convive con ella en armonía, respeto y reciprocidad.
- En vista de ello, las formas de comunicación entre seres humanos e *ikam*/ bosque está mediada por muchos y variados lenguajes (señas, bioindicadores, lenguaje de los animales). Estos lenguajes son muy importantes en la mediación de la comunidad humana con el bosque. Por tanto, la lengua awajún cumple el rol de codificar, clasificar y dar sentido a estos lenguajes.

- En este modo de vivir de los awajún no hay una raya que divide entre lo humano y no humano, cuando las personas entran al bosque para la caza deben hacer dieta, la dieta no es otra cosa que la purificación del cuerpo y el espíritu para convertirse en bosque mismo. De igual forma, el ser humano para convivir con el bosque debe conocer bien y sintonizarse con los lugares del bosque, con las formas de comportamiento de los seres vivos, pero además para interactuar debe aprender sus formas de comunicarse: “lenguajes del bosque”. “Cuando el awajún imita el lenguaje de los animales, se vuelve animal”.
- Estas son evidencias por demás contundentes de la vigencia de una cosmovisión biocéntrica en el pueblo Awajún que se refleja en su forma de convivir con el bosque, a pesar de los cambios que aceleradamente promueve la modernidad y las amenazas al territorio. La cosmovisión no es el mundo mítico irreal, como bien señala Mires (2004, pág. 183), Van Kessel & Condori C, 1992). Una cosmovisión, al ser una explicación y una interpretación del mundo, es por consiguiente una aplicación de esta visión a la práctica. En este sentido, no es posible hacer una separación entre dimensión simbólica ritual y dimensión práctica. Lo simbólico no quiere decir irreal, al contrario, todo símbolo es símbolo de la realidad.

Con base en tal constancia, podemos afirmar las lenguas habladas en culturas cuyas cosmovisiones son biocéntricas, son también “lenguas biocéntricas”, gozan de ciertas particularidades, tienen palabras y una gramática para significar y dar sentido a un modo de ver y convivir con el bosque sin alterar sus ciclos naturales de regeneración. Por tal razón la descripción de los lenguajes del *ikam/* bosque en castellano tuvo muchas restricciones, fragmentaciones y mutilaciones. La lengua awajun no es igual que las demás lenguas dominantes (inglés, castellano) porque es una lengua viva, emerge de la vida misma, no se desarrolla solo en la persona sino en un espacio vital más amplio de relaciones entre lo humano y lo no humano.

Por tanto se constata la afirmación de Fernández (1999) citado por Ríos Hernández (2009, pág. 18) que el lenguaje estructura las percepciones y moldea la manera de pensar, sentir y actuar de los miembros de una sociedad y que se forman en un medio cultural primordialmente lingüístico.

## 5.2 LA LENGUA AWAJÚN RESERVORIO DE BIOCONOCIMIENTOS

El estudio también muestra la importancia de lenguaje awajún como reservorio de bioconocimientos y biocultura, además su importante rol en la vehiculización de saberes y transmisión de la cosmovisión biocéntrica de la cultura awajún.

El lenguaje awajún ordena, clasifica, da nombre y significados a las variedades y especies de plantas, árboles y animales, fuentes de agua, ríos, etc., existentes en el *ikam*/ bosque. Además permite describir las formas de vida en el bosque, el comportamiento del clima, las características y cualidades de plantas y animales. Por ejemplo, describe las cualidades de los frutos comestibles del bosque, de las plantas curativas, de los animales comestibles, los lugares y momentos precisos de cosecha, caza, pesca. Describe identifican los espacios de vida donde se reproducen, etc.

A partir de la descripción del ciclo de regeneración del *ikam*/ bosque, el estudio muestra con muchas evidencias que la lengua awajún es un verdadero reservorio de bioconocimientos o ecosabidurías, que son producto de una construcción social basada en la cultura y cosmovisión biocéntrica, amable y respetuosa del *ikam*/ bosque.

Es decir, estas sabidurías son particulares y situadas, pertenece a un lugar específico, como bien señala Estermann (2006). Son conocimientos holísticos porque todo está integrado, no es un conocimiento fragmentado como la ciencia occidental. También es un conocimiento altamente ritualizado. En suma, como afirma Olivé (2009, pág. 22). La sabiduría indígena originaria como prácticas sociales y epistémicas se encuentra inserta en un medio, un entorno que no es ajeno. Por eso, las prácticas sociales (enseñanza, aprendizaje, crianza, construcción, meditación diálogo con el *ikam*/ bosque) se hacen en torno al lugar donde mejor se desenvuelve el niño o la niña, donde mejor conoce su realidad el (la) sabio (a) y donde mejor habla su propio lenguaje local la persona.

### 5.3 PRESERVACIÓN DEL TERRITORIO Y VITALIDAD DE LA CULTURA Y LENGUA AWAJÚN

Una conclusión importante de este estudio es que la vitalidad de la lengua awajún en el pueblo de Atahualpa tiene una estrecha correspondencia con las condiciones favorables que hay en la gestión de territorio y la preservación de la biodiversidad. Los atahualpinos son un grupo étnico awajún amazónico que vive en permanente diálogo con el *ikam/* bosque, esto ha sido y es una condición fundamental para mantener viva su lengua, ya que el paisaje o entorno natural le da significado a la lengua; es decir, la lengua tiene mucha vitalidad cuando su hábitat natural, el *ikam/* bosque, está vivo. Según Bertely (2014), cuando desaparece una especie vegetal o animal, se pierde un sustantivo en la lengua del lugar.

En el caso del pueblo de Atahualpa, la vitalidad de la cultura y la lengua se debe a que los padres, abuelos, niños y docentes awajún mantienen viva su primera lengua el awajún y la usan en los espacios familiares, comunales y en los espacios naturales como el *ikam/bosque*. Los niños y jóvenes, a pesar de asistir a la escuela, el *ikam* sigue siendo el lugar de aprendizaje de su primera socialización porque desde que nacen siempre está ahí, ahí aprenden a hablar con los animales, con las plantas, de manera vivencial y práctica (haciendo, observando, oliendo, tocando y hablando). Por otro lado, los padres, los sabios, los docentes awajún juegan un papel importante en la socialización de aprendizaje.

La reproducción de los bioconocimientos en lengua awajún es muy necesaria, porque como menciona (Gómez Rendón & Jarrín Paredes, 2015, pág. 36) si la lengua deja de ser el vehículo de comunicación de un pueblo, implica un desbalance en la diversidad lingüística y cultural que, junto con la diversidad biológica, permiten el equilibrio del planeta. Como consecuencia, disminuye la capacidad de adaptación a nuevos espacios que hacen posible la supervivencia y evolución natural de las especies.

Por otro lado, la fortaleza de la identidad awajún se da a través de la práctica de su propia lengua, además su identidad se encuentra muy ligada a la pertenencia de su territorio. Los sabios

dicen: “somos parte de este territorio donde vivieron nuestros antepasados y el territorio es parte de nosotros.

Aunque, si bien actualmente, la comunidad de Atahualpa no tiene la presencia de empresas madereras ni mineras, hay empresas como PetroPerú y Repsol que están trabajando en regiones aledañas a la comunidad. Estas empresas intentan entrar al territorio y para ello se valen de estrategias asistencialistas con el propósito de ganar confianza con las familias de la comunidad. Al no conseguir aceptación directa, se apoyan en otras comunidades aledañas para poder ingresar al territorio central de Atahualpa, al territorio sagrado de los animales y árboles.

Estas amenazas externas son del hombre que tiene pensamientos abismal occidental tal como afirma Boaventura De Sousa Santos (2010), separa a la cultura y a la naturaleza y las considera como opuestas, consideran a la tierra como una materia prima administrada a través de la propiedad individual y sujeta a la lógica del mercado.

De parte del pueblo Awajún, una de las formas para proteger el territorio de las amenazas son las permanentes visitas de los límites del territorio, sobre todo a los territorios de animales y los árboles. Estos lugares son protegidos porque son como una reserva de biodiversidad para las futuras generaciones.

Por otro lado, las autoridades de Atahualpa ante posibles amenazas realizan reuniones más frecuentes en la comunidad, con el objetivo de evitar el ingreso sin el consentimiento de la comunidad. A pesar de estas resistencias, es muy difícil decir hasta cuándo los awajún podrán mantener su territorio y su modo de convivencia con el bosque.

En la cosmovisión awajún, el *ikam*/ bosque es fuente de vida (el sol, el agua, el aire, los animales) todos tienen vida y como tienen vida dan vida. Como señala Delgado (2013, pág. 85) si la tierra hace crecer es porque tiene vida, es decir las plantas, los animales, las personas crecen gracias a la tierra; el ser humano también es parte de la naturaleza hace su vida según las formas de vida de la naturaleza. Esto nos lleva a afirmar que los awajún son criadores de biocultura.

El *ikam* es una casa grande donde el hombre es parte de ella y como tal conoce las distintas formas de construir una cultura viva con principios para ayuda proteger el territorio,

Como menciona Shiva (2005, pág. 139), las culturas que son vivas tienen sus raíces en la vida: la vida de la tierra, la vida de la comunidad, los ecosistemas, los organismos vivos. Entonces, las lenguas tienen palabras vivas y asumen uno u otro “significado” según las condiciones de vida que encuentra en la frase, que a su vez también es viva y ésta se adecúa al contexto del diálogo que asimismo es vivo (Grillo Fernández, 1990, pág. 70). En suma, las culturas vivas pueden hacer que sus lenguas estén vivas, más cuando sus territorios están vivos. En tal sentido la defensa del territorio es también la defensa de la lengua.

#### **5.4 LA RELACIÓN LENGUA-CULTURA Y BOSQUE**

Con base en una descripción detallada de las formas de convivencia de la comunidad awajún Atahualpa con el *ikam*/ bosque, este estudio sencillamente trató de poner en evidencia la estrecha relación que existe entre lengua, cosmovisión e *ikam*/ bosque, en consecuencia, la correspondencia entre regeneración de la biodiversidad y vitalidad de la lengua.

Asimismo, a través de este estudio *ikama chihame*/ sobre los lenguajes del **Ikam**/ bosque de la comunidad de Atahualpa, intentamos aportar a la ecolingüística pero desde la cosmovisión biocéntrica, con miras a ampliar el concepto de lenguaje a las diversas formas de expresión y comunicación con el bosque (onomatopeyas, señas, bioindicadores climáticos) que se dan en culturas que viven en escenarios de biodiversidad. Ya que esta comprensión es muy importante en la regeneración de la biodiversidad, la reproducción cultural y la vitalidad de las lenguas indígenas.

La ecolingüística o ecología lingüística es una nueva aproximación al estudio de las lenguas y de los sistemas de conocimiento que las lenguas vehiculan. La ecolingüística estudia la correlación entre las lenguas, cultura sociedad y la naturaleza. A diferencia de la sociolingüística clásica, el eco lingüístico no toma en cuenta no solo el contexto social en el cual está inmersa una lengua, sino también del contexto ecológico en el cual las sociedades están inmersas (Fill, 1993) citado por Resinger (2008).

En este marco, nuestro estudio muestra con evidencias claras las interacciones entre la lengua y el bosque, pero no en una relación instrumental hombre naturaleza propia de la cosmología occidental moderna, sino desde la propia matriz cultural awajún, en el que el hombre es parte de la naturaleza.

Consideramos que esta entrada biocéntrica a la ecolingüística puede ser un aporte a la construcción de la “ecolingüística del Sur”, porque desde las sociedades subalternizadas y memorizadas interpelamos la crisis ambiental y el extractivismo debido a la imposición de un modelo civilizatorio único sobre una diversidad de culturas. Además, porque asumimos una posición crítica frente al antropocentrismo con el que se estudia y define las lenguas en general, siendo que en las diversas culturas indígenas la cosmovisión biocéntrica garantiza la regeneración de la biodiversidad y por ende, la vitalidad de las lenguas que guardan y transmiten bioconocimientos. En el contexto de la ecolingüística biocéntrica, la lengua awajún resulta ser un ordenador biocultural por excelencia.

En tal sentido, resulta necesario “dejar de lado posturas reduccionistas que tratan de estudiar la lengua, la cultura y el ambiente –en que estas se desarrollan– por separado, olvidando que la sola idea de diversidad implica una conexión natural entre todos los elementos” (Gómez Rendón & Jarrín Paredes, 2015, pág. 35).

Por lo tanto, el fortalecimiento de la lengua awajún debe ir acorde con la alfabetización territorial a la que Bertely hace referencia. Esto significa no renunciar a nuestra forma de convivir con la naturaleza (Bertely Busquets, 2008, pág. 19).

## **CAPÍTULO 6: PROPUESTA VIDEO EDUCATIVO: “LENGUAS VIVAS EN BOSQUES VIVOS”**

### **Eco lingüística Awajún**

#### **6.1 ANTECEDENTES Y JUSTIFICACIÓN**

##### **6.1.1 Crisis climática y sus efectos en la vitalidad de las culturas y lenguas**

Los efectos de la crisis ambiental afectan de manera desigual a las diversas poblaciones del planeta. Los países llamados en vías de desarrollo y particularmente los pueblos indígenas resultan ser más vulnerables. Por ejemplo, los efectos del cambio climático tienen una fuerte incidencia en los sistemas productivos agrícolas campesinos, las sequías prolongadas y el incremento de las temperaturas está poniendo en serio riesgo la preservación de la biodiversidad y la seguridad alimentaria.

Los territorios indígenas sufren también una permanente amenaza debido a la contaminación ambiental de suelos y aguas causadas por la explotación de petróleo, la minería y las industrias. Las fuentes de agua, además de ser contaminadas, son expropiadas para la construcción de plantas hidroeléctricas, para la producción de agrobiocombustibles o para abastecer de agua potable a las urbes.

Por último, los megaproyectos tienen fuertes impactos ambientales y amenazan sobre todo a los territorios y pueblos indígenas. Las iniciativas de integración de infraestructura regional de Sud América, propiciada por las transnacionales mediante la implementación de megaproyectos, amenazan más aún los territorios indígenas. Por ejemplo, la Red IIRSA tiene por finalidad la integración de América del Sur a la economía global mediante la construcción de carreteras transnacionales, represas hidroeléctricas, hidrobías, ferrovías, entre otros. En la práctica, se trata de obras que facilitan la explotación de diferentes recursos naturales de América Latina (minerales, hidrocarburos, soya y agrocombustibles), que son exportados, en su mayoría a los mercados emergentes de Asia.

La generalización y hegemonía de un modelo civilizatorio monocultural, extractivista y neoliberal está poniendo en serio riesgo la preservación de la vida en el planeta, y por ende está contribuyendo a la erosión de los sistemas de conocimiento y las lenguas indígenas, mediante la influencia de la educación monocultural y alienante, la inserción de los sistemas productivos campesino a lógica del mercado, los medios de comunicación y las políticas estatales.

Frente a la crisis civilizatoria y la crisis climática es preciso buscar nuevos horizontes civilizatorios, respuestas de otras culturas, otras voces diferentes a la modernidad. Los pueblos indígenas del Abya Yala tienen sabidurías milenarias sobre el Vivir Bien entre miembros de la comunidad y estos con el *ikam/* bosque, basados en el trato amable, la reciprocidad, el amparo, la complementariedad, el comunitarismo y el respeto.

### **6.1.2 Lengua awajún reservorio de bioconocimientos**

La amazonia en general y la amazonia peruana en particular es uno de los reservorios más importantes de biodiversidad en el planeta, esto se debe justamente a que los pueblos que han vivido y viven en este territorio tienen una cosmovisión biocéntrica y las lenguas de estos pueblos se han convertido en verdaderos almacenes de bioconocimientos y cosmovisiones amables con el *ikam/* bosque.

El presente estudio presenta una descripción detallada de las formas de convivencia de los awajún con el Bosque. La regeneración del bosque en la cosmovisión awajún es también la regeneración de la vida, de la lengua, la biocultura, los bioconocimientos, de la bioética, ya que todos estos están entrelazados en ciclos de regeneración del bosque. Por tanto, es importante que los hallazgos de esta investigación puedan ser difundidos mediante un video para aportar y valorar la inmensa riqueza y sabiduría que almacena y transmite la lengua awajún sobre la preservación de la biodiversidad, que es una garantía para la continuidad de la vida en el planeta, más aun cuando ya se ha reconocido que la Amazonia es uno de los pocos reservorios y pulmones del planeta.

## **6.2 OBJETIVO GENERAL**

Contribuir de manera integral a la afirmación cultural, preservación de la biodiversidad y la vitalidad de la lengua awajún mediante la producción y difusión de un video educativo orientado a socializar la extraordinaria sabiduría del pueblo awajún sobre la convivencia armónica con el *ikam/* bosque como herramienta de lucha frente a toda acción depredadora y políticas extractivistas y ecocidas.

### **6.2.1 Objetivos Específicos**

Motivar un posicionamiento crítico de los miembros de la comunidad awajún frente a la problemática a la crisis ambiental y climática y las amenazas al territorio de la Amazonía peruana.

Fortalecer la eco-sabiduría y la lengua awajún como parte de las políticas locales de gestión del territorio.

Ofrecer información registrada sobre bio conocimientos y eco sabidurías del pueblo awajún como material educativo para la comunidad y la escuela.

## **6.3 VIDEO**

### **6.3.1 Mensaje principal del video**

El pueblo Awajún tiene sabidurías milenarias sobre preservación de biodiversidad en el bosque que es almacenado y vehiculizado por la lengua awajún. La prueba contundente es que la lengua está viva cuando su habitat o entorno también está vivo. Esta estrecha relación entre lenguaje-sociedad y el *ikam/* bosque puede ser un aporte importante a las teorías sobre el Vivir Bien frente a la crisis civilizatoria y crisis ambiental en el planeta.

### 6.3.2 Tiempo

Duración 20 minutos

### 6.3.3 Destinatarios

Pueblo Awajún, estudiantes y docentes, sociedad en general.

### 6.3.4 Guión literario

Sec.	Texto	Imagen
1	Titulo <b>LENGUAS VIVAS EN BOSQUES VIVOS</b>	Tomas del bosque
2	<b>Tema 1</b> <i>Ikamjai pujaji: La concepción del bosque en la cosmovisión awajún.</i>	Tomas del bosque Entrevistas a los sabios.
3	<b>Tema 2</b> <i>Tsawan ikamnum nagkebau: el acontecer del clima en el bosque.</i>	Tomas del bosque. Entrevistas a los sabios.
4	<b>Tema 3</b> <i>Numi ikamia tsawanji: los árboles en el ciclo de regeneración del bosque.</i>	Tomas del bosque Entrevistas a los sabios.
5	<b>Tema 4</b> <i>Numi ikamia tsawanji: los árboles en el ciclo de regeneración del bosque.</i>	Tomas del bosque Entrevistas a los sabios.
6	<b>Tema 5</b> <i>Kuntin ikamia aidau: los animales del bosque.</i>	Tomas del bosque Entrevistas a los sabios
7	<b>Tema 6</b> <i>Aja takai ajakmamu: hacemos la chacra para cultivar plantas</i>	Tomas del bosque Entrevistas a los sabios
8	<b>Tema 7</b> <i>Aents ikamnum ijutkau: concepción del ciclo vital de las personas en relación a la regeneración de los bosques</i>	Tomas del bosque Entrevistas a los sabios
9	<b>Tema 8</b> <i>Chicham ikamam kuitabau pachis chichamu: la lengua awajún almacén de Bioconocimientos. Ejemplo</i> Ikam: madre del <i>ikam/</i> bosque, dukuj: madre de los seres vivos, ajantutai aidau: Lugares sagrados y reservados para la regeneración del bosque, ikam batsataduka daajbau ainawai:	Tomas del bosque Entrevistas a los sabios

### **6.3.5 Guía de orientación para el uso del video: lenguas vivas en bosques vivos**

#### **1. Para quiénes es el video**

El video será diseñado para comuneros(as), sabios(as) docentes awajún, jóvenes, niños(as), estudiantes de la educación inicial, primaria, secundaria y también para las unidades educativas de la Unidad de Gestión Educativa Local (UGEL) de San Lorenzo del Datém del Marañón.

#### **2. Para qué servirá este video**

- Para concientizar a los comuneros, sabios, niños y jóvenes de la comunidad sobre la regeneración del *ikam/* bosque y del *chicham/* lengua awajún.
- Para generar conciencia en las autoridades de la provincia Datém del Marañón.
- Para llevar a la práctica y hacer cumplir los postulados de la Ley N°29735, que trata el mantenimiento y desarrollo en todas las funciones de las lenguas originarias.
- Ofrecer a los docentes una herramienta didáctica para el abordaje de temas ambientales desde una perspectiva intracultural.
- Despertar en los comuneros, sabios, niños, jóvenes, autoridades, docentes awajún y estudiantes la visión crítica respecto al proyecto modernizante, extractivista y la crisis climática.
- Motivar a los docentes para que desde la escuela recuperen y practiquen la diversidad de bioconocimientos y los lenguajes del *ikam/* bosque, que están contenidos en la lengua awajum.
- Sensibilizar a los estudiantes respecto al cuidado del ikam/bosque, valorando y recuperando los bioconocimientos, bioculturas y bioéticas indígenas.

### 3. Qué ideas fuerza abordará el video

- El *ikam*/bosque en la cosmovisión awajún es un ente vivo que tiene madre y deidades.
- La biodiversidad vive junto a la diversidad cultural y lingüística, por lo que en territorios indígenas existe mayor preservación de la biodiversidad.
- El lenguaje del *ikam*/bosque carga bioconocimientos, biocultura, bioética. Por tanto, *Chicham ikamam kuitambau pachis chichamu*: la lengua awajún es almacén de Bioconocimientos.
- La regeneración del *ikam*/bosque es la regeneración de lenguaje, bioconocimiento, biocultura y bioética.
- La cosmovisión de los pueblos indígenas es biocéntrico, todos los seres del cosmos son considerados vivos, con quienes se conversa y se recíproca.
- La crisis ambiental en el planeta es el reflejo de la crisis civilizatoria, de la imposición de un modelo único de sociedad y producción basado en la explotación salvaje del *ikam*/ bsoque.
- La educación en armonía con la madre tierra y la necesidad de imaginar otros modos de vida y bienestar que no estén estrictamente sustentados en la sobre explotación del *ikam*/ bosque.
- Ninguna educación ambiental y/o propuesta de mitigación del cambio climático dará respuesta si no se cuestiona de fondo el modelo de sociedad y producción imperante.
- Una propuesta de revitalización o fortalecimiento de la lengua tendrá más éxito si se considera las sabidurías sobre la regeneración del *ikam*/bosque.
- La educación universal ha transmitido teorías universales sobre medio ambiente, perdiendo de vista que las epistemologías indígenas tienen mucho que enseñar al mundo sobre el trato amable al *ikam*/ bosque.

### 4. Qué competencias se puede desarrollar con el video

Tomando como base y como conocimiento intercultural sobre la Educación en Armonía con la Madre Tierra, se plantea los siguientes:

- SABER: Los participantes realizarán recuperación de las sabidurías indígenas sobre el trato amable al *ikam*/ bosque y la crianza de la biodiversidad, en contraste con sistemas de conocimiento antropocéntricos.
- SABER SER: Los participantes recuperarán las cosmovisiones biocéntricas, el respeto y la bioética de los pueblos indígenas.
- SABER HACER Y DECIDIR: Los participantes tendrán que empezar a realizar investigaciones y producir bioconocimiento local, biocultura, bioética sobre las buenas prácticas y también sobre los problemas ambientales existentes en los pueblos indígenas, de modo que la información pueda servir para la búsqueda de soluciones y acciones concretas, con la participación de la comunidad, la familia y las instituciones educativas.
- Valorar los principios de los pueblos indígenas reciprocidad, el amparo, la complementariedad, el comunitarismo y el respeto.

## **5. Qué actividades de aprendizaje se pueden desarrollar usando este video**

### **a) Actividades de reflexión**

Serán actividades para que los participantes aprendan a examinar con cuidado toda la información que presenta el video y relacionar con la realidad que viven. Por ejemplo, reflexiones sobre los saberes del *ikam*/bosque, ciclo climático, la regeneración del bosque en las que el/la facilitador pedirá a los participantes que se pongan a pensar detenidamente.

### **b) Actividades de investigación y producción de bioconocimiento indígena**

Esta información puede servir para que los participantes se atrevan a profundizar o conocer las distintas formas de vida que existe en el *ikam*/ bosque y a partir de ello proponer la búsqueda de soluciones. Por ejemplo: ¿Qué bioconocimientos se desarrollan en el: *Aja takatai* (Territorio para cultivar y criar), *Numi, kuntu nu nuge* (Territorio de los animales y árboles), *kuntinnu kauntai, kanaku kuntu egaka yutai* (Territorio de encuentro de animales y lugar

para buscar carne)?. Otra actividad puede ser la elaboración de calendario propio de la comunidad.

### c) Actividades de práctica

Con esto se persigue que los conceptos y las reflexiones que se aportan en el video se plasmen en acciones concretas. Por ejemplo, los participantes realizan actividades prácticas a través de la minga (trabajo colectivo) para *Ashi ajakmaji ikamnumak*: Cultivar en familia árboles de cedro, caoba.

#### 6.4 ACTIVIDADES PARA REALIZAR EL VIDEO

Actividades	Evidencia	Responsable
1.1 Coordinar una reunión con las autoridades de Atahualpa para socializar la propuesta.	Carta de aceptación	Investigador Presidente de Federación Nativa Awajún de Río Apaga (FENARA)
1.2 Realizar talleres de concientización sobre la crisis ambiental y climática y las amenazas al territorio	Lista de participantes	Investigador Presidente de FENARA
1.3 Conformar un comité de trabajo integrado por sabios (as) e investigador para la construcción de los medios audios visuales en lengua	Lista de integrantes de equipo de audio video educativo	Investigador Presidente de FENARA
1.4 Realizar convenio con la Municipalidad de Manseriche y Unidad de Gestión Educativa Local (UGEL) para el financiamiento y auspicio del video	Carta de convenio	Investigador y Presidente de FENARA
2. Recolección de información (trabajo de campo): grabaciones, entrevistas, fotografías	Registro de grabaciones y filmaciones. Informe de trabajo de campo	Equipo de trabajo
3. Realizar la edición de audiovisuales (video) en relación a los temas previstos en el guion literario: <b>lenguas vivas en bosques vivos</b>	Edición de audio visuales educativos	Equipo de trabajo
4. Socializar y difusión de los audiovisuales producidos	Difusión de video educativo	Equipo de trabajo

## **6.5 EQUIPO DE TRABAJO**

- De la comunidad: sabios(as), docentes awajún, niños(as) jóvenes y el investigador.

## **6.6 MEDIOS MATERIALES Y TRANSPORTE**

- a) Cámara filmadora, reportera, equipo de computación de la institución Educativa Primaria y secundaria
- b) Bote motor pequepeque, canoa

## **6.7 DURACIÓN DEL PROYECTO**

El proyecto tendrá una duración de 3 meses aproximadamente, así como se detalla:

- Dos semanas estará destinado para la socialización y coordinación del proyecto.
- Un mes será destinado para el trabajo de campo
- Un mes destinado a la edición de video
- Y dos semanas de socialización y difusión de los videos

## **6.8 ORGANIZACIÓN**

- a) La organización

La organización de Federación Nativa Awajún de Río Apaga será la institución máxima para organizar y direccionar el presente proyecto, lo cual realizará en estrecha coordinación con el equipo de apoyo y las autoridades de la comunidad de Atahualpa.

- b) Logística

La logística en parte saldrá con la colaboración de toda la población de la comunidad.

## 6.9 CRONOGRAMA DE ACTIVIDADES

Actividades	Tiempo			
	Mar.	Abr.	May	Jun.
1.1 Coordinar una reunión con las autoridades de Atahualpa para socializar la propuesta.	01			
1.2 Realizar talleres de concientización sobre la crisis ambiental y climática y las amenazas al territorio	07 al 09			
1.3 Conformar un comité de trabajo integrado por sabios (as) e investigador para la construcción de los medios audios visuales en lengua	09			
1.4 Realizar convenio con la Municipalidad de Manseriche y Unidad de Gestión Educativa Local (UGEL) para el financiamiento y auspicio del video	10- al 21			
2. Recolección de información (trabajo de campo): grabaciones, entrevistas, fotografías		01 al 29		
3. Realizar la edición de audiovisuales (video) en relación a los temas previstos en el guion literario: <b>lenguas vivas en bosques vivos</b>			02 al 31	
4. Socializar y difusión de los audiovisuales producidos				01 al 11

## 6.10 PRESUPUESTO

Descripción	Moneda Peruana Soles
	Costo total
Materiales de Escritorio y de edición	S/ 500,00
Taller de capacitación	S/ 500,00
Transporte de Atahualpa en las tres zonas de territorio	S/ 2,000,00
Elaboración de materiales audio visuales	S/ 6.000,00
Socialización y difusión	S/ 1000.00
<b>Precio total</b>	<b>S/ 10. 000,00</b>

## REFERENCIAS

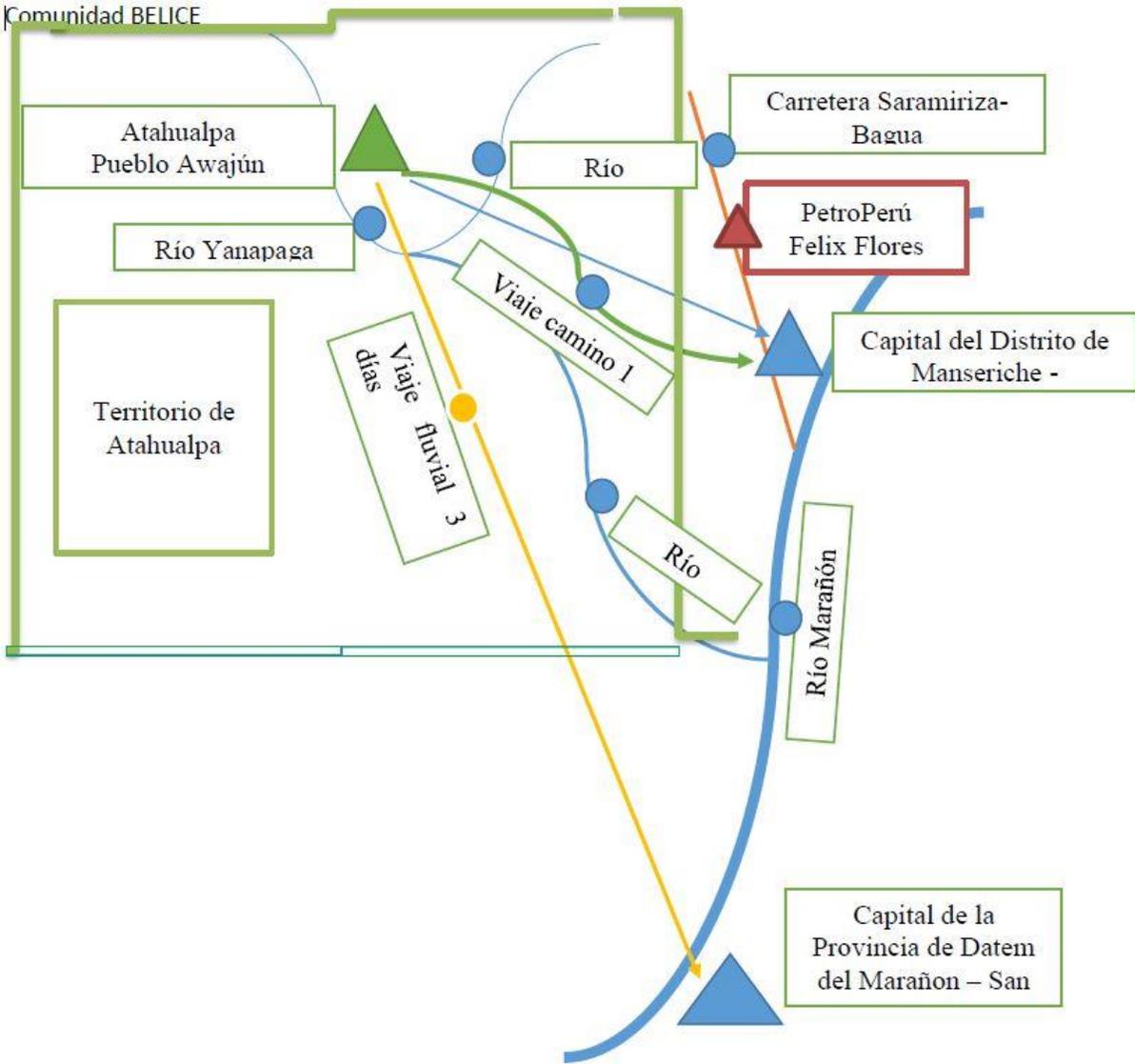
- Abrams, J., Barker, V., & Giles, H. (2003). The effects of television on group vitality: can television empower non dominant groups? *Communication yearbook*, 193-219.
- Apffel Marglin, F. (1995). *Bosque sagrado*. Lima: CAM.
- Apffel- Marglin, F. (2013). *Selva Vida de la destrucción de la Amazonía al Paradigma de la regeneración*. America Latina: IWGIA.
- Arratia, M. (2014). La naturaleza del saber y el saber de la naturaleza. Una aproximación pluricultural a las matrices epistémicas desde la práctica pedagógica. En A. (. Zambrana, *Pluralismo epistemológico. Reflexiones sobre educación superior en el Estado Plurinacional de Bolivia*. (págs. 163-178). Cochabamba: PROEIB Andes.
- Barragán, R. Salman, T., V, A., Sanjinéz, J., Cordova, J., & Rojas, R. (2001). *Guía para la formulación y ejecución de proyectos de investigación*. La Paz: PIEB .
- Barrientos Aragón, C. (Marzo de 2011). *Cosmovisión dominante, cosmovisión indígena y territorio*. Obtenido de <http://base.d-p-h.info/es/fiches/dph/fiche-dph-8779.html>
- Bártenes Cejeico, G. (2006). *El arte cerámico awajún: espacio de socialización*. Cochabamba: PROEIB Andes.
- Bastardas Boada, A. (2004). Sociolingüística Versus Política y Planificación. *Revista de Llengua i Dret, nume 41*, 175-194.
- Bertely Busquets, M. (2008). *Aprendizajes, (inter) aprendizajes, (re) aprendizajes y (des) aprendizajes al tejer una red anclada en cuatro puntas*. Mexico: CIESA.
- Bertely Busquets, M. (2014). Educación intercultural, alfabetización territorial y derechos indígenas en y desde Chiapas, México. *Artículos y ensayos de Sociología Rural*, 23-39..
- Bodley, J. (2013). *Los Asháninka: custodios de la biodiversidad en la Amazonia peruana*. Lima: IWGIA.
- Bowers, C. (2002). Detrás de la apariencia. Hacia la descolonización de la educación. Lima: PRATEC.
- Cristal, D. (1994). *Enciclopedia del lenguaje*. Madrid: Taurus.
- Cristal, D. (2001). *La muerte de las lenguas*. Madrid: Cambridge.
- Cristal, D. (Febrero de 2008). Es urgente una ecología lingüística, tan urgente como lo biológica. Obtenido de <http://www.madrimasd.org/noticias/David-Crystal-Es-urgente-ecologia-ling-istica/33221>
- De Shutter, A. (1986). *La metodología y los procesos de investigación participativa en la capacitación rural*. México D.F.: CREFAL.
- Delgado Burgoa, F., Bilbao Paz, J., Carlos Mariscal, J., Gianella, C., Arguello, M., Rist, S., . . . José Flores, J. (2008). Biodiversidad cultural en los Andes. *Revista de Bio Andes: consorcio*, 1-36.
- Delgado P, G. (2013). *Suma Qamaña-Sumag Kawsay, Vivir bien en sacionatura*. Cochabamba Bolivia: IWGIA.
- Díaz Tepepa, M. G., & Pérez Pérez, E. (2013). Epistemologías indígenas e integridad sociedad-naturaleza en educación intercultural. En M. Bertely Busquets, G. Dietz, M. G. Díaz Tepepa, & (coords.), *Multiculturalismo y educación* (págs. 449-475). México D.F.: ANUIES, Consejo Mexicano de Investigación Educativa.
- Duranti. (2000). *Antropología lingüística. La cultura como un sistema de practica* Madrid: Cambridge University Press.

- Escobar, A. (2010). *Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Estermann, J. (2006). *Filosofía Andina*. La Paz: ISEAT.
- Fill, A. (1993). *Ökologuistik: Eine Einführung*. Tübinga: Gunter Narr.
- Fishman, J. (1995). *Sociología del lenguaje: La conducta extremadamente variable*. Madrid: Graficas Rogar.S.A.
- García Hierro, P., & Surrallés, A. (2004). *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno*. Lima: IWGIA.
- Geertz, C. (1994). *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona: Paidós.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Geertz, C. (2006). *Comunicación, sociedad y cultura, perfil biográfico y pensamiento*. Obtenido de Infoamerica.org: <http://www.infoamerica.org/teoria/geertz1.htm>
- Goetz, J., & LeCompte, M. (1988). *Etnografía y diseño cualitativo en investigación educativa*. Madrid: Morata.
- Haugen, E. (1972). The ecology of language. In *the ecology of language. Enssays by Einar Haugen*, 325-339.
- Hornberger, N. (2005). Voz y biliteracidad de lenguas indígenas: prácticas contenciosas en contextos quechua, guaraní y maori. *Revista de Letras*, 53-73.
- Kusch, R. (1962). *America Profunda*. Buenos Aires: Hachette.
- Lander, E., & Dussel, E. (2000). *La colonialidad: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO.
- Lanza, R., & Berman, B. (2009). *Biocentrismo: La vida y la conciencia para comprender la naturaleza del universo*. Malaga, España: SERIO.
- López, L. (2000). Interculturalidad y Educación en America Latina. En T. (eds.), *Educación Primaria al final de la década: Políticas curriculares en el Perú y los países andinos* (págs. 179-190). Lima: Tarea.
- López, L. (2006). *Diversidad y Ecología del lenguaje en Bolivia*. Bolivia: PROEIB Andes.
- Marglin, S. A. (2000). *Perdiendo el contacto. Hacia la descolonización de la economía*. Cochabamba: PRATEC, CAIPACHA, CAM.
- Martínez, M. (1999). *La investigación cualitativa etnográfica en educación*. México: Trillas.
- Ministerio de Educación, P. (2013). *Lenguas Originarias del Perú*. Lima: MINEDU. [http://www.minedu.gob.pe/358\\_202209201112.pdf](http://www.minedu.gob.pe/358_202209201112.pdf)
- Mires, F. (2004). Derechos de culturas y derechos humanos. En M. (. Castro Lucic, *Desafíos de la interculturalidad: identidad, política y derecho*. Santiago de Chile: Universidad de Chile.
- Morales, V., & Chirveches, M. (2010). *Gestión sustentable de la diversidad biocultural*. Bolivia: AGRUCO BIO Andes.
- Olivé, L. (2009). *Por una auténtica interculturalidad basada en el reconocimiento de la pluralidad epistemológica." En pluralismo epistemológico"*. Bolivia: CIDES-UMSA.
- PEDEIB. (2012). *Programa de Especialización de Educación Intercultural Bilingüe*. Perú: MINEDU.
- Raiter, A., & Zullo, J. (2004). *Sujetos de la lengua. Introducción a la lingüística del uso*. Barcelona: Gedisa.
- Ramírez Eras, M. A. (2000). *Cultura y educación*. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

- Ramos Velasco, M. (2014). *Procesos socioculturales y lingüísticos de la comunidad de Santo Domingo del Estado, Oaxaca, Mexico*. Bolivia: PROEIB Andes.
- Rengifo, G. (2005). *Cosmovisión y cultura educativa andina-amazónica*. Lima: PRATEC.
- Resinger, H. (20 de Diciembre de 2008). *Ecolingüística para la traducción*. Obtenido de AIETI: [http://www.aiet.eu/pubs/actas/III/AIETI\\_3\\_HR\\_Ecolinguistica.pdf](http://www.aiet.eu/pubs/actas/III/AIETI_3_HR_Ecolinguistica.pdf)
- Restrepo, E. (2006). Teoría social, antropología y desarrollo: a propósito de narrativas y gráficas de Arturo Escobar. *Boletín de Antropología. Universidad de Antioquia*, 37-326.
- Revollo Peredo, Z., & Hayta Gutierrez, F. (2010). *Conservación de suelos con enfoques bioculturales*. Cochabamba: AGRUCO.
- Richards, J., Platt, J., & Platt, H. (1997). *Diccionario de lingüística aplicada y enseñanza de lenguas*. Barcelona: Ariel, S.A.
- Ríos Hernández, I. (2009). El lenguaje: herramienta de reconstrucción. *Razón y palabra*, 1-25. (Disponible : <http://www.razonypalabra.org.mx>)
- Rodríguez, G., Gil, J., & García, E. (1996). *Metodología de la investigación cualitativa*. Granada: Aljibe.
- Sapir, E. (1954). *El lenguaje*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica
- Sapir, E. (1984). *El lenguaje*. México D.F.: CFE a.
- Shiva, V. (2005). *Manifiesto para una democracia de la tierra, justicia, sostenibilidad y paz*. Barcelona: Paidós.
- Shiva, V. (2008). *Los monocultivos de la mente*. México: FINEC.
- Sousa Santos, B. d. (2008). *Conocer desde el sur: para una cultura política emancipadora*. La paz: CLACSO.
- Sousa Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinvertir el poder*. Montevideo: Trilce
- Steinberg, S. (1981). *The ethnic myth: Race, ethnicity and class in América*. Boston: Beacon Press.
- Taylor, S., & Bogdan, R. (1997). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación: La búsqueda de significados*. Barcelona: Paidós.
- Trillo Amaya, M. (2003). *Pasión y vida de las lenguas colombianas*. Colombia: COLCIENCIAS.
- Trudgill, P., & Hernández Campoy, J. M. (2007). *Diccionario de sociolingüística*. Madrid: GREDOS.
- Tsunoda, T. (2005). *Language endangerment and language revitalization: an introduction*. Germany: Mouton de Gruyter.
- UNESCO. (2003). *Vitalidad y peligro de desaparición de las lenguas*. París: UNESCO.
- UNESCO. (2012). *Manual de revitalización del patrimonio cultural costa caribe de Nicaragua*. Nicaragua: UNESCO.
- UNESCO. (2013). *Vitalidad y peligro de desaparición de las lenguas*. París: UNESCO.
- Van Kessel, J., & Condori C, D. (1992). *"Criar la vida" : Trabajo y tecnología en el mundo andino*. Santiago: VIVARIUM.
- Varese, S. (2013). *Selva Vida: de la destrucción de la Amazonía al paradigma de la regeneración*. América Latina: IWGIA.

# ANEXOS

**Anexo 1: Croquis de la ubicación de la Comunidad de Atahualpa**



Fuente: Elaboración propia

## **Anexo 2: Codificación de sabios, comuneros, niño y docentes**

S-MT-09-11-2014	MamertoTúpica Nugkui
S-FP-13-11-2014	Felipe Chumbia Puanchi
S-LT-14-12-2014	Lázaro Tsajupuj Tsuij
S-AT-27-12-2014	Andrés Tsamajain Dasek
S-CI-22-2014	Cristobal Inchicuat coja
S-KC-28-12-2014	Kunkurita Chumbia Nasijik
S-ZC-15-11-2014	Zenun Cejeico Zenonca
C-EU-27-12-2014	Emerson Ugkuch Socoto
C-CC-30-12-2014	Celin Chumbia Pujupat
C-G-H-16-11-2014	Huazanga Pérez Gabriel
D-DS-14-01-2015	David Socoto Inchicuat
D-HC-14-01-2015	Hipólito Cejeico Maicua
D-IT-16 -12-2014	Ignacio Tuyasa Tunquia
N-LM-20-11-2014	Logly Mayak Pérez

**Anexo 3: Vista de territorio del ikam**



**Anexo 4: La chacra del ikam**

