

RUPTURA GENERACIONAL EN LAS COMUNIDADES NATIVAS AWAJÚN SHUSHUG, NAYUMPIM Y WAWAS DURANTE LAS ÚLTIMAS TRES DÉCADAS: A PROPÓSITO DE CIERTAS PRÁCTICAS CULTURALES VINCULADAS AL USO DE LOS RECURSOS DEL MEDIO

Glend Martín Seitz Lozada

Este trabajo analiza, desde una perspectiva de género, la discontinuidad en la transmisión y recepción entre generaciones del conocimiento ancestral vinculado al uso y al manejo de los recursos del medio ambiente en tres comunidades nativas awajún¹ —Shushug, Nayumpim y Wawas— ubicadas en el distrito de Imaza, provincia de Bagua, departamento de Amazonas.

El texto consta de tres acápite. El primero se refiere al conocimiento indígena awajún, para lo cual se consideran el componente simbólico y los comportamientos asociados a las prácticas culturales vinculadas tanto al uso de los recursos naturales como a la transmisión generacional del conocimiento; para ello se describen los espacios de socialización y su estructuración por género. En el segundo acápite se abordan la *ruptura generacional* y los procesos de cambio en la cultura awajún impulsados por una serie de agentes de transformación cultural, tanto externos —la Iglesia nazarena, la colonización, la escuela y el mercado— como endógenos —el crecimiento demográfico, la escasez y la lejanía generalizada de recursos, la adopción de pautas de comportamiento negativas, el surgimiento de nuevas expectativas—. Todos estos factores influyen directamente en la *pérdida de los conocimientos* vinculados al uso de los recursos, tema que se aborda en el tercer acápite.

Como producto de su interacción con el entorno natural, los pueblos indígenas amazónicos han desarrollado a través del tiempo un amplio y sistemático conocimiento sobre la biodiversidad. Entre los ámbitos en los que este conocimiento se manifiesta se cuentan los complejos sistemas de clasificación de la diversidad biológica (Berlin y Berlin 1979; Gualart 1997); un sistema de subsistencia que involucra

1. Los awajún forman parte de la nación jíbara. Se estima que su población actual comprende a 60.000 habitantes que están diseminados en los departamentos de Loreto, Cajamarca, San Martín y Amazonas. El estimado poblacional para las tres comunidades en estudio es de 1.535 habitantes.

una serie de prácticas culturales destinadas al uso de los recursos naturales; y un componente simbólico —justificación mítica, tabúes, restricciones y creencias— que vincula las actividades económicas a la naturaleza: «Percepción del mundo natural como animado y habitado por seres sobrenaturales con los que los humanos se pueden comunicar a través de cantos, rituales y sueños» (Brown 1984: 134). Este sistema se hallaba vigente hace cincuenta años, en consonancia con un asentamiento poblacional semidisperso e itinerante, que cambiaba de residencia cada seis u ocho años.

En la actualidad, los pueblos indígenas de la Amazonía vienen experimentando profundas transformaciones y cambios derivados del proceso de globalización, que los insertan en un contexto de relaciones interculturales que alteran «significativamente los patrones tradicionales de vida y consecuentemente las relaciones de género» (Heise y Landeo 1996: 63).

Este estudio pretende contextualizar al pueblo indígena awajún, en un «marco de relaciones interculturales» que suscitan profundas transformaciones y cambios que afectan los componentes tradicionales de su cultura, producidos específicamente durante las últimas tres décadas. Para ello, nos centramos en la discontinuidad en la transmisión y recepción del conocimiento ancestral awajún a través de las generaciones, que altera los referentes culturales del grupo y que, a la larga, tiende a modificar las relaciones entre el ser humano y la naturaleza propias del patrón tradicional de manejo de recursos.

1. EL CONOCIMIENTO Y LAS PRÁCTICAS TRADICIONALES AWAJÚN VISTOS DESDE UNA PERSPECTIVA DE GÉNERO

La cosmología awajún tradicional distingue entre espíritus masculinos y femeninos, proporcionando un marco ordenador tanto de las actividades económicas y de la división sexual del trabajo como de los modelos sociales de masculinidad y femineidad; «el Ajutap masculino y el Nugkui femenino, eran símbolos que condensaban y materializaban el poder espiritual difuso que se creía que existía en muchos objetos y seres del mundo awajún» (Brown 1984: 35). Entre los seres míticos asociados con algunas de las prácticas culturales ligadas a las relaciones productivas en la naturaleza se cuenta a las deidades Nugkui, espíritus femeninos de la tierra que enseñaron a las mujeres awajún a cultivar las plantas —la yuca y otros tubérculos— y a fabricar vasijas; Etsa es una deidad asociada simbólicamente a las actividades masculinas, tales como la caza, la preparación de las chacras y la tala de árboles; y Bikut es un guerrero mítico que fue transformado en una planta alucinógena denominada *toé* (Brown 1984).

Esta cosmovisión regulaba los patrones de comportamiento social. Existían restricciones para regular la caza que estaban contenidas en el cuerpo de relatos míticos.

Ciertas prácticas mágicas —cantos, prohibiciones y talismanes de cacería²— se vinculaban a la búsqueda y matanza de animales. El uso del veneno en los dardos estaba asociado a ciertas restricciones dietéticas —como abstenerse de comer a los animales que no son cazados con este instrumento (armadillos, majaces, peces, etcétera) y de consumir dulces— y sexuales.

En la actividad agrícola, las mujeres awajún ofrecían a las Nugkui *anen*, cánticos que, acompañados con otros rituales, contribuían a la producción. Las canciones mágicas contienen alusiones a la deidad femenina considerada como un modelo de fertilidad y desempeño agrícola exitoso. Entre los talismanes femeninos tenemos el *nantag* o piedra mágica, que puede ser adquirida de distintas formas: heredada de algún pariente femenino, encontrada de manera causal o descubierta a través de un sueño. Se las consideraba valiosas por su influencia en el crecimiento de la yuca, pero también peligrosas o dañinas para la familia de su propietaria (Brown 1984: 141).

En la mitología awajún existe un vínculo entre el espíritu femenino de la tierra y la caza —complemento de poderes entre las Nugkui y Etsa—: las Nugkui crían a los animales silvestres en corrales y los van soltando para que los hombres los puedan cazar. También curan las heridas de los animales. Si un cazador captura demasiadas piezas o deja escapar a un animal mal herido, las Nugkui lo castigan cerrando sus corrales (Regan 2002: 7).

1.1 PATRONES DE ACTIVIDAD Y CONOCIMIENTO AWAJÚN

La formación social awajún presentaba una marcada división por género en el acceso a los recursos y en el conocimiento ligado al entendimiento y manejo de la biodiversidad.

Desde muy pequeños, los awajún se socializaban en un constante y progresivo proceso de aprendizaje, acompañando a sus padres en sus respectivas actividades sociales y productivas, en las que se les asignaban roles específicos, «los que aprenden a reproducir a través de la educación informal y de los mecanismos de imitación e identificación» (Heise y Landeo 1996: 63). Tradicionalmente, durante la niñez, el awajún visitaba una cascada profunda o se internaba en el monte junto con sus padres y hermanos; ahí preparaba *toé* o jugo de tabaco para tener visiones³ y recibir a su respectivo *ajutap*.⁴ Para visualizarlo, el joven tenía que pasar

2. A talismanes como el *yúka* —piedra que se encuentra dentro de los mamíferos, pájaros o peces— se les atribuía la propiedad de atraer a la fauna, favoreciendo su captura. Su eficacia se vinculaba a su correcto uso: el poder del talismán se perdía si el cazador mantenía relaciones sexuales previamente a la cacería.

3. Las visiones no estaban enmarcadas solamente en el aspecto bélico, ya que algunas se orientaban hacia la fertilidad y la prosperidad. Así, en la visión Niimagbau, que se manifestaba después del consumo de alucinógenos, un hombre visualizaba a sus futuras esposas, a los hijos que tendría y a los animales que cazaría (Brown 1984).

4. El *ajutap* es el alma de un antiguo guerrero difunto que la persona ve cuando entra en un estado alterado de conciencia por el uso de plantas alucinógenas. Este espíritu otorga conocimiento y poder.

varios meses practicando una vida de sacrificio personal que implicaba cazar con cerbatana, evitar todo tipo de contacto con mujeres, restringir el consumo de ciertos alimentos dulces, entre otros.

Al internarse en el bosque en compañía de su padre, el joven awajún aprendía a familiarizarse con los *anen* y los hábitos, mañas y manías de los animales, adquiriendo habilidades que luego perfeccionaba. De manera semejante, las mujeres compartían momentos con sus parientes femeninos, identificando y aprendiendo actividades del ámbito doméstico y productivo. Acompañaban a su madre y se familiarizaban tanto con las variedades de yuca, sachapapa y otros cultivos como con el componente simbólico que la actividad agrícola encierra: los rituales dirigidos a implorar a Nugkui para que conceda una óptima productividad de las chacras a través de los *anen* y la manipulación de los *nantag*.

Según un diagnóstico elaborado hace 25 años en el Cenepa, el cultivo de la yuca «es una actividad femenina y muchas mujeres tienen en sus chacras hasta 20 ó 30 variedades de yuca. El número total de variedades de yuca conocida por las mujeres awajún puede sobrepasar de 200» (Berlín y Berlín 1977: 10). Los conocimientos femeninos sobre las variedades de yuca eran amplios y complejos, como se ilustra en el cuadro 1; algo semejante sucede con una amplia gama de otros productos como la sachapapa (*kegke*), el camote (*idauk*), la cocona (*kukush*), la papaya (*papai*), el maní (*ushik*), la calabaza (*naamuk*) y otros productos (véase el anexo 1).

El cuidado de la salud —particularmente de la mujer y el niño durante el parto y el posparto, así como de las enfermedades de los niños— recae sobre las mujeres, quienes tienen un vasto conocimiento con relación a las propiedades curativas de las plantas medicinales de su entorno. Las ancianas son, ciertamente, las depositarias de estos saberes. Los conocimientos sobre las plantas y sus usos son considerables y constituyen una amplia farmacopea (véase el anexo 2).

En cambio, los pobladores enfatizan que los cultivos a los que se dedica el hombre generalmente son los que se comercializan, como el cacao, el café, la caña brava y el plátano. Ello supone una suerte de saberes diferentes de los que tienen las mujeres, y que están referidos a las variedades y características asociadas al cultivo y manejo de estos productos. Si bien se trata de un conocimiento amplio y variado (véase el anexo 3), aparentemente es menos extenso que el que tienen ellas.

1.2 ORGANIZACIÓN DE LAS ACTIVIDADES DE ACUERDO CON EL GÉNERO

Los roles sociales están determinados culturalmente. El género atribuye a hombres y mujeres un cúmulo de habilidades y destrezas que conducen a una asignación de tareas concretas, por lo que los conocimientos propios de cada género pueden agruparse en función de la división sexual del trabajo: mientras la caza de animales en el bosque y la extracción forestal son tareas asignadas a los varones, actividades

Cuadro 1
Variedades de yuca tradicionalmente conocidas y algunas de sus características

Mama 'yuca'	Particularidad
<i>Kakugpatin mama</i>	Se cosecha a los nueve meses, yuca amarilla
<i>Ujakat mama</i>	Se cosecha a los seis meses, yuca blanca
<i>Sawi mama</i>	Yuca blanca
<i>Achu mama</i>	Se cosecha a los cinco meses, yuca colorada
<i>Jijuantag mama</i>	Yuca blanca
<i>Daapiin mama</i>	Yuca blanca
<i>Egag mama</i>	Se cosecha a los nueve meses, yuca blanca
<i>Paum mama</i>	Se cosecha a los nueve meses, yuca blanca
<i>Dayag mama</i>	Se cosecha a los nueve meses, yuca blanca
<i>Wagkam mama</i>	Se cosecha a los nueve meses, yuca blanca
<i>Shimpim mama</i>	Se cosecha a los nueve meses, yuca amarilla
<i>Kugkui mama</i>	Charapita, se cocina «suavecito, como huevo de tortuga»
<i>Ipak mama</i>	Se cosecha a los nueve meses, yuca blanca
<i>Puyam mama</i>	Se cosecha a los tres meses; tiene tallo azulino, es especial para preparar masato
<i>Shaug mama</i>	Se cosecha a los ocho meses, yuca amarilla
<i>Antuk mama</i>	Cosecha anual, yuca amarilla
<i>Sujik mama</i>	Se cosecha a los diez meses, yuca amarilla para preparar masato
<i>Kanus mama</i>	Yuca blanca
<i>Bajus mama</i>	Yuca gruesa (tallo y fruto), para masato
<i>Shampig mama</i>	Se cosecha a los nueve meses, yuca blanca
<i>Anshumig mama</i>	Este nombre alude al de una persona
<i>Urus mama</i>	Cosecha anual, yuca blanca
<i>Timia mama</i>	Cosecha anual, yuca blanca
<i>Kamau mama</i>	Cosecha anual, yuca blanca
<i>Nieua mama</i>	Cosecha anual, yuca amarilla

como la cosecha de yuca, la preparación de los alimentos y el cuidado de los niños son actividades que realizan sólo las mujeres.

El reparto de actividades entre varones y mujeres de diversas generaciones conforma un complejo cuadro de roles y tareas marcadas por el género (véase el esquema 1).

Las distintas tareas y fases que involucra la faena agrícola implican la participación de todos los integrantes de la unidad doméstica, percibiéndose una situación de complementariedad. La agricultura genera los espacios de interacción entre las generaciones y los géneros, pues cada persona cumple las responsabilidades que se le han asignado.

Esquema 1

Asignación de roles entre los awajún, según género y generación

Takamu aidau 'actividades'	Muntuch aishmog 'anciano'	Muun aishmog 'adulto'	Datsaush 'joven'	Uchiai shmgag 'niño'	Muntuch nuwa 'anciana'	Muun nuwa 'adulto'	Munt sutut 'señorita'	Nuwauch 'niña'
Trabajo relacionado con la madera (extraer, construir viviendas, etcétera).								
Mitayar 'cazar'								
Ganadería								
Construir canoas								
Ser apu 'jefe de la comunidad'								
Ser pastor evangélico								
Talar								
Rozar								
Construir viviendas								
Elaborar asientos ceremoniales (chimpi) y de uso cotidiano (kutag), y realizar trabajos de cestería								
Ser iwishin 'curandero'								
Levantar trincheras								
Cortar y juntar leña								
Quemar								
Sembrar								
Tomar las decisiones relativas a la siembra (dónde y cuándo)								
Vender productos								
Asistir a las asambleas								
Participar en las mingas								
Usar plantas medicinales								
Cosechar								
Recolectar								
Echar varbasco								
Recoger agua								
Ir al templo								
Visitar Chiriaco, capital del distrito de Imaza								
Tomar masato								
Estudiar								
Pescar								
Jugar vóley								

Lavar ropa								
Cuidar la piscigranja								
Tener un trabajo asalariado								
Jugar fútbol								
Ser profesor								
Cuidar a niños								
Cocinar								
Preparar masato								
Cuidar el huerto								
Elaborar utensilios de cerámica como el pinig 'recipiente para beber masato y el ichinak 'recipiente para transportar agua'								

Fuente: Seitz y Vargas (2002).

Los varones, con la ayuda de sus hijos varones, abren la chacra con la técnica de *tala y quema*. Se empieza con la selección del terreno. Luego, se procede a limpiarlo de las malezas y los matorrales, dejando en pie los árboles que son considerados útiles. Tras dos semanas, se procede a la quema, y una semana después se siembra. Primero siembran maíz para aprovechar los nutrientes del suelo, y posteriormente plantan yuca y plátanos, que tienen hojas anchas que protegerán a los cultivos más débiles. Después de tres meses se efectuará la limpieza de los arbustos o malezas que hayan brotado.

Tanto el hombre como la mujer tienen acceso a las distintas especies cultivadas en las huertas domésticas contiguas a las viviendas con propósitos alimenticios, artesanales y medicinales, entre otros.

La caza le otorga al hombre el papel de proveedor de proteína animal a la unidad doméstica. El cazador awajún conoce los hábitos de las aves y los mamíferos; sabe, por ejemplo, dónde pueden ser encontrados, qué actividades realizan según la hora y cuáles son sus comidas favoritas (Brown 1984). Asimismo, identifica a los animales por sus huellas, los sonidos que producen y otros signos. Los instrumentos empleados en la faena mitayera son la escopeta, cartuchos, linternas y el *wampash* o bolsa elaborada con chambira. La presa obtenida en la faena de cacería se llevará a la casa, y es en ese momento que la mujer juega un rol importante, ya que procederá al ahumado, la preparación y la distribución de la carne entre los miembros de la unidad doméstica.

Cuadro 2
Principales actividades productivas y frecuencia con que las realiza la población awajún (%)

Frecuencia	Agricultura	Caza	Pesca	Extracción forestal
Dos o más veces por semana	76,6	4,5	33,3	0
Cada una o dos semanas	18,2	18,2	40,0	0
Cada tres o cuatro semanas	5,2	9,1	16,0	1,6
Cada cinco o seis semanas	0	1,5	1,3	1,6
Cada siete semanas o más	0	6,1	0	1,6
Nunca o casi nunca	0	60,6	9,3	95,3
Total	100	100	100	100

Fuente: Tello (2005).

Sin embargo, la caza es una actividad poco frecuente, ya que más de 60% de la población no va a cazar nunca o casi nunca —con lo cual se reducen las oportunidades familiares de consumir proteína animal—, aunque también hay otro sector que realiza esta actividad frecuentemente (18,2%). A pesar de ello, el impacto de la caza sobre la fauna silvestre es bastante fuerte. En la medida en que esta actividad es selectiva, determinadas especies se ven muy afectadas. A la larga, esto produce un quiebre en el equilibrio de la fauna silvestre, lo que se agrava por la tala de árboles frutales, que causa el progresivo alejamiento —y escasez— de los animales respecto a los asentamientos comunales (Tello 2005).

En la pesca participan tanto hombres como mujeres de cualquier edad. Esta actividad, en la que se utilizan caña y anzuelo, trampas y una pequeña red llamada *tarrafa*, es indispensable para la obtención de proteína. La única restricción cultural identificada se dirige hacia las mujeres embarazadas, que no pueden participar en el envenenamiento de las quebradas. La preparación del pescado y su distribución en la unidad doméstica compete a las mujeres.

Más de 70% de la población declara realizar esta actividad por lo menos cada dos semanas (cuadro 2), lo que constituye una presión constante sobre los recursos ictiológicos. La depredación se ve agravada por la pesca con dinamita o varbasco, que es realizada regularmente por algunas personas y, anualmente, por varias comunidades juntas. Esta situación coloca a los recursos acuáticos en un serio peligro en el mediano plazo.

La población recolecta una gran variedad de frutos para su propio consumo, tales como *inak*, *daun*, *chimi*, *kunchai* y *shupe*. También recolecta chonta y suri. Otros productos del bosque que se recogen aprovechando la incursión en el monte para la cacería son los caracoles y los hongos comestibles. Ocasionalmente, los awajún

venden algunos frutos del bosque como el chupé, la granadilla, la shagkuina, la guaba, el aguaje, la cocona, el ishpingo, entre otros, y plantas medicinales como la sangre de grado, el chuchuhuasi, la uña de gato y el copal. La recolección de algunos frutos es una tarea exclusivamente masculina, mientras que en la de otros —particularmente las frutas— participan hombres y mujeres.

Cuadro 3
Calendario anual de recolección en Nayumpin

Frutos		Ene	Feb	Mar	Abr	May	Jun	Jul	Ago	Set	Oct	Nov	Dic
		h/m	h/m	h/m	h/m	h/m	h/m	h/m	h/m	h/m	h/m	h/m	h/m
Caimito	<i>Yaas</i>	h	h										h
Pan de árbol	<i>Pitu</i>		h	h									
Uvilla	<i>Shuwiya</i>		h	h									
Zapote	<i>Pau</i>			h	h								
Cabalonga	<i>Kunchai</i>			h	h								
Chambira	<i>Batae</i>			h	h								
Chimico	<i>Chimi</i>			h	h								
Aguaje	<i>Achu</i>					h	h						
Shupe	<i>Inak</i>					h	h						
Leche caspi	<i>Daun</i>												h
Pijuayo	<i>Uyai</i>	h/m	h/m	h/m	h/m								
Guaba	<i>Wampa</i>	h/m	h/m							h/m			
Shimbillo	<i>Wampush</i>		h/m	h/m									
Maracuyá	<i>Munchi</i>			h/m									
Yarina	<i>Chapi</i>			h/m									
Sachamango	<i>Apai</i>					h/m	h/m						
Tombo	<i>Tumpu</i>	m	m	m	m	m	m	m	m	m	m	m	m
Cocona	<i>Kukuch</i>	m	m	m	m	m	m	m	m	m	m	m	m

Nota: h: hombre, m: mujer.

Fuente: Seitz y Vargas (2002).

La recolección de leña es una actividad asociada al varón; no obstante, las mujeres también participan recogiendo trozos de menor tamaño en áreas contiguas a la vivienda. La mujer es quien determina en qué momento el varón —esposo o hijo— debe aprovisionar a la unidad doméstica del recurso. La recolección de hojas de

palmera y otros materiales utilizados en la construcción de viviendas es una tarea asignada al hombre, quien convoca a una minga en la que participa acompañado por sus hijos; las mujeres también participan, pero preparando la bebida ancestral y los alimentos para los ayudantes.

La extracción de madera permite la construcción de viviendas e infraestructura, y también es una fuente de ingresos económicos. Es una práctica exclusivamente masculina. La extracción forestal, realizada por pocas personas —alrededor de 4,8% de la población (cuadro 2)—, es selectiva y afecta principalmente a los árboles maderables con valor comercial, así como a algunos árboles frutales.

Las canastas son fabricadas por los varones que utilizan con ese fin lianas o sogas silvestres como el *tamshi*. También elaboran envases de calabazas y bolsas de chambira denominadas localmente *wampash*, muy utilizadas en la faena mitayera para transportar los cartuchos y la linterna. Otros recursos usados por el varón para fabricar bolsas o canastas son la *topa*, el *simput*, el *shimut* y el tornillo, entre otros.

Las vasijas awajún están destinadas al uso doméstico y sus diseños son simples. La fabricación de estos utensilios elaborados con arcilla está a cargo de las mujeres. Existe gran variedad de vasijas, entre las que se cuentan el *pinig*, usado para servir el masato; el *takumtai*, variedad grande de *pinig*; el *yukúg*, tazón para la preparación de las medicinas; el *ichinak*, olla para transportar agua; y el *awi yutai*, olla para cocinar la yuca.

2. TRANSFORMACIÓN CULTURAL Y RUPTURA GENERACIONAL AWAJÚN

La idea de ruptura generacional hace referencia a una pérdida significativa de familiaridad del conocimiento ancestral que encierran las prácticas culturales. Para analizarla, nos remitimos a factores tanto endógenos como exógenos, que en los últimos treinta años han configurado un nuevo rostro social awajún.

Entre los factores endógenos se cuenta en particular el agotamiento de los recursos naturales por efecto del crecimiento poblacional. Los factores exógenos se refieren a influencias venidas del exterior de la cultura awajún, que modifican comportamientos, conocimientos y actitudes de los individuos y grupos; todas estas influencias tienen, forzosamente, un carácter intercultural. Cuatro grandes factores externos han condicionado el desarrollo de la cultura awajún durante las últimas décadas: la Iglesia evangélica nazarena, la política colonizadora estatal, la escuela y el mercado.

2.1 EL AGOTAMIENTO DE LOS RECURSOS

Durante las últimas décadas, el incremento de la actividad agropecuaria, así como el crecimiento poblacional, vienen generando un proceso de agotamiento sostenido y

alarmante de los recursos locales. El crecimiento poblacional obliga cada vez más a incrementar la actividad agrícola, lo que a su vez constituye una presión sobre el bosque para la apertura de nuevas chacras (Asociación Peruana para la Conservación de la Naturaleza 1999; Tello 2005), como se ve en el cuadro 4.

En este sentido, el crecimiento demográfico repercute directamente en una demanda considerable del uso del suelo para la agricultura y se convierte en una presión sobre los recursos del bosque. En términos de Espinoza (1997: 8):

La escasez de tierras cultivables, por el crecimiento poblacional y las características de los suelos, es un problema generalizado para todas las comunidades involucradas. Es probable que la respuesta a ello siga siendo la misma: sustituir bosques por chacras, con lo cual se reduce a la vez las condiciones para la pesca, caza y recolección, que son factores centrales en el desarrollo humano del pueblo Aguaruna.

El proceso, además de agotar los recursos, repercute en un sensible incremento de las tensiones y disputas entre los propios awajún:

Nace [la comunidad de Sawienta] debido a la disminución de la comunidad de Shushug, la cual tiene 1.168 hectáreas, que totalmente casi está terminada y la población está aumentado y no se satisface la necesidad de la población [ante la escasez de tierras] entre nosotros nos quitamos terrenos, discutimos y con esa finalidad hemos decidido los comuneros [titular la nueva comunidad] (Chujai Nampag, Shushug).

Cuadro 4
Importancia relativa de las actividades productivas

Actividad	Casos	Porcentaje
Agricultura	73	94,8
Empleo asalariado	3	3,9
Crianza de animales	1	1,3
Total	77	100

Fuente: Tello (2005).

La escasez de recursos es percibida por los awajún: dos terceras partes de la población consideran que los recursos están «un poco escasos» y la décima parte, que están «muy escasos». Estas cifras se incrementan en las localidades próximas a las carreteras, en donde ascienden a tres cuartas partes y un octavo, respectivamente. En comunidades limítrofes con la zona reservada Cordillera de Colán, la mitad de

la población estima que cuentan con recursos suficientes, aunque éstos vienen disminuyendo paulatinamente.

El agotamiento de los recursos se produce, ciertamente, en función de la adopción de una serie de prácticas no tradicionales que los agotan más rápidamente, entre las que se cuentan el buceo para extraer del río crías o huevos de peces como la *kagka*; la tala de árboles y palmeras para economizar tiempo en la cosecha o recolección de frutos —«Lo tumban cuando el árbol es grande y es difícil subir»— y el uso de la dinamita como técnica de pesca:

Los peces están escaseando por haber bastante habitante, utilizan dinamita en el río, eso nosotros estamos tratando, poniendo denuncia ante la Policía porque eso perjudica el pozo donde habitan los peces (Jaime Akintui, Shushug).

Otra actividad practicada por los actores locales, que ha traído consigo pérdidas significativas de formaciones boscosas, es la extracción maderera con fines comerciales. Ésta se realiza sin ningún criterio de manejo forestal, en alianza con intermediarios que son los más beneficiados.

No obstante, el panorama no se presenta tan negativo debido a la iniciativa y a la actitud proactiva de los comuneros y líderes indígenas ante el mal uso de los recursos naturales. Se ha generado un proceso interno de reflexión sobre la necesidad de conservar los recursos, que ha culminado con la elaboración de un reglamento para el uso de éstos en 11 comunidades nativas.

2.2 LA IGLESIA NAZARENA

La presencia de la Iglesia nazarena data de 1924, cuando el pastor Roger Winans se estableció en Pomara, distrito del Cenepa. Como en otras regiones,⁵ los primeros dirigentes de la Iglesia nazarena tenían una posición marcadamente etnocéntrica con respecto al *otro*, el indígena awajún): «Creemos firmemente en el valor del ser humano, aun cuando sea solamente un miembro de una tribu salvaje del Amazonas. Mediante la influencia del cristianismo verdadero, la educación y la industria, estos salvajes tomarán su lugar en la familia peruana».⁶

Desde sus primeras misiones, la Iglesia nazarena amplió y extendió sus establecimientos en distintas comunidades awajún, y actualmente domina el panorama religioso indígena de la región.

5. Según un artículo de Carlos Iván Degregori publicado en *El Comercio* en el 2004, hasta bien entrado el siglo XX, las misiones religiosas en territorios indígenas veían las prácticas tradicionales como un obstáculo para el desarrollo, por lo que la evangelización vino acompañada por un proyecto civilizatorio-occidental, tendiente a la integración hacia los patrones dominantes (castellano, religión católica, servicio militar), buscando que los pueblos diferentes abandonasen su cultura y se asimilasen al modelo ideal.

6. Winans, citado en Tello (2001: 57).

La presencia de la Iglesia nazarena afecta algunas prácticas cotidianas, pues, por ejemplo, prohíbe a sus feligreses beber masato. Esto, a su vez, altera actividades conexas como los trabajos colaborativos:

Quando hacen minga y como yo no tomo masato, no me invitan y me quedo. Los pastores y nazarenos no acuden a mingas que ofrecen masato (M. Tsamajain, Sukutin).

La religión prohíbe bastante tomar masato. Antes sí se tomaba mucho, pero ahora la religión prohíbe. Si se toma, critican diciendo que uno no sigue a Dios, no obedece. La Biblia dice que es pecado si uno emborracha. Emborrachar es pecado; yo no hago para emborrachar, sólo para tomar. El pastor dice que ni para tomar poquito, porque el diablo nos hace tentar (C. Nampag, Shushug).

Esta circunstancia tiene repercusiones en los roles de género y en su prestigio relativo: la marginación y desvalorización del masato, elaborado por las mujeres, repercute en el reconocimiento y valor social de ellas en la cultura awajún. Restringe su función de anfitrionas, además de limitar su papel en la construcción de las relaciones sociales de su familia en el seno de la comunidad.

Las prohibiciones religiosas afectan también, por supuesto, tanto las prácticas mágicas como las creencias y el imaginario asociado a ellas:

En mi caso particular, yo no puedo acudir al *iwishin* ['chamán']. Son curanderos, cantan, conocen, sanan a la gente. Cuando alguien enferma —por ejemplo, mis hijos—, los llevo a la posta; si no sana, no importa: dejo que muera. Si llevo al curandero a mi hijo, yo ya no sirvo para mi Dios, ya estaría negociando con Satanás (R. Ichias, Nayumpim).

Yo como persona, como evangélico, no creo en Nugkui porque Dios creó [a] todos los animales, Nugkui no ha hecho nada. Yo leo la Biblia y predico a los *muun* ['ancianos'] que Dios creó todo, porque yo no tengo un libro de los Nugkui, sino la Biblia (R. Jeremías, Sukutin).

Ello conlleva al desprestigio y la desvalorización de las actividades que realiza el *iwishin* o chamán, actor social que, ancestralmente, ha desempeñado un rol importante en la cosmovisión awajún.

2.3 LA POLÍTICA COLONIZADORA

En 1946, y con la finalidad de asegurar la frontera norte, el Estado peruano promovió la colonización del cauce del Marañón mediante la presencia de personal militar: los primeros licenciados se instalaron en pequeñas parcelas próximas a las guarniciones militares (Rivera 1982). Esto derivó en la llegada de colonos amazónicos y de otros departamentos como Cajamarca y Piura. Como bien señala Guallart (1997), esta colonización significó para la población nativa afectada un puro y simple despojo de sus tierras.

Una de las repercusiones desfavorables que ha traído consigo el proceso de colonización —y la convivencia obligada entre colonos y nativos— es la constante lucha por la tenencia de la tierra, que genera antagonismos entre ambos grupos (Espinoza 1997: 9-11; Asociación Peruana para la Conservación de la Naturaleza 1999: 7). Estos conflictos por tierras mantienen una tensión social constante y pueden llegar hasta a desencadenar enfrentamientos violentos.

Por otro lado, la población migrante utiliza extensivamente el espacio e intensivamente los recursos, lo que impacta en forma negativa en la conservación de los bosques, por la ampliación de la frontera agropecuaria y la tala selectiva de los recursos forestales en desmedro de las formaciones boscosas: «Los mestizos en general conocen poco el bosque de neblinas y su diversidad biológica [...] los migrantes recientes desconocen los recursos del bosque al que visualizan mayormente como un paisaje potencialmente transformable en chacras y pastos» (APECO 1999: 38).

2.4 EL ÁMBITO EDUCATIVO

El establecimiento del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en territorio étnico propició la construcción de escuelas y, por ende, la aglomeración y sedentarización de la población nativa, lo que, en consonancia con la Ley de Comunidades Nativas (1974), generó una suerte de «nuclearización poblacional» (APECO 1999: 44) en desmedro del modelo itinerante basado en el uso rotativo de los recursos.

En el proceso generado, las escuelas rurales han jugado un rol central. Impulsadas por la necesidad de evangelizar y de introducir la lectura de la Biblia, diversas iglesias se enfrascaron en una competencia desenfrenada que Guallart (1997: 142) denomina «la guerra de las escuelas» (véase también Tello 2001: 55). En el año 1947, ingresa a la zona el ILV con el objetivo de «educar a los nativos y traducir la Biblia a la lengua Awajún». En convenio con el gobierno peruano, envía a un grupo de lingüistas para confeccionar un alfabeto fonético awajún.⁷

En general, la presencia del ILV y de las escuelas ha sido un elemento fundamental en la transmisión de los conocimientos procedentes de la sociedad occidental —considerados legítimos y autorizados—, así como un medio de aprendizaje del idioma castellano. La escuela se constituyó en un canal de transmisión de los conocimientos homogeneizadores autorizados por el Ministerio de Educación, que ponían el énfasis en el aprendizaje de los alumnos dirigido a fortalecer sus relaciones con la sociedad nacional contemporánea; por ejemplo, se les enseñaba a realizar

7. En autocrítica a la labor desempeñada por el ILV de esos años, Mónica Ludescher señala que «el ILV, en ese entonces, practicó una política —“asimilacionista”— de los valores culturales y de la identidad cultural que iban desde la negación de sus manifestaciones culturales hasta la implantación de una religión totalmente ajena» (citado en Rendón 1996: 147).

operaciones matemáticas elementales, a leer y a redactar documentos y, en lo posible, a transmitir el contenido del currículo oficial de estudios (Tello 2000). Este proceso fue acompañado por la negación de las costumbres y conocimientos culturales locales, concebidos como inferiores, así como por la imposición de una religión ajena, considerada como única y verdadera.

Durante los últimos años, la educación bilingüe intercultural, sostenida por profesores awajún y que pone énfasis en la alfabetización en la lengua materna, viene contribuyendo a revertir paulatinamente el proceso descrito.

2.5 LA ECONOMÍA DE MERCADO

Los pobladores awajún están cada vez más inmersos en una economía de mercado en la que participan como ofertantes de productos agrícolas y que les es desfavorable por el monopolio absoluto que los mestizos comerciantes mantienen sobre los precios. La agricultura y la venta de su producción es la principal fuente de ingresos monetarios de las familias awajún (cuadro 5). Otras fuentes menores de ingresos son la venta de fuerza de trabajo, la venta de animales domésticos y pequeñas actividades comerciales. La primera consecuencia de la participación en el mercado es la sobrevaloración de la agricultura como actividad principal, en desmedro de la frecuencia de prácticas que, en el pasado, jugaron un papel importante en la cultura, como la caza.

Cuadro 5
Principales fuentes de ingresos económicos

Actividad	Casos	Porcentaje
Venta de productos agrícolas	54	79,4
Empleo asalariado	6	8,8
Venta de animales domésticos	3	4,4
Negocio (tienda)	3	4,4
Venta de pescado	1	1,5
Otra fuente de ingreso	1	1,5
Total	68	100

Fuente: Tello (2005).

El mercado también aporta y hace accesible a los awajún una serie de nuevos productos exóticos, generando nuevos hábitos de consumo. Por este motivo, hombres y mujeres pierden el control de la producción de artefactos culturales básicos, evidenciándose particularmente la sustitución de objetos fabricados por las mujeres por productos industriales —platos, ollas, etcétera—.

3. PÉRDIDA GENERACIONAL DE CONOCIMIENTOS

Los cambios producidos durante las últimas décadas han generado una pérdida generacional del conocimiento tradicional awajún en, al menos, tres conjuntos de prácticas importantes: las actividades productivas —como la agricultura y la cacería—, la producción de artefactos y artesanías, y el conocimiento sobre plantas medicinales.

En lo que se refiere a las actividades económicas, la afirmación realizada hace 25 años respecto a que «el número total de variedades de yuca conocidas por las mujeres awajún puede sobrepasar de 200» (Berlin y Berlin 1979: 10) probablemente no tiene validez hoy en día. Cabe preguntarse cuántas variedades conocen, en conjunto, las mujeres de 10 a 35 años, cada una de las cuales suele reconocer apenas de 5 a 11 variedades. Estas mujeres desconocen las canciones mágicas (*anen*) y los rituales asociados a Nugkui, que, según la tradición, contribuían a lograr una buena cosecha; tampoco están familiarizadas con los *nantag*, y sólo recuerdan fugazmente que estos conocimientos eran utilizados por sus madres y abuelas.

La frecuencia con que se practica la caza ha disminuido significativamente, sobre todo en la comunidad de Shushug y, en menor medida, en Nayumpim y el anexo de Sukutin. Ello se debe, entre otros factores, a la lejanía y escasez de la fauna silvestre, pero sobre todo a las nuevas alternativas y opciones personales de los jóvenes, que prefieren canalizar su energía laboral en el rubro económico-comercial como peones asalariados o en la agricultura con fines comerciales:

Hemos visto conveniente que para dedicar a la caza a veces no es seguro, a veces llegan sin cazar nada. Por eso, actualmente estamos tratando de que no se invierta el tiempo en vano yendo al mitayo, decidimos que en cualquier momento pueden sacar su producción y vender para comprar algunas cosas para el sustento diario (Jaime Akintui, Shushug).

La adquisición de escopetas y cartuchos ha sustituido totalmente el uso de la cerbatana y a la elaboración o compra del curare. Los pobladores locales señalan que quien no posee una escopeta no va al mitayo, y esto repercute en una baja frecuencia de la práctica de la caza —22,7% de la población caza cada 15 días—, en desmedro de la adquisición de la proteína animal para las unidades domésticas awajún. Sin la práctica de la cacería tradicional, se pierden conocimientos ancestrales relacionados con ésta, como la búsqueda del *yúka*, talismán que ayuda a tener éxito en la jornada, y el conocimiento de los *anen* ligados a esta actividad:

Los más mitayeros son los mayores como el señor Miguel, que son tromes. Conocen y tienen piri-piri, se soban con eso y tienen seguridad, identifican rastros de los animales, dónde cruzan, cuáles son sus bebederos, dónde comen frutos, etcétera. Los jóvenes dificultamos eso. Si salimos juntos, ellos traen por

ejemplo majaz y mono, y nosotros sólo monos, por el cual tienen más suerte porque saben cazar (Rubén Ichias, Nayumpim).

En el nuevo contexto, no existe ninguna de las prohibiciones ancestrales para limitar la cacería de las grandes especies como el venado⁸ y la sachavaca, con lo que aumenta la presión por la caza de estos animales.

En lo que se refiere a la fabricación de artefactos, la elaboración de utensilios tradicionales de cerámica como el *takumtai*, el *yukún* 'tazón', el *pinig*, el *ichinak* y el *awiyutai* ha disminuido considerablemente entre la población femenina joven, dada la lejanía de los insumos para fabricarlos y la discontinuidad en la transmisión del conocimiento entre generaciones —los padres no enseñan a los hijos y ellos tampoco muestran interés por aprender—. Algo semejante ocurre con la confección de canastos.

La creciente demanda de artículos externos de bajo costo —platos, ollas, tachos de plástico— que reemplazan a los tradicionales viene generando la pérdida de control sobre la producción de artefactos culturales básicos, que en el pasado daban reconocimiento social a la mujer.

Respecto a las plantas medicinales, la creciente demanda por los productos farmacéuticos por parte de los moradores de las comunidades nativas de Shushug y Nayumpim ha relegado a segundo plano el sistema etnomédico awajún. Ello afecta el papel tradicional de las mujeres como proveedoras de las medicinas «caseras» y portadoras del conocimiento sobre el uso de las plantas medicinales; los hombres se constituyen ahora en proveedores de medicinas debido a su movilidad y como parte de su rol de proveedores de artículos externos.

La amplia recepción de los productos farmacéuticos ha generado el desplazamiento de las plantas medicinales y las ha relegado a segundo plano. Esto ha bloqueado el traspaso de los conocimientos necesarios a la generación joven, que se socializa con el uso de medicinas occidentales:

Tengo a mi papá viejo y él una vez me enseñó que éstos son plantas curativas para la diarrea, casi los jóvenes hoy no saben, por lo cual acuden a la posta (Chujai Nampag, Shushug).

Cerca de Sukutin, los comuneros jóvenes desconocen las especies de fauna y flora local. Esta pérdida de conocimientos entre generaciones parece formar parte de una ruptura con el pasado, que modifica el estatus y la centralidad de una serie de prácticas culturales:

8. El venado era tradicionalmente considerado como *iwanch* o la manifestación del alma de un difunto.

Tradicionalmente la búsqueda de visiones mediante el uso de plantas alucinógenas era considerado [sic] como necesario si es que una persona desea permanecer fuerte y saludable [...] aunque prevalece el sentimiento de que sus ancestros fueron más fuertes y longevos, y más saludables porque seguían estas prácticas, no hay tendencias notorias de volver a ellas (Brown 1984: 176).

El desinterés por las actividades tradicionales es un motivo de lamento para los adultos y ancianos:

Los adultos les decimos que practiquen las costumbres de nuestros ancestros, pero [a] ellos no les interesa. Los jóvenes a partir de la fecha pasan en su casa, se concentran en su propia actividad, no quieren participar en las asambleas, no quieren compartir con su familia (Jaime Akintui, Shushug).

La ruptura del conocimiento se agrava porque la atención juvenil gira hacia otros rubros; hay un nuevo abanico de opciones y expectativas que inquietan a los actuales jóvenes awajún: quieren seguir estudios superiores —para ser profesores bilingües, ingenieros agrónomos forestales, técnicos de enfermería, promotores de salud o comerciantes— o, simplemente, concluir sus estudios secundarios.

4. CONCLUSIONES

En la actualidad existen diversas corrientes basadas en la concepción indígena del entorno y en sus formas de relacionarse con la biodiversidad. En estas nuevas tendencias, el ser humano vuelve a ubicarse como un elemento más dentro de la naturaleza, y en varias de ellas se pone en discusión la dualidad que lo separa de ésta (Gudynas 2003). Estas nuevas tendencias se fundamentan en las vivencias de pertinencia y empatía con el entorno y en la religiosidad dirigida hacia el ambiente.

No obstante, una revisión crítica de esta última postura muestra que, en algunos casos, se ha llegado a exageraciones en las que se suponía que todos los grupos indígenas correspondían a la imagen del *buen salvaje* que tiene una relación simbiótica con el entorno. Los ejemplos positivos que se identificaban en un grupo eran extendidos como un atributo indiscutible de todas las etnias. Soule⁹ ha acuñado el término «mito de la inferioridad moral occidental», según el cual se presupone que todas las concepciones originalmente europeas de relación e interacción con la naturaleza son responsables de la destrucción ecológica del Nuevo Mundo, y en contrapartida, los pueblos indígenas y campesinos serían ejemplos de coexistencia armoniosa.

Compartimos la idea de que los pueblos indígenas han desarrollado a través del tiempo un conocimiento amplio de la biodiversidad local, producto de su interacción

con el entorno natural. Es relevante considerar la emergencia de un nuevo contexto caracterizado por: (i) un aumento poblacional que repercute en una mayor presión sobre los recursos naturales —sustitución de bosques por chacras—; (ii) el resquebrajamiento de los patrones poblacionales semidispersos y de los modelos itinerantes de uso de los recursos del medio a raíz de la nuclearización y sedentarización poblacional motivada por el establecimiento de agentes exógenos y la Ley de Comunidades Nativas —establecimiento de límites y fronteras comunales—; (iii) la inserción asimétrica a la economía de mercado y las alianzas con actores mercantiles —como madereros—, entre otros factores que han influido en quebrantar considerablemente el vínculo equilibrado entre el ser humano y el medio que caracterizaba a las poblaciones indígenas.

El incremento de las relaciones interculturales con agentes de la sociedad nacional y la adopción de pautas de comportamiento negativas por parte de los actores indígenas hacia la biodiversidad —pesca con dinamita, tala de frutales para maximizar el tiempo de la cosecha— han configurado un nuevo escenario. Es importante orientarnos hacia un punto intermedio, en el que la perspectiva de la sostenibilidad no debería caer en el extremo de convertirnos en *guardianes del bosque* ni en el de rechazar la importancia de las comunidades locales.

Hemos tratado de describir y analizar el contexto actual en el que se encuentran inmersos los jóvenes awajún, constatando: (i) la escasez de tierras, (ii) la alta densidad demográfica nativa, (iii) las actitudes negativas incorporadas en torno al uso de los recursos, (iv) la escasez de los recursos de fauna y flora silvestre, (v) la articulación asimétrica a la economía del mercado y (vi) las nuevas alternativas que genera ésta, tales como el trabajo asalariado y los nuevos hábitos de consumo, entre otros. Todo ello no sólo repercutiría en los cambios en las prácticas tradicionales —como la caza, la pesca y la recolección— particularmente en los jóvenes, sino —y sobre todo— en la posibilidad de que el conocimiento y las técnicas asociadas a las prácticas mencionadas se diluyan y disipen.

La ruptura generacional en la transmisión del conocimiento ancestral vinculado a las prácticas culturales relativas al uso de los recursos naturales se produce, aparentemente, en función del cambio significativo en las actividades desarrolladas por los jóvenes awajún en el marco de un proceso de cambio de actividad —de caza, recolección y horticultura a agricultura— y de residencia —de nómades a pobladores urbanos—. En la actualidad, los jóvenes de ambos sexos desconocen los *anen* de la caza y de la agricultura, no están familiarizados con el *nantag* de la actividad agrícola, no saben los nombres en lengua materna de la mayoría de especies de flora y fauna, no adquieren destrezas vinculadas a la confección de canastos y a la elaboración de vasijas. En conjunto, pierden los referentes del conocimiento marcado por género que caracterizaba a la cultura awajún tradicional.

9. Citado en Gudynas (2003).

La influencia de la Iglesia nazarena y de la escuela ha contribuido a relegar las prácticas tradicionales a los fines de semana, el único tiempo libre de nuevas obligaciones y actividades, y en el que algunas familias insisten en practicar actividades como la caza. Los planes y programas de educación bilingüe intercultural, dirigidos por profesores awajún y que ponen el énfasis en la lengua materna, están favoreciendo la conservación de los saberes tradicionales, aunque poco pueden hacer frente a los cambios mayores que enfrenta la sociedad awajún.

Quizá la abulia de los mayores en transmitir los conocimientos o la apatía de los jóvenes en recibirlos contribuyen a que no se genere un espacio apropiado de diálogo e interacción entre los géneros y las generaciones. Si los jóvenes muestran desinterés en el conocimiento y la práctica de actividades ligadas al uso de la biodiversidad, ¿cómo se podría esperar que éstas se reproduzcan? ¿Los jóvenes awajún estarán dispuestos, en un acto de fervor romántico, a sacrificar sus actividades y expectativas actuales en aras de la supervivencia de prácticas culturales ancestrales? ¿Hasta qué punto estas rupturas, referidas a la poca frecuencia en la práctica y, por ende, a los conocimientos que implican ciertas actividades culturales ligadas al uso de la biodiversidad son consideradas por ambos actores sociales como una ruptura y no como una ganancia de otros conocimientos, destrezas y habilidades?

La categorización definitiva de la zona reservada Cordillera de Colán como reserva comunal coadministrada por los awajún puede ser una alternativa. Proporcionaría a los awajún el acceso a amplios bosques, con recursos suficientes para la satisfacción de sus necesidades, y podría convertirse en un espacio apropiado de diálogo e interacción entre las generaciones, siempre y cuando los jóvenes estén dispuestos a revalorar, aprender, practicar y luego, otra vez, transmitir las técnicas y los conocimientos ancestrales que aún persisten en la memoria y en las prácticas de los ancianos y las mujeres.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASOCIACIÓN PERUANA PARA LA CONSERVACIÓN DE LA NATURALEZA (APECO)

1999 *Estudio justificatorio para el establecimiento de la Zona Reservada Cordillera de Colán*. Lima: APECO.

AGUILAR, Lorena, Itzá CASTAÑEDA e Hilda SALAZAR

2002 *En busca del género perdido. Equidad en áreas protegidas*. San José: Unión Mundial para la Naturaleza.

BANT, Astrid

1994 «Parentesco, matrimonio e interés de género en una sociedad amazónica: el caso awajún». *Amazonía Peruana* n.º 24, pp. 77-103.

BERLIN, Brent y Elois Ann BERLIN

1979 «Etnobiología, subsistencia y nutrición en una sociedad de la selva tropical». En Alberto Chirif (compilador). *Salud y nutrición en sociedades nativas*. Lima: Centro de Investigación y Promoción Amazónica, pp. 17-23.

BROWN, Michael

1984 *Una paz incierta: comunidades awajúns frente al impacto de la carretera marginal*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

ESPINOZA, Roberto

1997 *La protección de Colán-Shushug-Chiriaco y el pueblo awajún*. Lima: APECO.

GUALLART, José María

1997 *La tierra de los cinco ríos*. Lima: Instituto Riva Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú y Banco Central de Reserva del Perú.

1989 *El mundo mágico de los awajún*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

GUDYNAS, Eduardo

2003 *Ecología, economía y ética del desarrollo sostenible*. La Paz: Centro Latinoamericano de Ecología Social, Instituto para la Conservación y la Investigación de la Biodiversidad y MacArthur Foundation.

HEISE, María y Liliam LANDEO

1996 *Relaciones de género en la Amazonía peruana*. Serie Documentos de Trabajo. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

REGAN, Jaime

2003 *Valoración cultural de los pueblos awajún y wampís*. Lima: Fundación Conservación Internacional.

2002 *Situación de conflicto territorial entre aguarunas y colonos. Marco histórico estructural*. Lima: Fundación Conservación Internacional.

RENDÓN, Elena

1996 «Aguarunas del Alto Mayo: El dilema del desarrollo y la identidad cultural». En *Derechos humanos y pueblos indígenas de la Amazonía Peruana*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, pp. 133-170.

RIVERA CHÁVEZ, Lelis

1982 «Alto Marañón: viejo mito en nueva versión». *Amazonía Indígena*, n.º especial, Lima, pp. 12-21.

SEITZ LOZADA, Glend

- 2005 «Informe sobre las características socioeconómicas y culturales de la zona reservada Cordillera de Colán y área aledaña». Documento de trabajo. Lima: APECO.
- 2002 «Ruptura generacional en las comunidades nativas awajún vecinas a la zona reservada Cordillera de Colán». *Boletín del Museo de Arqueología y Antropología*, año 5, n.º 1, Lima, pp. 23-27.

SEITZ LOZADA, Glend y Katherine VARGAS MENDOZA

- 2002 «Género y recursos naturales en las comunidades awajún de las cuencas del Shushug y Chiriaco». Documento de trabajo. Lima: APECO.

UWARAI YAGKUG, Abel

- 1989 «Las variedades de la yuca». *Amazonía Peruana* n.º 18, pp. 179-183.

TELLO ABANTO, Rodolfo

- 2005 «Aportes para el estudio socioeconómico y cultural de las comunidades awajún vecinas a la zona reservada de la Cordillera de Colán, procesamiento y análisis de las encuestas y entrevistas grupales efectuadas». Documento de trabajo. Lima: APECO.
- 2001 «Las prácticas matrimoniales en la comunidad nativa awajún de Nazareth: formas, percepciones y cambios en el contexto de las relaciones interculturales a fines del siglo XX». Tesis para optar el título de licenciado en Antropología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- 2000 *Transmisión y transformación de los conocimientos ambientales en la comunidad indígena Yora (Nahua)*. Lima: Centro Eori de Investigación y Promoción Regional.

Anexo 1**Terminología y etnoclasificación awajún (femenina) de especies comestibles**

Kegke 'sachapapa'	Particularidad
<i>Ujash</i>	Fruto con pelos
<i>Juarita kegke</i>	Fruto recto, se desarrolla grande
<i>Kuji kegke</i>	Parecido a la cola del nocturno (mono)
<i>Washi kegke</i>	Fruto largo y oscuro, parecido a la cola del mono maquisaj
<i>Kaim kegke</i>	Fruto violeta
<i>Icam kegke</i>	Fruto violeta
<i>Wakas kegke</i>	Fruto del waka 'pájaro'
<i>Uut kegke</i>	Fruto grande proveniente de la comunidad de Uut
<i>Intai kegke</i>	Fruto blanco de conducto largo
<i>Pagki kegke</i>	Fruto parecido a la boa
<i>Sawi kegke</i>	Fruto de cáscara finita
<i>Parnau kegke</i>	Parecido a la pata de la sachavaca
<i>Tsukagka kegke</i>	Parecido a la nariz del tucán
<i>Kegkegke kegke</i>	Parecido a la sachapapa
<i>Ukush kegke</i>	Delgado
<hr/>	
Idauk 'camote'	
<i>Kaim idauk</i>	De color violeta
<i>Nayap idauk</i>	No es dulce
<i>Jampup idauk</i>	De color violeta mezclado con blanco
<i>Pipa idauk</i>	Fruto claro de cáscara colorada
<i>Kaya idauk</i>	Fruto pequeño
<i>Apai idauk</i>	Fruto amarillo
<i>Wampuk idauk</i>	Fruto blanco
<i>Shaunchik idauk</i>	Camote que no es dulce
<hr/>	
Kukush 'cocona'	
<i>Kukug kukush</i>	Grandecita
<i>Shiwag kukush</i>	Pequeña
<i>Shuwin</i>	Oscura
<i>Nantu</i>	Grande y dulce
<i>Muntsu</i>	Parecida al seno de la mujer

<i>Papai</i> 'papaya'	
<i>Chiwan papai</i>	Papaya pequeña y alargada
<i>Muun papai</i>	Verdadera papaya
<i>Pituk</i> 'pituca'	
<i>Muun pituk</i>	Pituca grande
<i>Uchi pituk</i>	Pituca mediana
<i>Ushiik</i> 'mani'	
<i>Kuun ushiik</i>	Blanco como la chonta
<i>Tagkan ushiik</i>	Fruto largo como la caña brava
<i>Naamuk</i> 'calabaza'	
<i>Muntsu naamuk</i>	En forma de seno
<i>Shuwin naamuk</i>	Grande y negra
<i>Esajam naamuk</i>	Larga y delgada
<i>Yakum naamuk</i>	Grande
<i>Sagku</i> (familia de la pituca)	
<i>Ikancham sagku</i>	Fruto violeta
<i>Nejen sagku</i>	Fructifica bastante
<i>Yawa kata sagku</i>	Parecido al pene de perro

Fuente: Seitz y Vargas (2002).

Anexo 2 Conocimientos sobre las variedades de *ajeg* 'jengibre' y *pijipig* 'piri piri': uso medicinal

<i>Ajeg</i> 'jengibre'	Uso
<i>Akiishtai ajeg</i>	Anticonceptivo
<i>Akiitai ajeg</i>	Promueve el embarazo
<i>Akup ajeg</i>	Calma el dolor de estómago
<i>Wake ajeg</i>	Calma el cólico
<i>Dapi ajeg</i>	Cura la mordedura de culebra
<i>Esek ajeg</i>	Ayuda en la concepción y acelera el parto
<i>Ijagmashtai ajeg</i>	Previene el embarazo
<i>Kapaa ajeg</i>	Mitiga el dolor de hígado
<i>Katsutai ajeg</i>	Previene el embarazo
<i>Kuntin ajeg</i>	Da suerte en el mitayo
<i>Magkatai ajeg</i>	Engorda al bebé
<i>Pabau ajeg</i>	Sirve para ganar peso
<i>Pasun ajeg</i>	Cura la neumonía
<i>Paug ajeg</i>	Elimina las amebas en niños de uno a seis años
<i>Pushun ajeg</i>	Calma el dolor de cabeza
<i>Santaria ajeg</i>	Cura el cólico y la disentería
<i>Shiig ajeg</i>	Promueve la concepción y ataca la amebiasis
<i>Sugkug ajeg</i>	Combate la gripe y la fiebre
<i>Tagkamag ajeg</i>	Mitiga la inflamación estomacal
<i>Tagkig ajeg</i>	Es útil para el momento del parto
<i>Uchigmatai ajeg</i>	Promueve el embarazo
<i>Umutai ajeg</i>	Protege contra la brujería
<i>Pijipig</i> 'piri piri'	Uso
<i>Duwetai pijipig</i>	Engorda
<i>Ikantai pijipig</i>	Cura las fracturas
<i>Kupinkamunum pegkeg</i>	Cura las lesiones
<i>Nagki pijipig</i>	Cicatrizan los cortes y las heridas
<i>Magkatai pijipig</i>	Ayuda a que el bebé adquiera más peso
<i>Sugkug</i>	Alivia la gripe y la fiebre
<i>Uchi ejapjashtai tabaunu</i>	Evita el embarazo
<i>Uchigmatai</i>	Acelera el parto
<i>Yujumkanu</i>	Ayuda a que las yucas produzcan mejor
<i>Wekatai</i>	Contribuye a que el bebé camine

Fuente: Seitz y Vargas (2002).

Anexo 3**Cultivos manejados por los varones**

Cultivos asociados

Nombre awajún	Particularidad
<i>Pina</i> 'piña'	
<i>Jagkigtin pina</i>	Tiene espinas y su fruto es sabroso y aromático
<i>Shiig pina</i>	Es la verdadera piña
<i>Shaa</i> 'maíz'	
<i>Chunchu shaa</i>	Maíz marrón
<i>Puspus shaa</i>	Angelito (pop corn)
<i>Shiig shaa</i>	Verdadero maíz
<i>Uyai</i> 'pijuayo'	
<i>Apiints uyai</i>	Blanco
<i>Kanus uyai</i>	Proviene del río Santiago
<i>Puru uyai</i>	Grande
<i>Takuyam uyai</i>	De cáscara amarilla
<i>Yusa uyai</i>	De cáscara roja
<i>Pàampa</i> 'plátano'	
<i>Baku</i>	Fruto grande de planta pequeña
<i>Kuwau</i>	Suave
<i>Mejech</i>	Plátano de la isla
<i>Muntut pàampa</i>	Fruto corto y grueso
<i>Piriya</i>	Pequeño
<i>Sagkusuk pàampa</i>	Fruto largo y grueso, su planta no fructifica mucho
<i>Seetash</i>	Plátano de seda
<i>Shiig paampa</i>	Plátano verdadero
<i>Shuwín</i>	De cáscara oscura
<i>Upip paampa</i>	Fruto grande, su planta produce bastantes frutos
<i>Achu</i> 'aguaje'	
<i>Bakau</i> 'cacao'	
<i>Kajùì</i> 'café'	
<i>Timu</i> 'varbasco'	
<i>Wampa</i> 'guaba'	
<i>Kai</i> 'palta'	
<i>Tagkan</i> 'caña brava'	

Fuente: Seitz y Vargas (2002).