



PERÚ

Ministerio de Cultura

nugkui untsumau

- El llamado de Nugkui -

Nugkui untsumau

Nugkui untsumau

El llamado de Nugkui

**Estrategias de mitigación y adaptación al cambio climático de
mujeres awajún de San Martín**

**Asociación de Mujeres Artistas Nugkui
Asociación Bosque de las Nuwas**

Moyobamba, 2021

AÑO DEL BICENTENARIO

Serie: Abriendo trocha N° 9

Nugkui untsumau / El llamado de Nugkui

Estrategias de mitigación y adaptación al cambio climático de mujeres awajún de San Martín

Investigadora: Ximena Flores Rojas

Primera edición: junio de 2021

Ilustraciones de portada y contraportada:

Keiko Catip Pijuch

Digitalización: Claudia Livia

Comité editorial:

Luis Alberto Vásquez

Luis Salazar Orsi

Editado por:

Dirección Desconcentrada de Cultura San Martín
Jirón Oscar R. Benavides N° 380, Moyobamba.

Impreso en: Gráfica Gárate S. A. C.

Jirón Serafín Filomeno N° 591, Moyobamba.

Copyright by:

© Dirección Desconcentrada de Cultura San Martín

© CAAAP, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica

En alianza con el:

Programa Nacional de Conservación de Bosques para la
Mitigación del Cambio Climático - PNCBMCC del MINAM
Área Zonal San Martín.

Hecho el depósito legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2021- 06481

Dedicado a:

Jemima Catip Pijuch,
que nos acompañó en la gestación de esta publicación.
Su memoria y sus conocimientos son parte de este libro.

Índice

Participantes / 10

Presentación / 11

Introducción / 13

Resumen ejecutivo / 15

1. Nugkui / 17

**2. Formación y transformación de las comunidades awajún
de Shimpuyacu y Shampuyacu / 21**

3. La mujer awajún y sus bosques / 30

4. Adornos y cuerpo awajún / 34

5. Estrategias de adaptación y mitigación / 64

Bibliografía / 79

Participantes

Esta investigación no hubiera sido posible sin la participación de las socias de *Mujeres Artistas Nugkui* y del *Bosque de las Nuwas*, y de los sabios y sabias awajún de las comunidades nativas de Shimpuyacu y Shampuyacu de la región San Martín. Nuestra resiliencia y profundo conocimiento sobre los bosques son nuestra inspiración.

Mujeres Artistas Nugkui - CN Shimpuyacu	Bosque de las Nuwas - CN Shampuyacu	
Nelyda Entsakua Alluy (Presidenta)	María Luisa	Luz Achayap Sejekam
Aurizabeth Tentesh Juwau	Nugkuag Sejekam (Presidenta)	Margarita Cumbia Sawau
Bertha Washikat Bukin	Alicia Sejekam Wajajai	María Isabel Batias Petsa
Cinthia Catip Pijuch	Ana Antuash Paati	Maritza Juum Sejekam
Doris Catip Pijuch	Aurora Peas López	Meslybeth Achayap Sejekam
Doritha Bashigkash Daichap	Arlita Antuash Paati	Nancy Fernández
Felimón Sanchium Chamik	Beatriz Juwau Sejekam	Nila Sejekam Wajajai
Florentina Nugkuan Atsut	Beely Sejekam Wajai	Nivia Cumbia Sejekam
Jemima Catip Pijuch	Betty Nugkuag Sejekam	Ruth Flores Becerra
Jhaneth Catip Pijuch	Carolina Sejekam Wajajai	Ruth Tavita Sabio Sejekam
Keiko Catip Pijuch	Cecilia Sejekam Wajai	Sherline Achayap Sejekam
Keren Catip Pijuch	Crisilda Achayap Sejekam	Uziela Achayap Sejekam
Lucila Pijuch Yagkitai	Deisy Nugkuag Sejekam	Wilma Tumasiu Wampash
Melissa Catip Pijuch	Dora Paati Wajai	Yanina Sejekam Wajai
Rita Puwanch Kayap	Edency Juwau Sejekam	Yajaira Tuwits Wajajai
Edgard Catip Pijuch (Aliado)	Ederma Sejekam Wajai	Zeneza Shunta Tuwits
Frankling León (Aliado)	Elsa Wajai Ampush	Artistas awajún – CN Shampuyacu
	Emerita Sejekam Wajajai	Hilder Tsajupat Ykam
	Flor de María Samajain Cumbia	Jaime Wajai Peas
	Giovana Cumbia Paati	José Achayap Nugkuag
	Herlinda Sejekam Wajajai	Sergio Contreras Autukai
	Juanita Flores Quintos	Tito Nugkuag Kajig
	Julia Sejekam Wajajai	Aliados en la formulación e implementación de esta investigación
	Karina Nugkuag Sejekam	Dulhy Pinedo Amacifuen
	Leydy Patricio Sejekam	Luna Contreras
	Ludia Sejekam Wajai	Miguel Valderrama
		Roberta Pisani

PRESENTACIÓN

Esta publicación es el resultado de un estudio realizado por el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP) con el objetivo de conocer cómo las comunidades y organizaciones indígenas awajún implementan estrategias de mitigación y adaptación al cambio climático y vigilancia ambiental indígena desde sus propias cosmovisiones, con participación especial de las mujeres.

El cambio climático se ha convertido en uno de los temas centrales a nivel global en las últimas décadas. En la Amazonía se evidencian estos impactos y consecuencias como la deforestación, reducción de la biodiversidad, alteración de los entornos donde desarrollan sus actividades económicas de subsistencia, intensificación de las lluvias y vientos, etc., pero también existen estrategias de mitigación y adaptación al cambio climático y vigilancia ambiental indígena que realizan. Esta investigación contribuye a visibilizar estas estrategias de conservación y a valorar el importante rol que las mujeres, desde su cosmovisión, han tenido en la preservación de prácticas y tradiciones de cuidado del bosque.

Ante la deforestación y el cambio climático, que afectan de forma severa a las comunidades y en particular a las mujeres indígenas, encargadas de labores agrícolas y de asegurar la soberanía alimentaria y la salud de sus familias, las mujeres de las comunidades nativas de Shimpiyacu y Shampuyacu vienen impulsando el cuidado de sus bosques para promover la elaboración de bio-joyería, a través de la elaboración de adornos tradicionales y perciben las transformaciones que ocurren en el entorno amazónico.

Las mujeres awajún han mostrado su capacidad para impulsar actividades sostenibles que reducen la presión sobre los bosques, mediante la revalorización de la identidad y de los saberes ancestrales. Sus testimonios y experiencias son la columna vertebral del libro y por eso ellas son co-autoras de este estudio.

En una de las últimas reuniones con las mujeres para validar este documento, una de las abuelas se quedó pensando qué título debía llevar. Después de un largo silencio dijo: *Se debe llamar 'El llamado de Nugkui'...* *Nugkui* es el espíritu de la madre tierra que salió de las profundidades para enseñar la agricultura y los cantos mágicos a las mujeres awajún. Para promover y fortalecer estrategias para mitigar y adaptarnos al cambio climático necesitamos de *Nugkui*, que ha enseñado a las mujeres a cuidar, a conservar, a valorar prácticas que como la bio-joyería nos enseñan a conectarnos con las semillas, las plantas, los árboles, los animales, la vida... Desde el CAAAP sabemos que todavía tenemos mucho que aprender de las comunidades indígenas y sus prácticas de cuidado de la vida.

Esperamos que *Nugkui unsumau* (El llamado de *Nugkui*), nos motive a seguir aprendiendo del cuidado vida para el buen vivir que nos merecemos como seres humanos.

Ismael Vega Díaz

Director del CAAAP

INTRODUCCIÓN

La presente investigación corresponde al informe final de la consultoría “Estrategias de mitigación y adaptación al cambio climático de mujeres awajún de San Martín”, encargada por el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP). Dicha consultoría fue desarrollada entre los meses de noviembre de 2020 y abril de 2021 en las comunidades awajún de Shimpuyacu, provincia de Moyobamba, y Shampuyacu, provincia de Rioja.

El cambio climático es uno de los temas ineludibles en las agendas nacionales y globales. La Amazonía peruana –debido a su riqueza en hábitats y biodiversidad, así como por sus actuales presiones (por iniciativas como la tala ilegal de árboles, el avance del monocultivo y las actividades de minería e hidrocarburos)– es una región central para esta discusión. El cambio climático está íntimamente relacionado con la deforestación. Las regiones más afectadas por la deforestación en el Perú son San Martín (18,51%), Amazonas (13,96%) y Loreto (13,18%). En estas zonas, se estima un incremento de temperatura con variaciones de 0.4 a 0.5 grados en el promedio anual, así como peligros de inundaciones, sequías y friaje (FAO, 2016, p. 18-22). En el caso específico de la región San Martín, la extensión deforestada de bosque es de aproximadamente 1,75 millones de hectáreas. Entre 2001 y 2019, esta región perdió 447,546 hectáreas, dando paso a actividades de ganadería y monocultivo (MINAM, 2021). Este escenario generó una transformación sin precedentes en la cotidianidad y los modos de vida de los pueblos indígenas Awajún, Kichwa y Shawi, que habitan en la región.

La pérdida del bosque es una amenaza directa a la vida. Así lo recalca Gregorio Mirabal, representante de la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA): *“Si no hay bosque, no hay vida. Si no hay bosques, no hay medicina, ni alimento. No podemos realizar nuestras actividades cotidianas, espirituales, sociales, económicas y culturales. ¡Sin bosque no hay vida!”*. Raquel Caicat (2017), lideresa awajún de la región Amazonas y presidenta del Consejo Aguaruna Huambisa, concuerda con Gregorio Mirabal e identifica que la deforestación y el cambio climático han afectado de forma severa la vida de las mujeres indígenas, que han tenido que reinventarse para seguir manteniendo la seguridad alimentaria de sus familias y el cuidado de sus bosques.

En las CCNN de Shimpuyacu y Shampuyacu de la región San Martín, este impacto se hizo también evidente en la elaboración de los adornos corporales. Las mujeres notaron que muchas de las semillas que usaban para la manufactura de sus ornamentos ya no estaban disponibles en sus bosques. En este escenario, ellas implementaron un conjunto de estrategias de adaptación y mitigación de los efectos climáticos para mantener su práctica de fabricación de adornos. En algunos casos, las acciones individuales han consistido en el cultivo de especies de plantas y árboles en sus huertas o chacras. En otros casos, grupos de mujeres se han organizado en asociaciones para la conservación del bosque, con el apoyo de entidades públicas y privadas. Estas respuestas y muchas otras muestran el conocimiento especializado que tienen las mujeres awajún sobre su entorno. Al hilar sus adornos, ellas también están tejiendo nuevas historias.

Antiguamente, desde muy pequeñas, las mujeres awajún eran vestidas con su *tarásh* (vestimenta tradicional) y en días festivos ellas complementaban estas vestimentas con adornos corporales como: collares (*nugkutai*), brazaletes (*pataku* y *patakumtai*), aretes (*akiitai*), tobilleras (*tijinkas*) y sonajas de pecho (*bisha*). *“Iwágmamat”* es el término awajún para referirse a una persona adornada, vestida y/o elegante. Telas, hilos, colores y formas vestían el cuerpo de las personas awajún en los eventos festivos. Las pieles pintadas, la mixtura de colores en los collares, el sonido de las conchas y la vistosidad de las plumas eran elementos indispensables en la presentación de los y las awajún como personas vivas, alegres y bellas.

Volver a elaborar y usar nuevamente los adornos corporales tiene como telón de fondo el retorno a los bosques y la recuperación de la transmisión intergeneracional de conocimientos en el pueblo awajún. Mediante estas estrategias las CCNN de Shimpuyacu y Shampuyacu se han ido adaptando al contexto de crisis climática y han logrado crear nuevos mundos posibles. Al tejer, las mujeres hacen memorias y crean corpus de conocimientos que dan vida al presente y al futuro de sus hijos e hijas.

- - -

El objetivo de esta investigación fue visibilizar el profundo conocimiento y protagonismo de las mujeres awajún en el manejo de la crisis climática. La metodología de este estudio fue cualitativa y de enfoque etnográfico. El cronograma y las actividades propuestas durante el trabajo de campo fueron validadas previamente con el líder awajún Pancho Tanques Atchut, presidente de la Federación Regional Indígena Awajún del Alto Mayo (FERIAAM) en el periodo 2018-2020, y con Dulhy Pinedo, jefa zonal de la región San Martín del Programa Nacional de Conservación Bosques para la Mitigación del Cambio climático (PNCBMCC) del Ministerio del Ambiente.

Durante el trabajo de campo se aplicaron entrevistas a profundidad a sabias y sabios awajún, y a mujeres artistas. La mayoría de las entrevistas fueron realizadas en lengua awajún, gracias a la ayuda de una intérprete. Asimismo, durante el trabajo de campo se acompañaron actividades de recolección y elaboración de adornos. Finalmente, en cada comunidad se realizó un taller participativo para la identificación de semillas e insumos utilizados en la elaboración de los adornos corporales.

La comunidad indígena Shimpuyacu está ubicada en el distrito y la provincia de Moyobamba, fue reconocida en 1975 y titulada en 1997. El trabajo de campo en esta comunidad se realizó entre los días 11 y 20 de noviembre de 2020. Durante este periodo se acompañó a las mujeres socias de “Nugkui”, organización conformada por quince mujeres artistas, acompañada por el PNCBMCC. La socia fundadora, Lucila Pijuch Yagkitai, es el tronco y la inspiración de esa asociación. La presidenta, Nelyda Entsakua Alluy, nuera de la *muun* Lucila, fue una aliada clave para el desarrollo del trabajo de campo en la CN Shimpuyacu.

La comunidad indígena Shampuyacu está ubicada en el distrito Awajún, provincia de Rioja. Fue reconocida como comunidad en 1975 y titulada en 1999. El trabajo de campo en esta comunidad se realizó del 23 de noviembre al 4 de diciembre de 2020. Se trabajó con las mujeres socias del “Bosque de las Nuwas”, proyecto de turismo comunitario desarrollado con el financiamiento de Conservación Internacional Perú (CI-Perú). Actualmente, el Bosque de las Nuwas está conformado por más de setenta mujeres que dan protección a un bosque de 8,9 hectáreas. María Luisa Nugkuag Sejekam, presidenta de esta organización, y María Isabel Batias Petsa, fueron aliadas centrales durante el trabajo de campo en la CN Shampuyacu.

La información levantada se analizó sobre los siguientes ejes de análisis:

- Antecedentes históricos y transformaciones de las comunidades.
- Usos y sentidos de los adornos: cuerpo y territorio awajún.
- Materiales y técnicas de recolección y elaboración de adornos corporales.

Esta publicación fue escrita en tercera persona, en formato de narración omnisciente, para poder abarcar la diversidad de voces, experiencias y conocimientos de las mujeres awajún de las CCNN de Shimpuyacu y Shampuyacu. Si bien como antropóloga fui un puente para la escritura de estas historias, la autoría es de las mujeres tejedoras, abuelas y conocedores que forman parte de las organizaciones “Nugkui” y “Bosque de las Nuwas”. A ellas todo mi respeto y admiración.

Ximena Flores Rojas

Investigadora

RESUMEN EJECUTIVO

El cambio climático y la deforestación de los bosques están íntimamente relacionados. En el Perú, las regiones con mayores índices de deforestación son San Martín, Loreto, Huánuco, Ucayali, Pasco y Madre de Dios (PNCB, 2016, p. 38). Los factores que han influido en la deforestación de la Amazonía son: la agricultura y ganadería extensiva, el desarrollo urbano, la migración, el arriendo de tierras, los nuevos regímenes de propiedad de la tierra, la minería aluvial y explotación de hidrocarburos, las plantaciones de coca y la extracción forestal (FAO, 2016, p. 40).

En la región San Martín, la extensión deforestada de bosque es de aproximadamente 1,75 millones de hectáreas y las proyecciones indican un aumento de la temperatura del aire de entre +1.0 °C (temperatura mínima) a +1,5 °C (temperatura máxima) para el 2030 (MINAM, 2016, p.146). La pérdida de cobertura forestal ha causado cambios en costumbres y modos de vida de los pueblos indígenas que habitan en la región. Sus efectos son inseguridad alimentaria, prevalencia de enfermedades, incremento de plagas, escasez de recursos hídricos, erosión de los suelos, cambio de los ciclos productivos, aumento de la temperatura y encarecimiento de los bienes y mercancías.

La deforestación y el cambio climático han afectado de forma severa a las mujeres indígenas, que son las encargadas de labores agrícolas y de asegurar la nutrición y salud de sus familias. Los tiempos de cosecha son diferentes y los productos de la chacra y las huertas son, actualmente, insuficientes (Caicat, 2017; Belaunde, 2019). En este escenario, las mujeres de las CCNN de Shimpuyacu y Shampuyacu han decidido impulsar el cuidado de sus bosques para promover la elaboración de biojoyería. Así surgió la organización *Mujeres Artistas Nugkui* en la CN Shimpuyacu y Bosque de las *Nuwas* en la CN Shampuyacu.

Elaborar y usar nuevamente los adornos corporales tiene como telón de fondo dos procesos centrales: 1) el retorno a los bosques y 2) la recuperación de la transmisión intergeneracional de conocimientos.

Las mujeres promueven el intercambio de conocimientos entre madres, hijas y abuelas sobre qué semillas usar y cómo tratar cada semilla para elaborar los adornos corporales. Ello ha impulsado el retorno a una relación de complicidad con los bosques. Las y los awajún de las CCNN de Shimpuyacu y Shampuyacu retornan a los bosques de las comunidades de Kusú, Achu (San Martín) y Cahuapanas (Loreto) para obtener los materiales que no se hallan más en sus comunidades. Lo resaltante de estos viajes, que duran horas o incluso días, es que vuelven sobre los pasos de sus abuelos y abuelas que recorrieron estos mismos caminos, cuando migraron desde sus asentamientos en la región Loreto hacia la región San Martín. Al caminar hacia los bosques, los y las awajún van construyendo una nueva historia. Sin embargo, las mujeres de las CCNN de Shimpuyacu y Shampuyacu no solo están retornando al bosque, sino que traen las especies del bosque para sus huertas y chacras. Las hectáreas próximas a las casas se han tornado laboratorios experimentales de plantas y árboles de todo tipo.

Por otro lado, elaborar un solo adorno implica que en cada trazo de una pieza se despliegue el conocimiento de recolección, de secado y de preparado de cada semilla. Las mujeres continuamente observan las técnicas de las abuelas, hermanas, tías o amigas. Ellas aprenden experimentando e innovando en el tejido de cada pieza. Tejer es, en consecuencia, recuperar los conocimientos de los abuelos y abuelas, y seguir creando vida con ellos. Antiguamente, las abuelas mujeres awajún intercambiaron adornos corporales, pieles de animales y carne de monte con alimentos y cortes de tela para vestir a sus hijas e hijos. Hoy en día, sus hijas están volviendo a este conocimiento para nuevamente resistir al actual contexto de escasez (en alimentación, en salud y en educación).

Las mujeres awajún han mostrado su capacidad para impulsar actividades sostenibles que reducen la presión sobre los bosques, mediante la revalorización de la identidad y de los saberes ancestrales. La participación de las mujeres indígenas en la elaboración de planes de adaptación climática fue una de las diez propuestas presentadas por la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP, 2015) en la Cumbre Climática de las Naciones Unidas-COP21. Las mujeres indígenas piden ser agentes activas de este proceso (ONAMIAP, 2020a; 2020b). Este informe es solo un punto de partida para seguir creando espacios de diálogo con el protagonismo de ellas. Como demanda Nancy Fernández, mujer awajún de la CN Shampuyacu, las mujeres awajún quieren hacer oír sus voces. *“Tener voz y voto. Tomar decisiones en los acuerdos. ¡Nuestra voz vale mucho!”*.

1. Nugkui

El pueblo awajún es el segundo pueblo indígena más numeroso de la Amazonía peruana¹, pertenece a la familia lingüística jíbaro junto con los pueblos Achuar, Shuar, Wampís y pueblos con prácticas similares como los Canelos (de habla Quichua), Candoshi y Shapra (de habla Candoa). La familia lingüística jíbaro recientemente denominada como “*aents chicham*”, traducido al castellano como “personas en diálogo” o “personas que hablan” (Deshoulliere & Utitaj 2019), desea abarcar en este nuevo etnónimo a “*todos los seres capaces de comunicarse o susceptibles de afectarse por la comunicación*” (Deshoulliere & Utitaj 2019). Este término, propuesto por el líder achuar Santiago Utitaj, refiere a un acto de comunicación que, como veremos a continuación, se extiende a la relación entre humanos y no humanos.

Nugkui es un espíritu mítico femenino que reside en el subsuelo y que vela por el bienestar de sus hijos e hijas vegetales (Descola 2005, p. 98). Este *espíritu de la tierra* dio al pueblo awajún todas las especies cultivables, enseñó a las mujeres las labores de la chacra y les dio la sabiduría para fabricar sus vasijas (Brown 1984; Chumap, Aurelio & Manuel García, 1979; Reagan, 2010; Giucam, Cesar & Elvin, Ramos, 2015).

Según cuentan los y las *muun*², antiguamente las personas awajún, también llamadas *aénts* («personas verdaderas») no tenían productos cultivables. Ellos sobrevivían solo masticando médula de topa (*Ochroma pyramidale*) y comiendo hierbas silvestres. Un día, una mujer awajún que estaba buscando comida en una quebrada vio cáscaras de yuca³ que eran arrastradas por la corriente. Ella avanzó en esa dirección y se encontró con *Nugkui*. Al verla, le pidió comida: “*Me muero de hambre, invítame tu yuca, por favor*”. *Nugkui* se negó: “*No te voy a dar la yuca, pero te voy a dar a mi hija. Ella se llama Nugkui, les dará todo lo que necesiten. Cuidenla, que aprenda a vivir con ustedes*” (Giucam & Ramos 2015:75). Así, la madre *Nugkui* pidió a su hija que se porte bien con los awajún y que no les haga faltar nada.

La niña *Nugkui* tenía el poder de convocar cualquier comida, bebida o ser del bosque que se le pidiese. Por ello, la mujer awajún fue enfática en advertir a su familia que no molesten a *la niña*. Esa noche la mujer sentó a *Nugkui* en una banca y le pidió que hiciera aparecer comida y bebida; sin embargo, *la pequeña Nugkui solo lloraba. En sueños la madre Nugkui se apareció a la mujer y le dijo que su hija tenía vergüenza, que le tenían que tapar*⁴. Al día siguiente, la mujer bañó y vistió a la niña. A partir de ese momento, *Nugkui* hacía aparecer todos los alimentos y bebidas que le pedía la familia. La niña *Nugkui* también hizo aparecer las chacras. Ella pronunciaba el nombre de cada especie y esta brotaba inmediatamente.

La mujer pedía a Nugkui que llame todo. Ella decía: «Yo quiero que en esa esquina haya masato, que haya chapo. Yo quiero que las yucas estén por ahí. Llama al sajino».
Nelyda Entsakua Alluy, CN Shimpiyacu, 2020.

¹ Aproximadamente 55,366 personas se identifican como awajún en las regiones de Loreto, Cajamarca, San Martín, Lima y Amazonas.

² Término awajún para referirse a abuelos y abuelas conocedores.

³ Julio Hinojosa, indígena wampís, identifica una variante de este mito en su pueblo, en vez de cáscaras de yuca él refiere que la mujer encontró cáscaras de maní (Sarasara; Hinojosa; Mukuim. Sin fecha, p. 45)

⁴ Nelyda Entsakua Alluy, Shimpiyacu, 2020

Esta abundancia fue interrumpida porque los hijos de la mujer awajún maltrataron a *Nugkui*. Un día, cuando la mujer y su esposo fueron a su chacra, los hijos comenzaron a pedir a la niña *Nugkui* que aparezcan diferentes animales peligrosos. *Nugkui* aparecía y desaparecía los animales a pedido de los niños.

Pidieron que llamara a las víboras, pero la niña Nugkui dijo que no debía porque podrían hacerles daño. Los niños insistieron, la hija de Nugkui los llamó y los niños asustados gritaron que los quitara y desaparecieron. Luego los niños pidieron que trajera a los tigres, pero la hija de Nugkui otra vez dijo que podrían hacerles daño. Los niños insistieron, la hija de Nugkui los llamó, y los niños asustados gritaron que los desaparezca. (Chumap, Aurelio & Manuel García, 1979 en MINCU, 2015, p. 51)

Finalmente, los niños pidieron a *Nugkui* que llame a los *iwanch*⁵ («espíritus de los muertos» o «diablos»). La niña *Nugkui* advirtió que si los llamaba no los podría regresar; sin embargo, por la insistencia de los niños, ella los llamó. Los niños asustados, al ver que *Nugkui* no conseguía desaparecer a los *iwanch*, le echaron ceniza en los ojos. En ese momento, *Nugkui* comenzó a llorar e inmediatamente los cultivos de la chacra se transformaron. *Las yucas se convertían en raíces de árboles, los plátanos en caña brava* (Fuller, s/f, p. 22). La mujer y su esposo, que estaban en su parcela, entendieron que alguien había maltratado a *Nugkui* y volvieron corriendo a su casa.

La niña *Nugkui* subió llorando al techo de la casa y comenzó a cantar para llamar a *kégku*, un bambú que estaba próximo a la casa. “*Kégku, kégku, llévame*”, decía la niña, mientras le mencionaba que quería ir a ver su mamá. *Kégku*, respondiendo a este llamado, se inclinó y dejó que la pequeña entre por su tronco. Así, *Nugkui* volvió con su madre.

Sin *Nugkui*, todas las plantas cultivables se transformaron y la familia volvió a tener hambre. Después de un tiempo, *Nugkui* tuvo piedad de los awajún y se le apareció en sueños a la mujer. Por el maltrato causado a su hija, *Nugkui* advirtió que los awajún tendrían que trabajar para poder obtener su comida. Les indicó donde encontrar las semillas y cómo sembrarlas. Desde entonces, las mujeres heredaron los conocimientos sobre el cultivo (Chumap, Aurelio & Manuel García, 1979)

“Nugkui es como una diosa. Es la más trabajadora de todas. Ella era una mujer creadora, una mujer sabia”, explica Doris Catip Pijuch, comunera de la CN Shimpuyacu. Las mujeres awajún de las CCNN de Shimpuyacu y Shampuyacu han aprendido de sus madres y abuelas las enseñanzas de *Nugkui*. Antiguamente, el proceso de formación para mujeres buscaba que ellas adquieran la visión y poder de *Nugkui* (Brown, 1984). Si bien estas prácticas femeninas han dejado de realizarse, las awajún aún reconocen el protagonismo de *Nugkui* en su feminidad. Frente al actual contexto de cambio climático y deforestación, ellas, como nuevas *hijas de Nugkui*, han actualizado sus modos de subsistencia gracias a su profundo conocimiento del bosque y de los cultivos.

Los bosques absorben el dióxido de carbono (CO₂) y contribuyen a mitigar el calentamiento global. Sin embargo, al deforestarlos, los gases de efecto invernadero (GEI) se liberan a la atmósfera generando una interferencia antropogénica peligrosa (Fundación BioPlanet, 2018; MINAM, 2016). En la región San Martín, esta transformación de los bosques ha sido abordada

⁵ “Almas de aquellos muertos que no han sido vengados o que no adquirieron en vida la condición de *waimaku*. Los denominados *iwanch*, suelen deambular tristes, malhumorados y con desesperación por cerros, paredones de roca y aguajales o se transforman en ciertos animales como el venado, *japa*; la lechuza, *ampush* o *púmpuk*, y, sobre todo, la gran mariposa azul, *wampag*” (Riol 2015:100)

desde diferentes perspectivas. Algunos estudios muestran los efectos del cambio climático en la producción de determinados cultivos y dan propuestas para la mejora productiva del café, el sachá inchik, entre otras especies (Guzmán 2013; Vecco, Rengifo, García y Bardales, 2009; Vecco, Fernández, 2008). Otras investigaciones abordan los impactos del agronegocio en la región (OXFAM, 2020). La deforestación y los modelos económicos extractivistas también han sido abordados desde su impacto en la vida de los pueblos indígenas (Quevedo, 2018).

Para Rumrill (2017), lo que crece en la Amazonía es *la pobreza, la población y la erosión de los ecosistemas*. En este escenario, organismos públicos y/o privados han implementado en la región San Martín proyectos⁶ de reforestación, manejo de recursos naturales y de estrategias de adaptación y mitigación al cambio climático. La mayoría de estos proyectos tiene por objetivo formar, sensibilizar y/o desarrollar capacidades en la población indígena (MINAM & BID, 2014; FAO, 2016). Si bien estas propuestas son importantes, en muchas de ellas los pueblos indígenas no son agentes activos en la toma de decisiones.

Los territorios indígenas y áreas naturales protegidas de Sudamérica almacenan el 58% del carbono de la Amazonía. Por ello, los pueblos indígenas cumplen un papel central como reguladores del clima. Los conocimientos y modos indígenas de relacionarse con su territorio han logrado resultados favorables en el cuidado de los bosques. (RAISG, WHRC & COICA en Gaia Amazonas, 2020). Así, es importante que las personas indígenas sean agentes activos en la elaboración de políticas de conservación y planes de adaptación climática.

Según Kety Marcelo López, lideresa del pueblo Asháninka y expresidenta de la Organización Nacional de Mujeres Indígenas Andinas y Amazónicas del Perú (ONAMIAP), los efectos del cambio climático y de la deforestación son especialmente perjudiciales para las mujeres indígenas.

Cuando hay deforestación, los ríos se secan, los animales ya no están cerca. Todo lo que crece en el bosque: lo que nos alimenta, lo que nos cura, las yerbas tradicionales, hay que ir más lejos para conseguir. Las medicinas, las semillas para hacer las artesanías, hay que caminar más lejos y, a veces, ya no hay. También cuando deforestan, los ojos de agua se secan y hay que buscar otros lugares. Es doble trabajo para las mujeres y, además, el calor aumenta, porque ya no hay árboles. Eso es bastante preocupante para nosotras. Con este calor, las mujeres salimos temprano, porque uno puede estar en la chacra hasta las diez de la mañana, porque de allí empieza un calor fuerte a las once y de allí no puedes estar, porque el calor es muy fuerte hasta las cuatro o cinco de la tarde.” (Kety Marcelo López en Belaunde, 2019, p. 116).

Para hacer frente a este contexto, las mujeres indígenas se han organizado. Talleres, textos y conversatorios vienen impulsando la discusión sobre el papel central que tienen las mujeres indígenas amazónicas frente a la crisis climática (ONAMIAP, 2020b; Belaunde, 2019; Yeckting, 2019; IDEHPUCP, 2018; Chocano, s/f; Sarasara, Hinojosa & Mukuim, s/f).

⁶ El MINAM y el BID implementaron en 2015 el Proyecto Medidas de Adaptación al Cambio Climático en la cuenca del río Mayo. CEDISA implementó el Proyecto de Agroforestería para la recuperación de suelos en Bajo Mayo y Lamas. CÁRITAS desarrolló el Proyecto de Reforestación en la provincia de Moyobamba. Conservación Internacional (CI) promovió la Iniciativa de Conservación del Bosque de Protección Alto Mayo (ICAM). El Gobierno Regional de San Martín implementó el proyecto Puesta en valor del aguajal Alto Mayo en Yuracyacu (FAO, 2016). Otras iniciativas han promovido planes de manejo sostenible de recursos naturales, cuidado de recursos hídricos y separación de residuos (Andina, 2020).

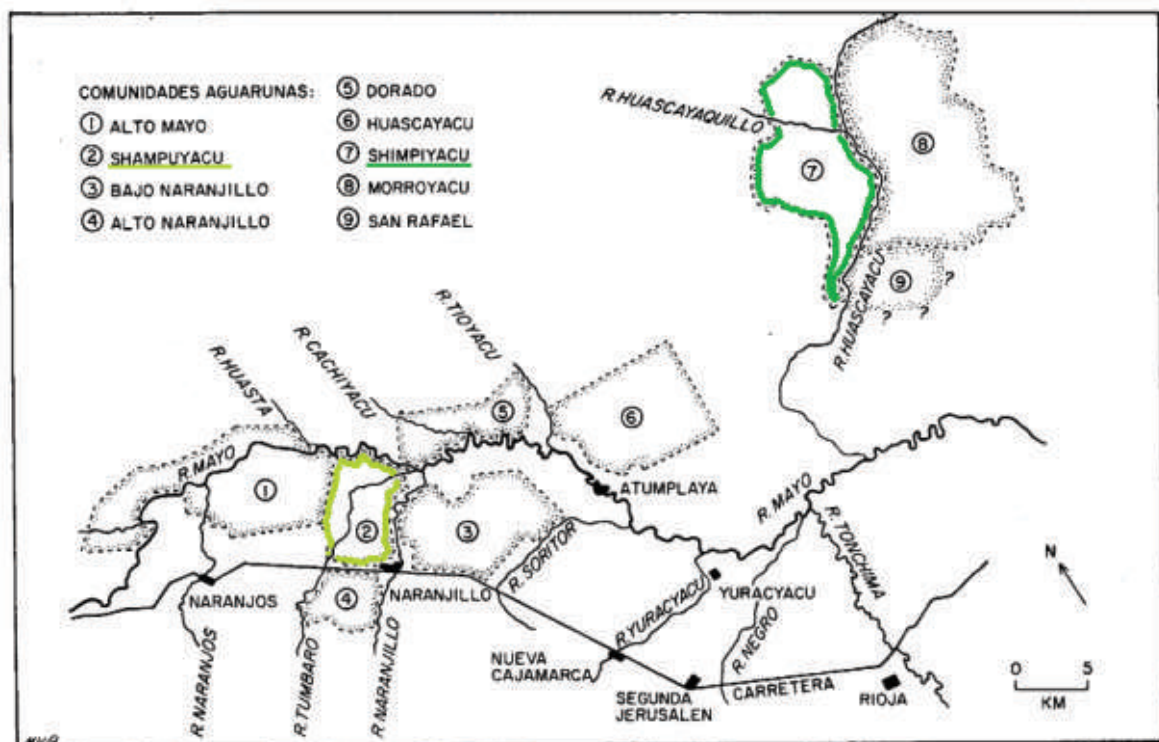
En el caso awajún, la figura de *Nugkui* muestra la capacidad creativa de las mujeres indígenas en el cuidado y en la producción de vida en bosques, chacras y huertas. Como veremos a continuación, en las CCNN de Shimpuyacu y Shampuyacu, las mujeres han hecho uso de estos saberes para construir nuevos modos de existencia. Ellas son las protagonistas de esta historia.

2. Formación y transformación de las comunidades awajún de Shimpiyacu y Shampuyacu

La historia de formación de las comunidades indígenas de Shimpiyacu y Shampuyacu está marcada por la migración. Para los antiguos abuelos y abuelas awajún, residentes de las regiones de Loreto y Amazonas, la región San Martín se presentaba como un territorio próspero, con tierras extensas que habitar y mercados locales cercanos donde podían vender sus productos. Esto motivó a familias enteras a desplazarse paulatinamente hacia esta región.

Brown (1984, p. 37-39) data la llegada de las familias awajún a la región de Alto Mayo en la década de 1930 y los primeros contactos con misiones cristianas en la década de 1940. Algunas familias hicieron amistad con los misioneros y otras fueron reubicadas para trabajar como peones de los patrones. La presencia de patrones en San Martín promovió el intercambio comercial con la población indígena que valoraba la abundancia de mercaderías como mostacillas y cartuchos. Algunos documentos informaron también de casos de abuso por préstamos y deudas, uniones con mujeres indígenas y abandono de la descendencia (Brown, 1984; Garcés & Echevarría, 2009). En 1972 se fundaron las primeras escuelas en las comunidades de Naranjillo, Alto Mayo, Shimpiyacu y Shampuyacu. A partir de entonces, el poder de los patrones se vio debilitado.

Mapa 1: Comunidades awajún en la región San Martín hasta 1980. Fuente: Brown (1984, p. 48).



CN Shimpiyacu

La comunidad indígena Shimpiyacu inició con la migración de familias extensas del distrito de Cahuapanas, comunidad indígena *Kaupán*, ubicado en la provincia de Datem del Marañón en la región Loreto. Lucila Pijuch Yagkitai, de aproximadamente ochenta años, vivió este desplazamiento. Ella recuerda que su padre, llamado Yampits, les dijo: *“Les estoy haciendo sufrir acá, mejor vámonos a San Martín”*.

Antes mi papá Yampits vivía por Loreto, en Cahuapanas. De ahí se casó con mi mamá. Mis hermanos mayores nacieron allá y dos de nosotros hemos crecido aquí [Shimpiyacu].

Cahuapanas era lejos. Antes no era así como ahora, no había bote y no había lugar para vender. Entonces, ¿cómo pues para vestir? Comparando con aquí, [Shimpiyacu] aunque también era lejos, tenía más cosas. Por eso mi papá nos dijo: “Les estoy haciendo sufrir por acá, mejor vamos a San Martín”. Entonces vinimos aquí.

El primer asentamiento de la comunidad Shimpiyacu estuvo ubicado próximo al actual anexo “Selva Paraíso”. La *muun* Lucila Pijuch Yagkitai recuerda que ahí perdió a su padre. Ella fue criada por su hermano mayor y los demás miembros adultos de su familia. Así como ellos, había otras familias residentes a treinta minutos o una hora de distancia. Los medios de subsistencia de cada familia eran los cultivos de sus chacras, la crianza de animales y la venta de sus productos (agrícolas, carne de monte y adornos) en Moyobamba.

“Primero estuvimos cerca de Selva Paraíso, ahí murió mi papá. Entonces, yo crecí con mi hermano.

Los fundadores del primer Shimpiyacu fueron Santiago Pijuch (mi hermano), Toribio Daichap, Pablo Juwau, Shimpu Tentets, Chumpik Tentets, Mariano Tentets, Kiyak Daichap, Miguel Daichap, José Edmundo y Kuimiag Entsakua. Ellos vivían cerca. De ahí vinieron los que vivían más lejos. Ellos eran Saan, Miguel Daichap y Pimchupea. Cada uno tenía sus hijitos, su familia. Antes de la escuela cada uno vivía lejos. Vivíamos a distancias de 1 hora o 30 minutos.

En la primera comunidad sembrábamos maíz, yuca y arroz para el consumo y criábamos gallinita. También cazábamos carne para vender en Moyobamba. A Moyobamba íbamos por la comunidad Morroyacu y de ahí caminábamos. En la mañana se salía y en Shapaja, antes de llegar a Kiwarpa, se dormía. Al día siguiente se levantaban a las 3 o 4 de la mañana e iban a Moyobamba. Ahí vendían las carnes de huangana, sachavaca y majás. A veces, llevábamos 2 o 3 gallinas para vender a Moyobamba. Así se vivía. A veces las mujeres hacían sus collares, directo no más, en una soguita [en una sola fila de mostacillas o semillas]. Se los ponían e iban a Moyobamba y algunos mestizos les pedían. Ellas cambiaban los collares con cortes de tela”.

Paulatinamente, las familias awajún dispersas comenzaron a aproximarse y del primer Shimpiyacu migraron a otro asentamiento mayor. El segundo Shimpiyacu se ubicó en lo que actualmente es el anexo “Selva Paraíso” y el tercer Shimpiyacu fue fundado en la actual comunidad, a tres horas de distancia de los primeros dos asentamientos. La oferta de educación para los jóvenes, la proximidad de mercados locales y la amenaza de posibles invasiones influyeron en la decisión de las familias awajún de aproximarse más a las ciudades.

“Mi hermano mayor, Santiago Pijuch, fue a visitar a su familia en Loreto. Ahí vio que estaban trabajando los profesores y dijo: “¿Por qué no pueden venir también acá?”. Ellos le respondieron: “Si quieres profesor para tus hijos, conversa con tu familia y llega a acuerdos. Hagan una casita y hagan un campito”. Así le dijeron. Entonces mi hermano vino acá a hacer reunión con mis familias y así comenzó la escuela. Los profesores le dijeron que iban a venir aquí. Entonces de Amazonas, del río Marañón, vinieron los profesores.

Nos mudamos porque las antiguas comunidades eran muy lejos y el río era muy angosto. La gente, para vender sus productos, debía caminar hasta puerto Tahuishco y luego usar su canoa. ¡Era lejos! Entonces, el profesor dijo: “Hay que mudarnos más abajo para defender nuestro terreno y para que no entren los mestizos”. Ahí ya llegamos acá [tercer Shimpuyacu]. Todos nos mudamos, no dejamos a nadie”.

Al asentarse en Shimpuyacu, las familias awajún aún mantuvieron espacios separados entre sus casas. Había un camino estrecho que unía toda la comunidad y las casas colindaban con el bosque (*ikam*). Los centros poblados de Los Olivos y Pueblo Libre no existían. Estos asentamientos de personas no indígenas, o “*apásh*”, comenzaron a aparecer hace menos de cuarenta años.

*“Cuando era joven no había Pueblo Libre, recién cuando tenía 30-35 años comenzaron a haber tiendas en Pueblo Libre. Pueblo libre se creó por *apásh*. Ese terreno era montaña”. (Florentina Nugkuan Atsut, CN Shimpuyacu, 2020)*

“Antes había menos población. Las familias vivían lejos y en Pueblo Libre había pocas tiendas”. (Felimón Sanchium Chamik, CN Shimpuyacu, 2021)

CN Shampuyacu

La historia de la CN Shampuyacu también está marcada por la migración de sus familias fundadoras.

“En 1950, Dekentai Dase Batseg y sus esposas viajaron por primera vez del río Purjut (Alto Marañón) al río Cachiyacu [lugar donde actualmente se encuentra la CN Cachiyacu]. Al conocer que esa tierra era libre, retornaron al río Purjut para contárselo a sus demás parientes. Juntos decidieron formar una comisión e iniciar las labores en el nuevo territorio.

La segunda expedición a Cachiyacu fue hecha por Raúl, Bitap, Betseg, Tiwip, Tugki y sus esposas. Ellos comenzaron a construir las casas, abrieron las chacras y sembraron camote, bituca, yuca y plátano. Luego de tres semanas de trabajo, este grupo regresó al río Purjut. En la tercera expedición, todos los miembros de la familia migraron a Cachiyacu.

*Luego de un mes de haber llegado a Cachiyacu, la familia tuvo contacto por primera vez con un mestizo [una persona no indígena]. El señor Pancho Pera ofrecía a los awajún ropas, cobijas, frazadas, pilas, linternas, mostacillas, cartuchos y escopetas, a cambio de *shiringa* (caucho) y de piel de animales, como huangana y tigre [jaguar].*

La familia tuvo un año de estabilidad en el río Cachiyacu. Luego decidieron desplazarse al río Túmbaro porque vieron que la tierra [en la región San Martín] era buena y

productiva. Los varones de la familia recorrieron esta nueva zona y cada uno decidió asentarse. En 1965, el señor Tiwip se ubica en la orilla de Alto Naranjillo; el señor Raúl se ubica en la orilla del río Túmbaro y el señor Kawas se ubica en la orilla del río Bajo Naranjillo” (CN Shampuyacu, 2021).

Roxana Wajajai Ampam, *muun* de la comunidad indígena Shampuyacu, de cerca de 90 años de edad, recuerda cómo ella junto a su padre, llamado Shimpu, y otros miembros de su familia, migraron paulatinamente del río *Cashiyacu* (región Loreto) al río Túmbaro (región San Martín).

Nosotros vivíamos en Cachiyacu, en la banda del río Mayo. Ahí, un señor que ya estaba por aquí nos avisó que en el río Naranjillo había mucha tierra. Entonces mi papá dijo: “¡Vamos para allá!”.

Mi papá hizo una balsa y bandeamos el río Mayo, pero solo nos quedamos en [el río] Túmbaro. No vinimos hasta aquí [Shampuyacu]. Ahí hicimos casa. Mi papá hizo la chacra. Hicieron todo ahí.

En ese tiempo vivían mis apág⁷ Shimpu, Tiwip, Akintui, Kumantam, Kawas y Tunki. Ellos construyeron la trocha. Las mujeres que vivían eran Pinchikna, Ukumish, Chiñaz, Ducinco y las tres esposas de Castillo.

En esta primera casa, próxima al río Túmbaro, las familias subsistieron con la producción de sus chacras y la abundancia de los animales. El gran conocimiento sobre los cultivos fue fundamental para la migración final hacia la CN Shampuyacu, donde nuevamente las familias hicieron crecer plantas y árboles en las chacras, solares y purmas. Estas especies actualmente forman parte de las huertas, caminos y quebradas de la comunidad.

Después, mis familias dijeron: “¿Por qué no vamos más allá?”. Naranjillo era siempre mencionadito. Se decía que aquí había bastante tierra y el río estaba cerca. Entonces, junto a mi papá vinimos haciendo trocha. Así ubicamos esta tierra, aquí los abuelos vieron que había espacio y que se podía hacer casas.

Mientras construían mi casa, nosotros vivíamos en el río Túmbaro. Ahí estaban nuestras chacras y desde ahí trajimos las semillas. Desde Túmbaro a Shampuyacu hemos traído las semillas para sembrar todo nuevamente, para que cuando se acabe allá, aquí sigan produciendo.

Roxana Wajajai Ampam salió de la comunidad Cachiyacu cuando aún era una niña y llegó adolescente a lo que actualmente se conoce como la comunidad Shampuyacu. Herlinda Sejekam Wajajai, sobrina nieta de Roxana Wajajai, recordaba también el recorrido que hizo su abuelo Shimpu. Según Herlinda, su abuelo, luego de subirse a un árbol, fue quien decidió en qué terreno se asentarían él y su familia. Él fue la persona que llamó a sus parientes de Loreto para que ocupen las comunidades de Alto Naranjillo, Alto Mayo y Bajo Naranjillo, en la región San Martín.

“Mi abuelo llegó caminando hasta la comunidad Achu [Loreto]. Solito ha venido. Subió a un árbol y vio este terreno en el que vivimos ahora. Vio este terreno amplio, plano. Así llegó hasta aquí abajo, a la quebrada Shampuyacu. Aquí él llamó a sus hermanos y a sus primos hermanos para que vengan. Él no podía vivir en todas las comunidades y

⁷ Término awajún de parentesco que nomina al padre y a los hermanos varones del padre (tío paterno) (ILV, 1996, p. 29).

se ubicó acá. Sus primos se ubicaron en Alto Naranjillo, Alto Mayo y Bajo Naranjillo. Así se ubicaron en todas las comunidades”. (Herlinda Sejekam Wajajai, CN Shampuyacu, 2020).

Mi abuelo tenía dos mujeres, se casó con dos hermanas. Mi mamá, que era la menor, tuvo nueve hijos y con su primera esposa [Roxana Wajajai Ampam] tuvo siete hijos. Después llegó mi papá joven a vivir en la comunidad. El apellido Sejekam aumentó con mi papá. (Herlinda Sejekam Wajajai, CN Shampuyacu, 2020).

Luego del asentamiento de las primeras familias, la población en la comunidad de Shampuyacu aumentó paulatinamente. Por ejemplo, Jaime Wajai Peas, *muun* de setenta años, migró desde la comunidad de Shapi en la región Amazonas. El *muun* Jaime recordaba que cuando llegó, en Shampuyacu solo habitaban tres familias: “Aquí no había carretera. Todo era *ikam* [monte]. Solo habitaban las familias Wajajai, Ampush y Sejekam. Esas tres familias fueron las primeras en coger estas tierras”. Aún no existía Naranjillo, actual centro poblado no indígena próximo a la comunidad. La construcción de la carretera Marginal [hoy Fernando Belaunde Terry] impulsó el crecimiento de Naranjillo; convirtiéndolo en un polo comercial.

Todo era bosque. En Naranjillo vivían solo dos mestizos. Mis abuelos querían ubicarlos más allá de donde actualmente está la pista, pero ellos no quisieron. Mi abuelo como persona también sentía y dijo: ‘Mejor vamos a dejar que vivan’. (Herlinda Sejekam Wajajai, CN Shampuyacu, 2020)

Aprender a hablar y escribir en castellano fue la estrategia de los y las awajún para iniciar el proceso de titulación de sus tierras. En 1970, las familias de la comunidad Shampuyacu tuvieron el primer contacto con el profesor awajún Daniel Danducho, quien ofreció crear las escuelas bilingües. En 1973 los maestros bilingües apoyaron en gestionar, ante la oficina de SINAMOS⁸, en la región San Martín, el reconocimiento oficial y la titulación de las tierras awajún.

Mi abuelo no sabía nada de castellano, solo sabía el idioma awajún. ¿Cómo iba a escribir? Llegó un profesor que se llamaba Samuel Masa y ahí, luego de aprender, empezaron a titular. (Herlinda Sejekam Wajajai, CN Shampuyacu, 2020).

Yo estuve en la titulación de Shampuyacu. Para sacar el título de la comunidad caminamos a pie por la trocha hasta Moyobamba. Demorábamos dos días en llegar, dormíamos en Rioja. De todos los que andamos, solo quedan ahora cuatro personas. (Jaime Wajajai, CN Shampuyacu, 2020).

En 1975, el Ministerio de Educación reconoció la escuela en la comunidad Shampuyacu y, ese mismo año, el SINAMOS reconoció y tituló las tierras de las comunidades awajún en la región San Martín. Con la titulación de su territorio, muchos jóvenes awajún de las regiones de Amazonas y Loreto continuaron llegando para trabajar en la comunidad de Shampuyacu. Algunos retomaban lazos con parientes que migraron previamente y otros se han casado con jóvenes residentes.

⁸ Oficina especializada en saneamiento y reestructuración de los territorios de las comunidades nativas durante el gobierno de Juan Velasco Alvarado (1968-1975).

Arrendatarios, carretera y deforestación

“*Antes todo era bosque*” es una frase que continuamente repiten las familias awajún en las comunidades indígenas de Shimpuyacu y Shampuyacu. El bosque, denominado *ikam* en lengua awajún, estaba próximo a las casas. Los animales, árboles y otras especies vegetales eran de fácil acceso y los ríos tenían muchos peces. En este contexto de abundancia, la alimentación diaria no era un problema para las familias. Ellas tenían abundantes frutas, los cultivos de las chacras eran sus fuentes de carbohidratos y los animales y peces sus fuentes de proteína⁹.

“Antes todo Shimpuyacu era montaña. Solo había una parte donde vivía la gente. Para cazar era cerca no más. Ahora ya no hay animales, ya no hay más bosque. ¡Todo arrendaron!” (Florentina Nugkuan Atsut, CN Shimpuyacu, 2020).

“Antes Shampuyacu era ikam [bosque]. Los sajinos, huanganas, ¡todos llegaban acá! Anteriormente estábamos rodeados de árboles frutales. También había bastantes sinames [palmera ungurahui] y el viento era fuerte, a veces los quebraba. Antes acá era monte y el río Naranjillo estaba repleto de carachamas. El río era lleno de tremendas piedras, era un río grande. Había un lugar donde los monos tomaban agua y como los árboles que estaban en la margen del río se chocaban, ahí ellos [los monos] pasaban de un lado a otro. Ahí bandeaban. Como había tantos animales –como suri, carachama, de todo–, cuando queríamos matábamos unito y comíamos. Luego dejábamos y matábamos otro animalito. Así era.” (Elsa Wajai Ampush, CN Shampuyacu, 2020).

“Antes no había alquiler de terreno. En Shampuyacu más antes todo era montaña, nosotros cazábamos aquí no más [apunta a una distancia de un metro] majás, armadillo. Cuando yo tuve mi primer hijo, de acá no más cazaba con mi perro” (Herlinda Sejekam Wajajai, CN Shampuyacu, 2020).

Este escenario cambió principalmente con la llegada de la carretera Marginal que impulsó el crecimiento del agronegocio en los mercados locales. Paulatinamente, el acceso de las personas awajún a las mercaderías, la educación y la salud comenzaron a medirse únicamente por el dinero. Ante esta presión, la población awajún decidió arrendar sus territorios de montaña.

Por necesidad de plata, para que eduquen a sus hijos, por eso se han alquilado los terrenos. ¡Eso acabó con el bosque! Se alquila a los colonos por un tiempo, para que trabajen. Tres meses, tres años, cuatro años. De ahí cuando cumplen su tiempo se van. La mayoría siembran café, pero este año están también sembrando plátano. (Nelyda Entsakua Alluy, CN Shimpuyacu, 2020).

Hace más de treinta años, cuando estaba comprometida, un awajún de aquí de Shampuyacu aprendió a arrendar el terreno a los mestizos. Ahí los demás varones dijeron: ‘¡Mejor vamos a dividir los lotes! Cada uno va a agarrar sus parcelas y comienza a arrendar’. Así sucedió. Elsa Wajai Ampush, CN Shampuyacu, 2020.

La decisión de alquilar el territorio awajún no fue unívoca. En el caso de la CN Shimpuyacu, las mujeres recuerdan que cuando se decidió arrendar los bosques, ellas no participaban políticamente de las decisiones comunitarias. Por otro lado, en la CN Shampuyacu las mujeres se opusieron abiertamente al alquiler de sus bosques. Ellas temían por el futuro de sus hijos.

⁹ Brown, 1984, p. 35.

“Las mujeres no estábamos de acuerdo porque se iba a perder todo. Nosotros les decíamos: ‘¡En el futuro de nuestros hijos ya no va a haber bosques!’. Pero ellos [nuestros esposos] continuaron arrendando” (Elsa Wajai Ampush, CN Shampuyacu, 2020).

“La mayoría de los comuneros no estaban de acuerdo con el arriendo porque se sabía que estaban acabando el bosque. Pero no todos hacían caso. La gente seguía alquilando y el apu no controlaba. No se puso orden” (Cecilia Sejekam Wajai, CN Shampuyacu, 2021).

En el año 2006, la CN Shampuyacu acordó en asamblea regular el arriendo de sus tierras. Los y las comuneras decidieron que solo se podía alquilar la mitad de las hectáreas de la comunidad, mientras que la otra mitad debía ser conservada. Sin embargo, este acuerdo no se cumplió y se *“acabó con el bosque”*.

“La idea era que con los arriendos ayuden para educar a los hijos, porque se tenía pocas oportunidades para ayudarlos. El acuerdo era que cuiden la mitad [de las tierras] y alquilen la otra mitad, pero no hicieron caso. No hicieron caso hasta que se acabó el bosque. Ahora no hay ni para que se siembre una planta” (Margarita Cumbia Sawau, 2021).

Luego de que algunas familias comenzaron a arrendar sus parcelas, el territorio de ambas comunidades se lotizó. El bosque fue dividido por hectáreas entre cada familia y se establecieron acuerdos para el alquiler de sus tierras a colonos. Así, a las CCNN de Shimpuyacu y Shampuyacu llegaron arrendatarios de la costa y de la sierra del Perú con el objetivo de cultivar maíz, café, cacao, plátano y papaya.

Todos los contratos de arriendo han sido registrados en la oficina comunitaria frente al jefe de la comunidad o *pamuk*. El precio de alquiler dependía de la distancia, el número de hectáreas y el producto que se cultivaría. Cuando inició el arriendo de las tierras, el precio de alquiler era mucho mayor al actual. Según los arrendatarios, la disminución del precio se debió al empobrecimiento de las tierras que curiosamente ellos causaron. Por ejemplo, en la CN Shimpuyacu, el precio promedio de alquiler por hectárea es entre S/.100 a S/.250 soles mensuales; los pagos se hacen por campaña o anualmente. Este escenario es completamente diferente en la CN Shampuyacu, donde el precio promedio de alquiler por hectárea es de S/.1000 soles por tres años. La intensa explotación del territorio ha dejado los suelos de esta comunidad muy pobres.

Las parcelas alquiladas suelen estar alejadas de las comunidades awajún y, en su mayoría, los colonos viven en las chacras que alquilan. Sin embargo, en el caso de la CN Shampuyacu, su cercanía a la carretera Marginal hace que la comunidad esté rodeada por colonos. El centro poblado Naranjillo es el lugar de residencia de muchos migrantes que llegaron cuando este territorio comenzó a alquilarse. La carretera que conecta Naranjillo y la CN Shampuyacu está, en su mayoría, habitada por colonos y familias que han resultado de las uniones entre los hijos e hijas de los arrendatarios con hombres y mujeres awajún. Si bien a la fecha la relación con muchos de los colonos es cordial, otros autores han registrado en la zona de Alto Mayo denuncias de rencillas y amenazas de muerte entre los arrendatarios y las familias awajún (Brown, 1984, p. 38; Kenneth, Garcés & Javier Echevarría, 2009). Un ejemplo de estos conflictos es el caso de la CN Shimpuyacu que denuncia la presencia de invasores colonos en su anexo Kugkuentsa. La población de Shimpuyacu también recordó la tensa relación que tienen con algunas personas del centro poblado no indígena de Pueblo Libre. *“La trocha carrozable entró hace siete años. Al inicio se controlaba el camino y las mujeres no iban solas*

a Pueblo Libre. Había comentarios de que [en Pueblo Libre] iban a violar a las mujeres y, por eso, todas iban acompañadas. Eso pasó el año pasado [2019] y no se podía salir. Daba miedo". Si bien los rumores se disiparon, en la memoria awajún han quedado los episodios de desconfianza con sus nuevos vecinos.

La construcción de la carretera Marginal también dinamizó la llegada de caminos carrozables y la demarcación de calles dentro de ambas comunidades. En el caso de la CN Shampuyacu, la Junta Directiva permitió al Consorcio Quiroz Galvao transformar el río en cantera a cambio de que esta empresa construya la casa comunitaria, el estadio y las calles de Shampuyacu. El recuerdo de las máquinas excavadoras sacando piedras y peces de los ríos, aún conmueve a la población. Para las mujeres socias del Bosque de las Nuwas, el manejo del Consorcio Quiroz Galvao les dejó sin río y sin peces.

"Cuando comenzó el proyecto de la carretera Marginal con Belaunde, ahí entraron al río a extraer material. El jefe de Shampuyacu hizo un convenio con la compañía que entró a hacer la carretera. Nosotros les facilitábamos el terreno donde iban a colocar toda clase de máquinas para chancar la piedra y a cambio ellos construían la casa comunal y dejaban bien divididas todas las calles [dentro de la comunidad]. Fue un intercambio. Pero ellos no lo hicieron bien, porque solo una máquina pasó y regó un pequeño material, las calles no están bien hechas.

Las máquinas entraron en el río, extrajeron las piedras y las llevaban al lugar donde chancaban. "¡Daba una pena mirar cómo se desperdiciaban los peces! Las lampas de las máquinas entraban al río y salían llenas de piedras, carachamas y pescados de todas las clases. ¡Los pescados se podrían! Así fue como empezó a disminuir. Conforme sacaron las piedras ya no había más carachama. ¡¿Dónde pues iban a vivir los animales?!" (Elsa Wajai Ampush, CN Shampuyacu, 2020).

"Cuando las máquinas secaron el río, ¡los pescados muertos olían demasiado! No podíamos comer todo. Fue más de un año que estuvo el Consorcio Quiroz Galvao. ¡Ellos destruyendo el río! Luego de eso, el río no fue normal. Se quedó sin piedras, se formaron pozos, ya no hay palizadas y ya no hay carachamas. Antes había peces como carachamita, shitari, bagres pequeños o pescados plateados. ¡Nos dejaron sin nada! Ahora el río es puro greda, ya no tiene piedra. Ya no es como antes." (Betty Nugkuag Sejekam; María Luisa Nugkuag Sejekam y Cecilia Sejekam Wajai, CN Shampuyacu, 2021).

"Antes había sombra para sentarse, se podía lavar en el río. Había árboles de samíc¹⁰, pero ellos los destruyeron. El Consorcio Quiroz Galvao terminó todito el río." (Margarita Cumbia Sejekam, CN Shampuyacu, 2021).

El Consorcio Quiroz Galvao no solo destruyó el río, sino que intentó huir sin cumplir el acuerdo de asfaltar las calles de la comunidad y de construir la casa comunitaria y el estadio. El personal del consorcio fue perseguido y obligado a cumplir con su palabra. La memoria de personas no indígenas destruyendo su territorio se mantiene y actualiza. Las mujeres del Bosque de las Nuwas denuncian que la población no indígena de Naranjillo y Bajo Naranjillo botan basura en el río y siguen vendiendo secciones del río como cantera.

¹⁰ Samík (*Pithecolobium longifolium*). Especie de árbol que abundan en la orilla del río, alucinógeno, medicinal para parásitos intestinales (Fe y Alegría & CAAAP, 2021, p. 95).

En el caso de la CN Shimpiyacu, las propias familias awajún alquilaron sus tierras de montaña para contratar una máquina que demarque sus calles y haga una trocha carrozable entre la comunidad y la quebrada Limón, zona de ingreso a los terrenos de cultivo. El objetivo era aproximar sus cultivos a los mercados locales.

“La máquina para hacer las calles llegó a Shimpiyacu en el 2007. La trocha antes llegaba hasta acá [puerta de la comunidad] y se querían tener calles. En ese entonces no entraba motocar ni carro a la comunidad. Por eso, el jefe solicitó a la máquina trazar toda la comunidad.

En esos tiempos ¡el bosque era inmenso! Lo cuidábamos, pero no había ingresos y necesitábamos dinero. La máquina nos cobró 15 mil soles para hacer trocha y llegar hasta Limón [30 min en mototaxi] y por eso todos alquilamos. Con ese ingreso hemos hecho trocha. Sino cómo para sacar los productos. Antes el producto de Limón a Shimpiyacu llegaba lleno de barro. ¡Difícil era!”. (Felimón Sanchium Chamik, CN Shimpiyacu, 2020).

Como argumenta Vilaça (2006:30), en el caso del pueblo indígena Wari de Brasil, frente al peligro de exterminio y de la colonización, la población indígena decide reconstruir su propia sociedad a partir de la invasión de su territorio. En el caso awajún, adaptarse a las nuevas presiones del mercado y el deseo de ser reconocidas como comunidades indígenas llevó a sus familias a decidir arrendar sus territorios.

Actualmente, los únicos remanentes de bosque que tienen las comunidades awajún de Shimpiyacu y Shampuyacu son el Bosque de Protección Alto Mayo¹¹, el Bosque de las Nuwas y los bosques conservados que gestiona cada comunidad a través de los convenios¹² con el Programa Nacional de Conservación de Bosques del MINAM (PNCB). En este escenario, como refiere Raquel Caicat (2017) lideresa awajún y presidenta del Consejo Aguaruna Huambisa, la deforestación y el cambio climático han afectado de forma severa a las mujeres indígenas que son las encargadas de redirigir sus labores agrícolas y asegurar la nutrición de sus familias. El clima ha cambiado, los tiempos de cosecha son diferentes y los productos de la chacra son insuficientes o no crecen como antes. Sin embargo, las mujeres awajún están haciendo frente a estas limitaciones por medio de proyectos de conservación, reforestación y rescate de conocimientos ancestrales.

En el caso de las CCNN Shimpiyacu y Shampuyacu, el protagonismo femenino en la adaptación a los efectos del cambio climático está en las asociaciones de mujeres Nugkui y Bosque de las Nuwas. Ambas organizaciones, pese a tener niveles de trayectoria distinta, están cambiando la historia de sus comunidades y de sus familias por medio de proyectos de recuperación de especies del bosque y el rescate de técnicas de elaboración de adornos corporales.

¹¹ El Bosque de protección Alto Mayo (BPAM) fue creado el 23 de julio de 1987 mediante la RS N° 093-87-AG/DGFF. Su extensión es de 182,000 hectáreas. Abarca las provincias de Moyobamba y Rioja, en la región San Martín, la provincia de Datem del Marañón, en la región Loreto, y la provincia de Rodríguez de Mendoza, en la región Amazonas. (SERNANP, 2021)

¹² El Programa Bosques suscribió en el 2017 el convenio de conservación con la CN Shimpiyacu por 4,800 ha de bosque y con la CN Shampuyacu por 477 ha de bosque. Mediante este convenio, cada comunidad recibe un subsidio económico, llamado Transferencia Directa Condicionada (TDC), que es usado para fortalecer las capacidades de conservación de los bosques y favorecer la reducción de la deforestación (PNCB, 2021).

3. La mujer awajún y sus bosques

Según la cosmología awajún, el bosque es el huerto sobrenatural de *Shakaim*, hermano o esposo de *Nugkui*. Ella sustituyó los seres forestales de *Shakaim* por las especies cultivables que dio de ofrenda a las personas awajún (Descola, 2005). La agricultura awajún, en consecuencia, tiene fines más profundos que la mera subsistencia. *“Los awajún tienen un mundo natural animado y habitado por seres espirituales con los que los humanos se comunican a través de cantos, rituales y sueños”* (Brown 1984:134).

Brown (1984) diferencia dos espacios de producción en las familias awajún. Por un lado, la chacra que es el lugar donde se cultivan las plantas alimenticias, árboles y palmeras, y, por otro lado, los huertos, un espacio más próximo a la casa familiar donde las mujeres tienen un *“laboratorio experimental”* de plantas medicinales, plantas de visión (ayahuasca, toé y tabaco), tubérculos y árboles de fruta. Si bien la producción es responsabilidad colectiva de las familias, como presentamos en la primera sección, para los awajún la chacra y el huerto son espacios de dominio femenino. Este saber botánico es pacientemente acumulado por las mujeres desde la infancia (Descola 2005, p. 96).

Antiguamente, las mujeres desde muy jóvenes aprendían de sus madres, tías y abuelas a relacionarse con su territorio. Al ir a la chacra aprendían a sembrar, limpiar y ordenar los cultivos, a reconocer los caminos y cuidar las especies vegetales. La *muun* Roxana Wajajai Ampam, de la comunidad indígena Shampuyacu, recuerda que cuando ella era joven, las mujeres recibían su propia chacra para aprender a producir. *“Antes cuando éramos señoritas nuestros papás nos hacían chacra para que sembremos. No se vivía como ahora, las señoritas que andan en sus casas. Nuestros papás nos daban chacra y teníamos que quemarla, limpiarla, recolectar semillas de diferentes variedades. Sembrábamos, cultivábamos. Hasta que la yuca crezca debíamos mantener limpia la chacra”*. El objetivo era que las hijas aprendieran en la práctica cómo era llevar una chacra y no sean juzgadas cuando se casen: *“Nuestros papás y mamás nos decían que no demos vergüenza. Los otros podían decir que no nos habían enseñado”*.

Las mujeres en su mayoría cultivaban yuca, plátano, sachapapa, caña, pijuayo, entre otras especies. Antiguamente, ellas usaban cantos *ánen* y piedras de poder *nantag* para estimular el crecimiento de estos cultivos en sus chacras, en especial el de la yuca. Actualmente, muchas mujeres awajún dicen nunca haber usado o incluso escuchado o visto los cantos y piedras de poder. El conocimiento se asocia más a un saber de las abuelas.

“Para que siembren yuca, antes dice se hacía un canto ánen de la yuca, eso hacía que cargue bien. La yuca, la bituca, la sachapapa todo cargaba bien. Las abuelas cantaban y así las yucas daban bien. Ese era su mercado, ahí cosechaban” (Julia Sejekam, CN Shampuyacu, 2020).

“A la yuca se le echaba agua con achiote para que dé más fruto. Eso dice lo hacía la mamá de mi abuelita. También decían que cuando se sembraba yuca y se encontraban una piedra rojita [nantag], esa piedrita se ponía a prueba. Se llevaba la piedra a pescar para saber si era una piedra de pesca, si no hacía nada, se llevaba la piedra al monte para probar si era de animal. Si no hacía nada se llevaba a la chacra. Mi abuelita decía: ‘esa piedrita es de yuca, esa piedrita es de sachapapa’. Así, cuando sacabas una sachapapa salía bastante sachapapa. Esas piedras se encontraban al sacar la yuca. De repente la habrá dejado Nugkui”. (Nelyda Entsakua Alluy, CN Shimpuyacu, 2020).

“Los nantag se encuentran dentro de la yuca y en la tierra. Primero, el nantag se pone en un balde y luego se echa semillas dentro. Luego las semillas se siembran y tú guardas la piedrita. Con un poquito de achiote lavas esa piedrita y esa agua se echa en la planta. Eso les da fuerza a los productos. Mi abuelita encontró dos: uno de sachapapa y otra de yuca. Yo encontré una vez, pero no tenía idea. ¡No sabía! Luego me dijeron que eso se recoge. Yo sí lo he visto”. (María Luisa Nugkuag Sejekam, CN Shampuyacu, 2021).

“Dice que el pájaro haragán (sekuya) también deja el nantag. Cuando ves al pajarito que deja ovando una piedrita, ese es el nantag. Es medio rojito. Cuando ya sabes, lo coges y lo guardas. Eso lo llevas y es solo para ti. No se le puede dar a otra persona. ¡Es como un secreto, solo para ti! Preparando la agüita con achiote se puede pasar a otra mujer. Mi mamá y mi abuelita usaron nantag; yo y mis hermanas, no. De mi abuelita, la hija mayor se lo llevó”. (Margarita Cumbia Sawau, CN Shampuyacu, 2021)

Las etnografías de Taylor (2000), Descola (2005) y Brown (1984) han documentado extensamente el cultivo de la yuca en diferentes pueblos Jívaro. Según estas etnografías, las yucas recién sembradas tenían ansias de sangre y podía afectar a los hijos pequeños de la dueña de la chacra. Por ello, las mujeres awajún, con el objetivo de prevenir esa relación predatoria: 1) nutrían sus plantas con agua y achiote (*Bixa orellana*), 2) practicaban actividades rituales con el uso de cantos *ánen* y piedras *nantag* y 3) sembraban o preservaban otras hierbas que simbióticamente ayudan en el crecimiento de la yuca. Al alimentar y criar a las yucas como hijos vegetales, las mujeres awajún aseguraban el alimento y la vida de sus propios hijos.

El cultivo de la yuca sirve como ejemplo para entender que algunas especies vegetales poseen puntos de vista, afectos, recuerdos y diversas formas de agencia. Es por ello por lo que las abuelas y abuelos aconsejaban a sus hijas y nietas seguir determinados comportamientos para mantener una relación de reciprocidad con los demás seres (humanos y no-humanos) que habitaban en su territorio.

“Mi abuela decía: ‘En una chacra grande sembrada de yuca, el niño no puede andar por ahí; la yuca tiene madre y le puede llevar su alma’. Mi abuela también nos decía: ‘Si te vas sola, no puedes andar en medio de la chacra’ y ‘No camines por donde hay palos tumbados, la chacra te puede comer’.

También mi abuelo contaba que si dejas la chacra desarreglada con palos en el suelo y el pájaro paum [paloma] llega y él se tropieza, el pájaro decía: ‘¡Quién deja así!’. Se amargaba y te malograba toda la chacra. Dejaba todo orinando y hacía que la hierba comience a crecer”. (Nelyda Entsakua Alluy, 2020).

“Mi abuelita también contaba eso, cuando tienes una hectárea de yuca, no puedes andar en todas las partes de la yuca, sino te puede quitar el alma. Debes andar por el costado donde has empezado. La dueña no es afectada, pero si los niños o alguien que pase por ahí”. (María Luisa Nugkuag Sejekam, CN Shampuyacu, 2021).

“Dice que cuando se iban a cosechar chope [fruta], antes que vayan se pintaban toda la cara con achiote para que saquen todo madurito” (Doris Catip Pijuch & Felimón Sanchium Chamik, CN Shimpuyacu, 2021).

Si bien la chacra es un espacio principalmente femenino, los varones también son aliados importantes en el trabajo productivo. Antiguamente, ellos dejaban la chacra limpia para que las mujeres puedan sembrar. *“El hombre hace el socaleo, tumba los árboles y hace la quema.*

*Después deja la chacra a la mujer*¹³. La deforestación ha transformado el trabajo en las chacras. Actualmente los varones son responsables de su mantenimiento, de la obtención de madera y de la siembra de maíz, de café y de cacao.

“Mi esposo siembra maíz y café. Estamos pensando sembrar plátano, pero mi esposo está mal de salud, cuando trabaja mucho le duele la espalda. Solo cuando amanece sin dolor va a trabajar. Él va a nuestro terreno, a una hora caminando. A veces se cocina solo o regresa sin comer”. (Lucila Pijuch Yagkitai, CN Shimpuyacu, 2020).

Como narra el testimonio de Lucila Pijuch Yagkitai, el trabajo en la chacra es parte de la cotidianidad de los y las awajún, incluso aunque estos sean adultos mayores. Sin embargo, para que esta labor no sea diaria, las mujeres sembraban diversos productos de autoconsumo y plantas medicinales en las huertas, también llamados solares, próximas a sus casas. El objetivo es tener próximo a ellas una gran diversidad de cultivos, plantas medicinales, árboles de madera, plantas de poder y animales de consumo.

Las mujeres awajún durante años van sembrando o dejando crecer especies en estos solares. Las semillas a veces son regalo de un pariente o se traen del bosque y de sus chacras, por ello, lo que la mujer tiene en cada solar es diverso y responde a las necesidades únicas de cada familia.

“Mi mamá tenía, así como yo tengo. En el solar sembramos para no estar yendo a la chacra. Para tener ahí cerca plantas para cualquier enfermedad. Sembramos por ejemplo kion. En la huerta sembramos más cosas medicinales. Yo, en mi huerta tengo, para la gripe, otra planta para la diabetes, para la enfermedad de los pollitos”. (Herlinda, Sejekam Wajajai, CN Shampuyacu).

La relación de las mujeres con su territorio se transformó con la llegada de la carretera y el alquiler de sus parcelas. Como se mencionó en la sección anterior, la deforestación del territorio y el cambio climático han afectado severamente el rol de las mujeres en el cuidado de las chacras y de sus solares. Por ejemplo, según las mujeres de las CCNN de Shimpuyacu y Shampuyacu, el cambio de uso de suelos ha causado en sus comunidades: cambio de clima, incremento de plagas, llegada de nuevas enfermedades y pérdida de especies vegetales y animales en sus bosques.

“Anteriormente teníamos una flora y fauna silvestre muy hermosa, ¡muy amplia! La caza, la pesca, el mercado era el bosque. Pero en el transcurso de los años hemos sufrido con la producción. Teníamos [anteriormente] nuestra yuca, nuestro plátano. Era una producción muy buena, pero hoy en día ya no quieren producir. Se han incrementado las plagas. Nuestras tierras ya no producen igual. El clima, si lo comparamos a unos diez años atrás, ha cambiado. A la vez llueve y a la vez solea, nuestras cuatro estaciones del año han cambiado, casi coinciden [todas juntas]. Antes era invierno, verano, otoño y primavera. Ahora tenemos todo a la vez. Otra cosa que estamos sufriendo es la escasez del agua, de los peces y de la caza. Entonces todo a lo que nos dedicábamos ya lo estamos perdiendo”. (Nancy Fernández, CN Shampuyacu, 2021).

“Antes se sabía que tal mes era temporada de verano. Por ejemplo, yo recuerdo cuando estaba en secundaria, en el tiempo de las cosechas de café no llovían. ¡Era verano! Pero

¹³ Arlita Antuash Paati, CN Shampuyacu, 2021.

este año la lluvia no nos deja cosechar y el café se cae. Por otro lado, cuando es puro verano, el maíz también se quema. ¡Cambia mucho el clima!” (Arlita Antuash Paati, CN Shampuyacu, 2021).

“Antes en Shampuyacu hacía bastante frío. ¡El agua era hielo! Pura montaña. No se podía ni bañarse. Al meterte al agua ayayay ¡dolía los huesos! Poquito, poquito me iba bañando. Ahora te bañas, sales y ya estás sudando ya” (Margarita Cumbia Sawau, CN Shampuyacu, 2021).

“Las tierras no son fértiles por el uso de químicos. ¡Mucho echan herbicidas! Por eso hay varios comuneros que están trabajando orgánicamente con ayuda de Takiwasi y con Conservación Internacional (CI). Ahora la yuca solo se produce en la playa. Ahí da fruto. En la parte alta, se muere, se seca, se pudre, agarra plagas como gusanos. ¡Se pudre la yuca! (Beely Sejekam Wajai & Arlita Antuash Paati, CN Shampuyacu, 2021).

“Han aparecido nuevas plagas que afectan a nuestros cultivos de plátano y yuca. Ahora también hay inundación. Antes se podía sembrar en las orillas del río, pero ahora ha cambiado el tiempo y el río crece mucho. Se inunda”. (Nelyda Entsakua Alluy & Doris Catip Pijuch, CN Shimpuyacu, 2021).

Es en este escenario en el cual las mujeres de Shimpuyacu y Shampuyacu decidieron organizarse. Las juntas comunitarias, conformadas en su mayoría por varones, dudaban de su capacidad para llevar a cabo este proyecto. Sin embargo, la inicial negativa de los comuneros fue revertida con la insistencia de las mujeres en asociarse y el posicionamiento de aliados como el Programa Nacional de Conservación de Bosques y Conservación Internacional, que permitieron la conformación de la asociación *Nugkui* en la CN Shimpuyacu y *Bosque de las Nuwas* en la CN Shampuyacu, respectivamente.

Ambas organizaciones vienen revalorizando conocimientos tradicionales de bio-joyería. La capacidad creativa awajún y el conocimiento heredado de sus madres y abuelas es el motor de este proceso. Las mujeres están recuperando el uso y elaboración de los adornos tradicionales awajún, que durante muchos años fueron dejados de lado por la presión de asimilarse a la sociedad occidental. Al elaborar estas piezas con materiales del bosque, las mujeres están revirtiendo este camino de olvido y creando nuevos caminos de existencia.

“Lo que queremos es rescatar nuestra cultura, fomentando la práctica de artesanía de nuestros ancestros en cerámica, collares y otros. La reforestación es una buena opción, ya que nos brinda muchos servicios como el aire puro, se regeneran nuestros árboles. Volverán los animales, tendremos de nuevo nuestros bosques y nos proveerá de más alimento. Queremos que se restaure nuestro bosque”. Eso es lo que queremos. Julia Sejekam Wajajai, miembro del Bosque de las Nuwas.

4. Adornos y cuerpo awajún

Desde 1979, la etnografía amazónica viene enfatizando la centralidad del cuerpo¹⁴ en el proceso de formación de la persona amerindia y de los grupos sociales de la Amazonía. El cuerpo indígena entendido como una matriz social constantemente fabricado mediante substancias, resguardos y dietas, es también modificado intencionalmente con el uso de vestimentas, pinturas corporales, perforaciones y adornos (Miller, 2007, p.3-4). En consecuencia, el uso de determinadas prendas y ornamentos, en momentos específicos, han ido moldeando el cuerpo e identidad awajún en sus dimensiones más físicas (*iyásh*) y más espirituales (*wakán*).

La vestimenta tradicional de las mujeres awajún es el *tarásh* o *tarachi*. Esta pieza era antiguamente tejida por los varones con hilos de algodón que ellos cultivaban en sus huertas o con fibras de corteza del árbol *kamúush*¹⁵, que obtenían del bosque. Ambas fibras vegetales eran teñidas con hojas de *yamakái*¹⁶ para conseguir un color morado. Los varones elaboraban el *tarásh* para sus esposas e hijas, pues, si una mujer casada se veía arreglada, su esposo era visto como una persona atenta, por el contrario, si la mujer era mal atendida, podía ser enamorada por otro. El *tarásh* era una sola pieza de tela que las mujeres ataban sobre el hombro derecho y sujetaban a la cintura con un cinturón de algodón (*ikích*). Esta prenda cubría el pecho, los muslos y el hombro derecho; dejando ambos brazos descubiertos. La elaboración del *tarásh*, con fibras de algodón o de corteza de árbol se ha dejado de practicar con la llegada de los cortes de tela industrial. Estas mercancías dieron acceso a los y las abuelas awajún a nuevos materiales para fabricar sus vestimentas. Actualmente, los cortes de tela de color rojo, morado o vino son especialmente valorados.

Desde muy pequeñas las mujeres awajún eran vestidas. Así lo recordaban las abuelas: “*Las mamás se ingeniaban en coser, hacer cortes de tela a la medida o batitas. Se hacía cualquier cosa para cubrirnos*”¹⁷. Este no era el caso de los hijos, que muchas veces recién comenzaban a usar su *itípak* o falda tradicional masculina cuando habían logrado obtener una visión de futuro, luego de la toma continua de plantas de poder como el toé (*Brugmansia suaveolens*) o ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*). El *itípak* era la vestimenta tejida por los varones con hilos de algodón. Antiguamente, los varones jíbaro amarraban el *itípak* a su cintura con un “*cintillo de pelo humano o de piel de culebra*” (Karsten, 2000, p. 87).

En los días festivos, las y los awajún complementaban sus vestimentas (*tarásh* e *itípak*) con sus adornos corporales. Así lo recordaba la *muun* Roxana Wajajai Ampam de la CN Shampuyacu: “*Cuando preparaban el masato o cuando había una invitación de casamiento, una minga u otra celebración, ahí se llevaba todos los adornos*”. Las mujeres se adornaban con collares (*nugkutái*), brazaletes (*pataku* y *patákumtai*), aretes (*akiitai*), tobilleras (*tijinkas*) y sonajas de pecho (*bisha*); mientras que los varones vestían coronas de plumas (*tawás*),

¹⁴ Seeger, Da Matta y Viveiros de Castro 1979; McCallum 1998; Belaunde 2001; Lagrou 1998; Vilaca 2005 y Kensinger 1995.

¹⁵ Según el *muun* Jaime Wajajai: “*la corteza del kamush era extraída, chancada y lavada en agua. Luego de remojarla, se deja secar para que bote toda la suciedad. Así quedaba limpio*” (CN Shampuyacu, 2020). El diccionario awajún-castellano publicado por Fe y Alegría & CAAAP (2021, p.68) denomina el Kamúush con el nombre científico *Bombacácea*.

¹⁶ *Yamakái* (*Meliaceae guarea purpúrea*) (Fe y Alegría & CAAAP, 2021).

¹⁷ Roxana Wajajai Ampam, C.N. Shampuyacu, 2020.

tobilleras (*bákish*), pecheras elaboradas con semillas (*atsukumtai/ atsukemtai*)¹⁸ y tambores (*tampúg*)¹⁹. Durante las danzas el sonido de los adornos (femeninos y masculinos) acompañaba el compás del tambor. Esta sinergia de colores, sonidos y olores presentaba a los y las awajún como seres sociales.

La pintura corporal también era un ornamento importante durante las fiestas. Los y las awajún dibujaban en sus rostros puntos y rayas con pintura de achiote (*Bixa orellana*). La forma de pintar el rostro variaba entre las familias; sin embargo, todas coincidían en que el número de marcas en el rostro comunicaba si una persona era casada o soltera (ver ilustración 1). Las mujeres también adornaban sus brazos y piernas con rayas de color rojo oscuro obtenido del árbol de achiote. El achiote, llamado *ipák* en lengua awajún, tiene su origen asociado a un tiempo mítico *donde las personas podían transformarse en plantas y animales* (Grover, 2008). Según cuenta el mito, dos hermanas decidieron convertirse en los árboles de *ipák* (achiote) y *suwa* (huito) para siempre ser apreciadas y necesitadas por los y las awajún (Ver mito 1).

“*Iwágmamat*” es el término awajún para referirse a una persona adornada, vestida y/o elegante. Esta palabra está asociada a lo bello o hermoso (*iwággjamu*) y a los adornos (*iwágmamtai*). Telas, hilos, colores y formas vestían el cuerpo de las personas awajún en los eventos festivos. Las pieles pintadas, la mixtura de colores en los collares, el sonido de las conchas y la vistosidad de las plumas eran elementos indispensables en la presentación de los y las awajún; pues los mostraban como personas vivas, alegres y bellas.

Antiguamente también existían periodos donde el uso de adornos corporales era restringido o debía seguir ciertos parámetros de control. Por ejemplo: 1) en ritos asociados al *tsántsa*²⁰. Después de matar a un enemigo, el guerrero iniciaba un periodo severo de abstinencia sexual y ayuno. En este tiempo, el hombre no podía cazar, pescar ni llevar adornos (Brown, 1984 p.31). 2) Luego de la muerte del cónyuge, las mujeres entraban a un periodo de luto donde la viuda se cortaba el cabello, dejaba de usar adornos, no se pintaba el rostro, no bailaba, no salía de la casa ni iba a la chacra. La mujer solo volvía a adornarse luego de haber pasado este periodo de luto, de entre seis meses a un año, cuando nuevamente se insertaba como ser social. 3) En tiempos de guerra, ciertos adornos son usados como parte del camuflaje masculino. Los guerreros eran cuidadosamente vestidos para la ocasión con cuentas, plumas y adornos de hueso. Para ocultar su identidad, sus cuerpos se pintaban con huito (*suwa*) y se colocaban pieles de oso (*chayú*), mono aullador (*yakúm*) y oso perezoso (*uyúsh*) (Priest, 1993). 4) En los procesos de formación masculina, el olor de algunas semillas y troncos eran peligrosos para los varones iniciantes. De acuerdo con las enseñanzas del héroe cultural *Bikut*, durante el proceso de formación masculina los varones iniciantes debían seguir dietas²¹ estrictas y evitar olores asociados a las mujeres. En estos casos los adornos femeninos con semillas del árbol *batut* (*muena negra*) y con *sekúut* (vainilla) podían ser perjudiciales. El olor

¹⁸ La pechera masculina elaborada con semillas es denominada como *atsukumtai* por las mujeres de la CN Shampuyacu y *atsukemtai* por las mujeres de la CN Shimpuyacu. El diccionario Awajún-castellano registra el término *átsupkemtai* para denominar este atavío masculino (Fe y Alegría & CAAAP, 2021, p. 26)

¹⁹ Tambor masculino elaborado con cuero de venado o mono nocturno (Rita Puwach Kayap, CN Shimpuyacu, 2020).

²⁰ Descola, 2005.

²¹ La sabia Lucila Pijuch Yagkitai de la CN Shimpuyacu recuerda que los jóvenes iniciantes cumplían dietas específicas para buscar la visión de guerra y de fortuna: “*Para buscar la visión, los varones lavaban su barriga, una semana no se comía carne. No comían huacambo ni piña, por el olor. Se comía solo caldos de gallina. No se comía carne de monte. Tres días antes de la toma de plantas se lavaban la barriga. A veces usaban kion mediante enema. Luego de prepararse, si no recibían la visión, los jóvenes intentaban nuevamente*”.

femenino podía ser percibido desde lejos y tenía la capacidad de cortar la visión de los varones que buscaban convertirse en personas prósperas y guerreras (*wáimaku*).

Los adornos, en consecuencia, se presentan como elementos con poder ambiguo, capaces de transformar el cuerpo awajún. Por un lado, evocan un ambiente festivo, de reciprocidad y de reconocimiento entre pares y, por otro lado, tienen el poder de afectar o ser peligrosos.

Según Calderón de Ayala (1995), al morir los varones awajún de Alto Marañón, actual región Amazonas, eran enterrados en sus *mejores galas*, con *collares cruzados sobre el pecho y su corona de plumas (tawás)* como si fueran a una fiesta. El cuerpo del difunto era pintado y adornado porque iría a reunirse con sus parientes antiguos. Las mujeres, en cambio, solo eran enterradas con su vestido *tarásh*, sin ornamentos. (Calderón de Ayala 1995 en Samaniego 2016 p, 42). Los sabios y sabias de las CCNN de Shimpuyacu y Shampuyacu no concuerdan con esta versión. En la región San Martín, el cadáver o *jakáu* es enterrado sin adornos personales. Sus adornos son distribuidos a parientes, como esposos, hijas o nietas. La persona que los hereda decide si los usa o los vende. Muchas familias especialmente han preservado los adornos de abuelas, madres e hijas fallecidas.

Los adornos corporales antiguamente eran elaborados por las mujeres awajún a lo largo de su vida. Ellas tejían collares, brazaletes, tobilleras y faldas tradicionales para ellas y sus hijas y, si bien los varones tenían reconocidas habilidades de tejido, en algunas ocasiones, las esposas también tejían los aretes y pecheras masculinas para sus padres, esposos e hijos. En las últimas décadas el pueblo awajún dejó de usar sus vestimentas tradicionales en el día a día. Muchas mujeres dejaron de hilar y de vestir como sus abuelas, tejer los adornos se tornó una actividad poco frecuente y la estética urbana llegó a las comunidades.

Actualmente, mujeres y varones usan sus vestimentas tradicionales en eventos festivos o políticos como parte de la lucha política por el reconocimiento de su existencia (ver fotos 3 y 4). La memoria de cómo antes las y los awajún vestían impulsó el deseo de las socias de Nugkui y del Bosque de las Nuwas, de volver a tejer los adornos tradicionales y de aproximarse con ellos a los bosques. A continuación, se detalla el repertorio de adornos tradicionales y los materiales con los que trabajan las artistas de las CCNN de Shimpuyacu y Shampuyacu.



Foto 1. Roxana Wajajai Ampam, sabia de la CN Shampuyacu, muestra su collar elaborado con mostacillas. Este es uno de los pocos adornos corporales que conserva, luego de haber comenzado a asistir a la iglesia evangélica. Diciembre 2020.



Foto 2. Lucila Pijuch Yagkitai, sabia de la CN Shimpiyacu, muestra el collar que elaboró para su hija con huesos de aves. Demoró diez años en tejerlo. Noviembre 2020.



Foto 3: Nelyda Entsakua Alluy, presidenta de la organización Nugkui, viste sus adornos y su vestimenta tradicional durante el Taller Participativo realizado en el marco de esta investigación en la CN Shimpiyacu. Noviembre 2020.



Foto 4: Tito Nugkuag Kajig, líder awajún de la comunidad indígena Shampuyacu, muestra sus adornos corporales y el título de reconocimiento a su trayectoria dado por FERIAAM y CI. Diciembre 2020.

Mito 1. Conversión de las hermanas Suwa (Huito) e Ipák (Achiote).

A continuación, se presenta la historia de conversión de las hermanas Suwa (Huito) e Ipák (Achiote), narrada por Nelyda Entsakua Alluy, presidenta de la organización Nugkui de la CN Shimpiyacu.

Mi abuelo contaba todo. Yo me acuerdo de a pocos y se lo cuento a mi hija.

Había, dice, dos hermanas, que eran señoritas. Un día, ellas llegaron a la casa de un señor que se llamaba Nayap. Él era buen cazador y pescador. Las hermanas vivían bien con él. No sé qué sucedió, pero las chicas salieron de esa casa. Luego llegaron a la casa del señor Tsuna. Dice que Tsuna salía temprano, antes que amanezca, a las 3 o 4 de la mañana. Cuando aún era de noche.

Las hermanas se preguntaban: ‘¿Por qué se va tan temprano?, ¿por qué no amanece con nosotras?’ Ellas nunca habían visto a Tsuna durante el día.

Todas las mañanas, Tsuna antes de ir a cazar, dejaba a las mujeres maní chancado (bíchak) para que coman. Ellas se preguntaban: ‘¿De dónde trae eso, si no tiene maní en su chacra? ¡Vamos a averiguar!’. Entonces, planearon una forma de hacer que Tsuna no se vaya al amanecer. Prepararon masato y tomando, tomando, se hizo tarde. Ese día el señor Tsuna se quedó dormido. Una de las hermanas despertó y luego despertó a la otra. En ese momento, ambas mujeres se levantaron y vieron la cara de Tsuna. Dice que Tsuna tenía el maní (bíchak) en su ojo [como legaña]. Cuando Tsuna se dio cuenta de que lo descubrieron, se levantó molesto. En awajún decía: ‘Tcha tcha tcha’. Las botó de la cama y les dijo que le daban vergüenza. Nadie sabía cómo era su rostro y le daba vergüenza que las mujeres lo hayan descubierto. ¡Nadie lo conocía!

El señor Tsuna, molesto, dejó de traer comida y las hermanas morían de hambre. De ahí, Tsuna empezó a conversar con el tronco del horcón de la casa. Conversaba con cada tronco, diciéndoles que estén listos para partir en la madrugada. Daba la vuelta a la casa y hablaba con todos los troncos. En la noche, Tsuna hizo la misma trampa a las hermanas. Se amistó con ellas y estuvieron conversando y jugando. Las hermanas se quedaron dormidas y Tsuna se llevó toda su casa.

Tsuna dejó a las mujeres durmiendo dentro de una casa hecha de ortigas (ishanga). Cuando comenzó a llover, una de las hermanas le dijo a la otra: ‘¡Vete más allá, me estoy mojando!’ La mujer, al moverse, chocó con una ortiga y le dijo a su hermana: ‘¡Muévete!’. Ella se movió y también se chocó con otra ortiga. Ellas se levantaron, llamaron a Tsuna, pero él no estaba. En ese tiempo no había luces como ahora, todo era oscuro. Ellas prendieron una vela tipo awajún y vieron que todo era ortiga. Amaneció y buscaban a Tsuna, pero no lo encontraban. Ellas se molestaron. Sufrieron bastante.

Conversando, las hermanas decían: ‘¿Qué vamos a hacer? No tenemos familia, no tenemos adónde ir. ¿Qué vamos a hacer?!’. Ahí se fueron a una montaña y las dos hermanas se sentaron a conversar y dijeron: ‘Vamos a convertirnos en una planta querida. ¡La más buscada!’. Ahí dice que se sentaron y una de las hermanas dijo: ‘Yo me voy a convertir en un árbol de suwa (huito)’ y, en ese momento, empezó a crecer. Como estaba parada, creció muy alto, ella se asustó. Ahí le dijo a su hermana: ‘Hermana, tú no te pares, arrodíllate no más’. La otra hermana dice: ‘Yo me voy a convertir en ipák (achiote)’. Ahí se arrodilló y se convirtió en el árbol de achiote. Así nos contaban nuestros abuelos.

El mito de suwa e ipák ha sido documentado en detalle por Grove (2008, p. 16-78). A continuación, se presenta brevemente esta historia, que difiere en ciertos eventos con la versión recogida en la CN Shimpiyacu. La historia de las dos hermanas suwa (huito) e ipák (achiote) se inicia con su deseo de encontrar esposo. Un día, ellas llegaron a la casa de Nantatai, un varón que vivía en una tinaja y que

era cuidado por su madre, quien ocultaba su aspecto físico desagradable. Las mujeres descubrieron la fealdad de Nantatai y decidieron matarlo. Luego de matarlo, fingieron dolor y la madre de Nantatai les sugirió ir a la casa de Nayap, un hombre simpático, inteligente y cazador. Otro hombre llamado Tsuna escuchó esa conversación y alteró los caminos para que las hermanas lleguen a su casa. En la casa de Tsuna, las hermanas fueron recibidas por la madre de Tsuna, quien les avisó que su hijo llegaría al anochecer. Tsuna nunca estaba durante el día. Diariamente salía de madrugada a cazar, pues estaba avergonzado de la pus que emanaba de sus ojos. La mamá de Tsuna preparaba esa sustancia como maní. Un día, las hermanas, con el deseo de ver el rostro de Tsuna, decidieron cansarlo hasta que se quede dormido. Ahí descubrieron el aspecto repugnante de su esposo. Tsuna, avergonzado, decidió matar a las hermanas. Ellas, al enterarse de este plan, huyeron de la casa.

En ese tiempo el pájaro carpintero, el lagartillo, la araña de río y el sapo ayudaron a las mujeres a huir. Así, las hermanas llegaron a la casa de Nayap. Este hombre inteligente, buen cazador y simpático vivía con su madre, que estaba hecha de cera de abeja. Un día, Nayap pidió a sus esposas que bañen a su madre, sin embargo, ellas por descuido la bañaron con agua hirviendo y la derritieron. Las hermanas, asustadas, ocultaron este hecho a Nayap y cuando él encontró un pedazo de su madre volvió a hacerla grande con más cera. Al enterarse de que sus esposas habían matado a su madre, él quiso matarlas y, una vez más, las hermanas huyeron.

Así, las hermanas llegaron a la casa de la ardilla. Luego de unos meses, ellas fueron enviadas a la chacra a recoger maíz, sin embargo, desobedecieron el pedido de la ardilla de recoger solo tres mazorcas. La ardilla, amarga porque recogieron el producto de toda su chacra, conversó con los horcones de su casa para que se trasladen con él en la madrugada. Cuando las mujeres dormían, en lugar de la casa, la ardilla dejó una casa hecha de ortigas. Las hermanas sufrieron mucho esa noche. Finalmente, ambas decidieron transformarse en especies importantes para los awajún. Decidieron convertirse en especies con las que las personas se adornan. Las hermanas decían: “Con el achiote la gente se va a pintar bien. Con el huito la gente se va a pintar rayas. La gente va a pintar sus caras con puntos rojos y negros ¡Que lindos van a quedar!” (Ibid. 71).

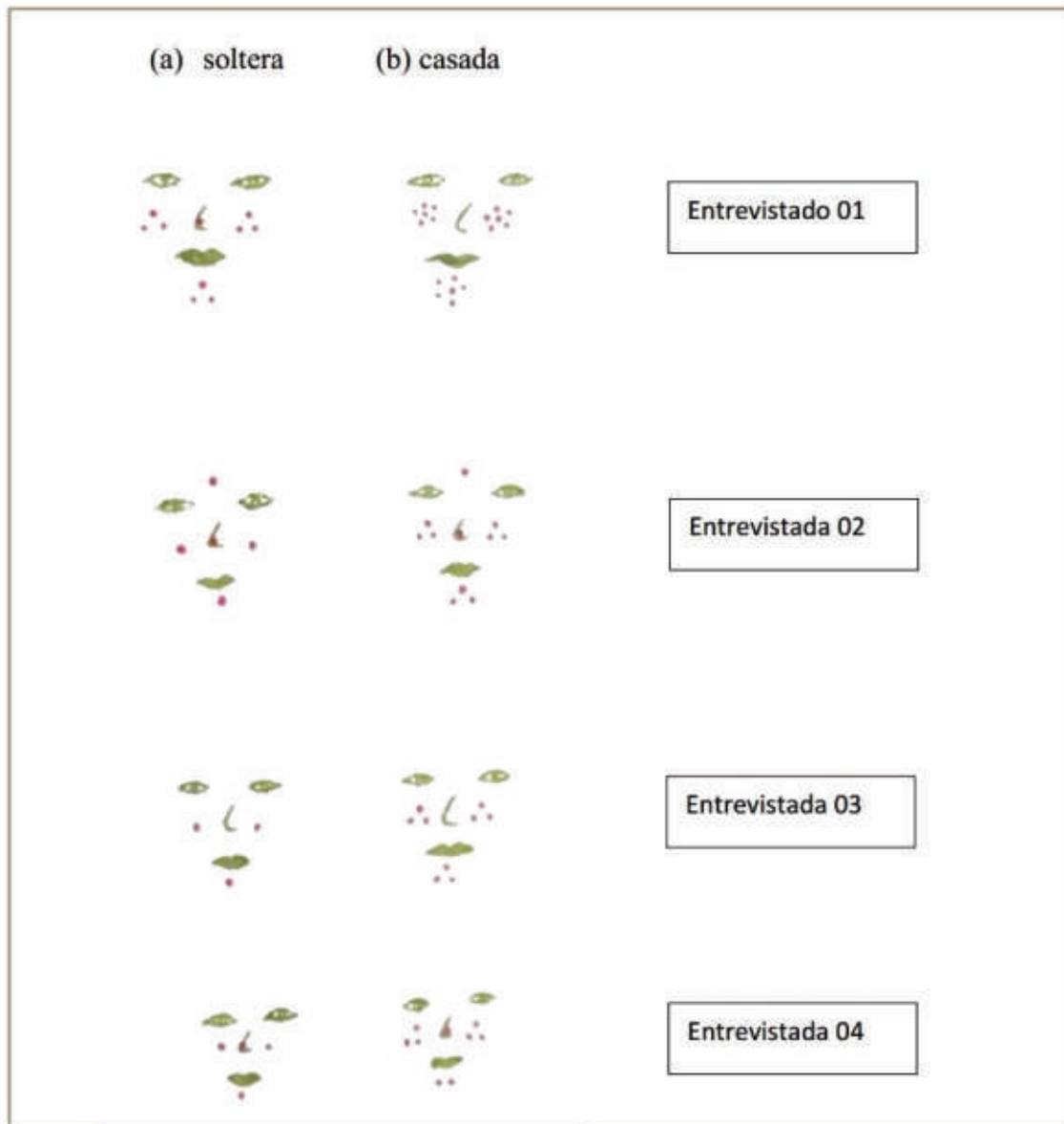


Ilustración 1: Pintura facial femenina, según cuatro entrevistadas en las CCNN de Shimpuyacu y Shampuyacu. Si bien el diseño varía en cada familia, lo resaltante es la distinción entre mujeres solteras y casadas. En la CN Shimpuyacu, las mujeres dicen no pintar un punto en la nariz; a diferencia de las mujeres de la CN Shampuyacu. Los varones, en vez de puntos, dibujan rayas en los cachetes, el mentón y la nariz.

4.1. Adornos tradicionales

Nugkutai, collar

El *nuwa nugkutai* o collar femenino era elaborado por las mujeres con semillas o mostacillas. Estas piezas eran bastante valoradas por sus portadoras, pues en días de fiesta el objetivo era cubrir todo el pecho de la mujer con collares de distintos materiales y colores. Según las mujeres de las comunidades awajún de Shimpiyacu y Shampuyacu, antiguamente las abuelas y madres elaboraban especialmente tres diseños de collar (Ver imagen a continuación).

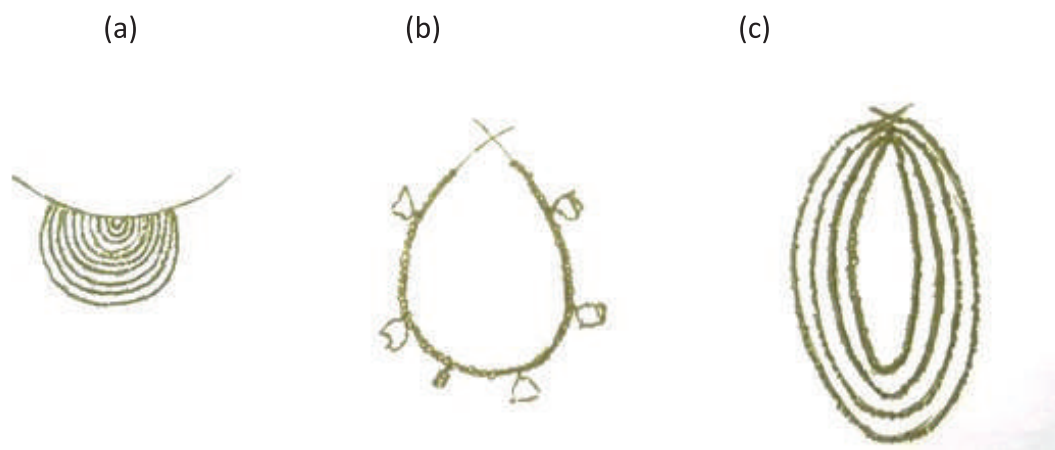


Ilustración 2: *Nugkutai* (collar)

El primer diseño (a) es uno de los adornos más representativos de las mujeres awajún. Este permite cubrir todo el pecho con mostacillas y colores vivos. Según las abuelas, este collar era usado diariamente por las mujeres awajún, incluso cuando estas iban a la chacra. El segundo diseño (b) combina una línea de semillas o mostacillas a las que se teje pequeños trozos de vainilla (*sekúut*) y plumas (que han sido previamente pegadas con cera de abeja). El tercer diseño (c), eran largas líneas de semillas o mostacillas que las mujeres envolvían alrededor del cuello. En eventos festivos todos estos collares eran usados a la vez. “*Para el baile, mis papás y mamás [antiguos muun awajún] usaban así de lleno el pecho [gesticula con las manos abiertas]*” (Roxana Wajajai Ampam, CN Shampuyacu).

Lo resaltante de estos diseños es que son lineales. Las mujeres elaboraban sus collares con hilos de chambira o hilos de coser, en ellos introducían mostacillas de diferentes colores, semillas y huesos de ranas o aves.

“Hasta ahora mi abuelita usa adornos. Ella misma se hacía con semillas, mostacillas y huesitos de ranita. Solo eran collares largos, no eran tejidos. Ella los usaba siempre, todo el día. Solo usaba collar”. (Nelyda Entsakua Alluy, CN Shimpiyacu, 2020).

El tiempo de elaboración de cada collar dependía del acceso a estos materiales. Por ejemplo, Lucila Pijuch Yagkitai, fundadora de la Asociación Nugkui, contó que le tomó diez años recolectar los huesos necesarios para hacer un collar para su hija. “*Ese collar es de mi hija. Lo hice con huesos de pajarito y de bonsapo. ¡En diez años lo he hecho! Mi hermana cuando comía pajaritos me daba. No se aumenta rápido. Por diez años guarde huesitos (risas)*”.

Actualmente, estos diseños siguen siendo elaborados por las mujeres de Shimpiyacu y Shampuyacu. A este repertorio, algunas mujeres integrantes de las asociaciones Nugkui y

Bosque de las Nuwas han sumado nuevos diseños de collares con patrones de tejido que antes no se conocían. Esta innovación, hecha especialmente por las mujeres jóvenes, responde a su interés por aprender nuevos diseños para la venta.

Los collares masculinos, llamados *aishmang nugkurai*, también eran elaborados por las mujeres, aunque no hay una restricción en la elaboración masculina de estos adornos. Estos collares solían elaborarse con semillas como, por ejemplo, *yusájiak* (ullpa mullu) y *padein* (huayruro), y dientes de animales como el león [jaguar] y el majaz. En la CN Shampuyacu, algunas abuelas recuerdan que antiguamente también los varones de esta comunidad elaboraban sus collares con botones. Según refieren, ellos tejían cintas de algodón a las que luego hilaban botones.

“Antes los varones usaban collares de botón. Ellos tejían cintas de algodón y ahí tejían puros botones con hilo” (risas). Conversación con Roxana Wajajai Ampam, Emerita Sejekam Wajajai y María Isabel Batias Petsa).

Akiítai, aretes

Los aretes tradicionales awajún eran elaborados con hilos de chambira donde se introducían mostacillas, semillas o huesos y plumas de tucán (*tsugkagká*). Su diseño podía tener tres líneas o una línea de plumas.



Ilustración 3 *Akiítai* (aretes)

Antiguamente, para hacer el orificio en la oreja las y los abuelos usaban la espina de *kúju* (erizo) y aseguraban el arete con huesos o botones. Así lo narró Nelyda Entsakua Alluy de la CN Shimpuyacu: *“Los aretes eran de tucán, rojo con amarillo. A eso le ponían hilo y un huesito pequeño para que se cuelgue en la oreja”* y Roxana Wajajai Ampam, de la CN Shampuyacu: *“Los aretes antiguamente se elaboraban con botones, hilos de chambira tejidos con semillas de *sujik* [planta trepadora] y las plumas del tucán.”*

Las plumas usadas en este adorno eran obtenidas del rabo y de la parte baja del estómago del tucán. Tito Nugkuag Kajig, líder de la comunidad indígena Shampuyacu, contó que en sueños pudo entender el significado de los colores de las plumas. *“En sueños una voz me dijo: ‘Tito la corona que tienes tú tiene cuatro significados. El amarillo significa la visión, el rojo significa sangre, el blanco significa paz y el negro significa pena. En las plumas hay esos cuatro significados. En el huayruro hay solo dos, el rojo y el negro, la sangre y la pena’*. La CN Shimpuyacu no comparte este conocimiento sobre el significado de los colores.

Algunos sabios y sabias awajún comentan que solo los varones con visión (*wáimaku*) podían utilizar los aretes de tucán. Los aretes elaborados con alas de escarabajo y plumas de tucán también eran de uso exclusivamente masculino.

Para los varones se usan semillas de wayampái (planta), semillas de shishík (árbol) o alitas de aunta [escarabajo brillante]. Ese animalito come la caña brava. Lo cogemos, le alzamos el ala y se queda sin alitas (risas). La primera vez que entró la luz [eléctrica] a Shimpiyacu, por la luz entraron bastante a la casa y ahí aproveché a sacar las alitas a todos. (Nelyda Entsakua Alluy, CN Shimpiyacu, 2020).

Antiguamente, el tucán podía ser cazado en los bosques próximos a las comunidades de Shimpiyacu y Shampuyacu. Sin embargo, a la fecha las plumas de tucán deben comprarse de las regiones de Amazonas y Loreto. La pérdida del bosque y la presencia de arrendatarios han generado que actualmente se usan todo tipo de plumas en los *akiítai*. Algunas mujeres incluso bromean que van a dejar a sus gallinetas sin plumas. Los esposos son aliados claves para la obtención de estas plumas. En los viajes de caza, las mujeres logran tener cantidades importantes de plumas que usan muy cuidadosamente en la elaboración de aretes, collares y tarjetas.

Los aretes actuales son tejidos con mostacillas y semillas en patrones geométricos, el uso de plumas suele ser únicamente de uso personal.

Kugku, falda tradicional awajún

Llamado en castellano “falda tradicional”, es uno de los adornos más representativos de las mujeres awajún. Estaba compuesto por una cinta que era tejida con hilos de algodón o de lana por los varones, a la cual las mujeres adornaban con patrones de mostacillas o semillas. A esta cinta se cosían líneas verticales de semillas y/o mostacillas con un pedazo de caracol (*kugku*); de ahí viene el nombre de este ornamento.



Ilustración 4 del *Kugku*. Fuente: Karsten (2000, p. 87).

Para las mujeres awajún más jóvenes, el uso del *kugku* es reciente. Muchas recuerdan que sus abuelas los usaban, pero ellas dejaron de usarlos y elaborarlos por muchos años. “*Cuando yo nací casi no se usaba falda típica o vestimenta*”²². Con la generación de las asociaciones Nugkui

²² Nelyda Entsakua Alluy, CN Shimpiyacu, 2020.

y Bosque de las Nuwas, la presencia de turistas y de organizaciones se ha creado la necesidad de que cada mujer desee tener su propio *kugku*. Para Roxana Wajajai Ampam, *muun* de la CN Shampuyacu, los *kugku* modernos son muy diferentes a los de sus abuelas.

Antes el kugku se elaboraba solamente con [la semilla de la planta] wayampái. No es como ahora que se pone de todo. En el caso de mi mamá, la cinta lo hizo mi papá. Antes se elaboraban muy diferente, se hacía una cinta de algodón y a veces estas fibras eran teñidas con las hojas [del árbol] yamakái. Esta planta volvía los hilos de algodón a color morado. (Roxana Wajajai Ampam, CN, Shampuyacu, 2020).

Antiguamente, el uso del *kugku* o falda tradicional era obligatorio para las mujeres casadas. Ellas debían llevar el *kugku* puesto para bailar con sus esposos. El *kugku* “no podía faltar en una mujer. De acuerdo al movimiento de la danza, el *kugku* suena y atrae más el sonido. Si la mujer no usa *kugku* no es bonito. Cuando se pone el *kugku* [la mujer] llama la atención. Es mirada. El movimiento que hace suena y eso atrae. Tsa Tsa Tsa” era el sonido del *kugku* que la *muun* Roxana Wajajai Ampam recordaba. Este sonido acompañaba el “*chi, chi, chi*” de la pechera, hecha con semillas de *yusajiak* (achira) de los varones.

Actualmente, tejer un *kugku* es todo un reto. “Dependiendo de la talla de la persona, el *kugku* pueden necesitar de 40 a 60 caracoles”, explica Lucila Pijuch Yagkitai. Pues un *kugku* adecuado se hace únicamente con el borde y la boca de la concha de los caracoles. Esta sección es cortada de forma muy cuidadosa para mantenerla entera. El resto de la concha, es decir las bandas de crecimiento, son cortadas en partes más pequeñas para tejerlas en el *patákumtai* (brazalete). Las mujeres recolectan los *kugku* en caminos, debajo de piedras o en hojarasca y algunas, incluso, compran los caracoles (*kugku*) a diez soles (S/. 10.00) la unidad.

***Patákumtai*, brazalete)**

Brazalete usado en la parte alta del brazo. Antiguamente, este adorno contaba con una cinta hilada con algodón nativo tejido por los varones. Ellos eran los encargados de producir y cosechar estas fibras. Similar al *kugku* (falda tradicional), a esta cinta de algodón se tejían hilos de chambira a las que se introducían semillas, mostacillas y conchas pequeñas de almejas o de partes de *kugku* (caracol).

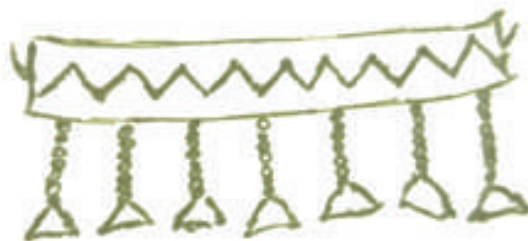


Ilustración 5 *Patákumtai* (brazalete).

Lucila Pijuch Yagkitai, de la CN Shimpuyacu recuerda que estas fibras de algodón algunas veces se teñían de color morado con hojas del árbol *yamakai*. En ella se tejían diseños geométricos en representación de aves o pescados. Los diseños que ella recuerda eran *yusa yapi* (cara de guacamayo) y *shigkijuapi pagae* (costillas del pescado shirui). La sabia Herlinda Sejekam Wajajai, de la CN Shampuyacu, recuerda también que sus abuelos tejían las formas del *sujik chinkunk* (brazo de cangrejo).




<p><i>Yusa yapi</i> (cara de guacamayo)</p>	
<p><i>Shigkijuapi pagage</i> (costillas del pescado shirui)</p>	
<p><i>Ujiki chigkuni</i> (brazo de cangrejo)</p>	

Ilustración 06. Diseños tejidos en el patákumtai (brazalete)

Según la abuela Roxana Wajajai Ampam, de la CN Shampuyacu, el *patákumtai* antiguamente era solo usado por mujeres casadas. El esposo elaboraba este brazalete y lo colocaba en el brazo de su esposa. Las mujeres casadas no se sacaban nunca este adorno, pues se pensaba que “atajaba al esposo”. Es decir, evitaba que muera rápidamente. “Si una mujer casada no tenía eso, al esposo le podía pasar cualquier cosa. O sea, fácilmente el esposo fallece, porque no hay en qué se ataje. Por ejemplo, si es que se caía al abismo [y su esposa estaba usando el *patákumtai*], podían agarrarse de algo y se detenía”. El *patákumtai* era, en consecuencia, una objetivación de la relación de matrimonio. El cuerpo de la mujer al usar este brazalete reconocía esta relación de alianza y anclaba la vida de su compañero. Cuando el esposo moría, la mujer cortaba y botaba estos adornos; dejaba de reconocer ese vínculo de parentesco. Tiempo después “si la mujer se volvía a casar, el nuevo esposo le daba un nuevo *patákumtai*”.

***Pataku*, pulsera/brazalete**

Pulsera de mostacillas que adorna el antebrazo. Las mujeres elaboran hilos largos con diversos colores de mostacilla, los cuales envuelven desde las muñecas hasta la parte media del antebrazo. Al ser colocadas en el brazo, las mostacillas de colores forman patrones. Según las mujeres de la CN Shampuyacu, antiguamente ellas elaboraban estas pulseras también como adorno para sus esposos.

Tijinkas, tobillera

Cinta usada tradicionalmente por las mujeres en el tobillo. Se elaboraba con hilos de algodón y se tejía en ella patrones con mostacilla. Según recordó María Luisa Nugkuag Sejekam, mujer tejedora de la CN Shampuyacu, estas cintas ayudaban a diferenciar a las mujeres casadas de las solteras. Las mujeres casadas usaban las *tijinkas* en ambos tobillos, mientras que las mujeres solteras sólo adornaban un tobillo. Al igual que el *patákumtai*, esta cinta era elaborada por los esposos y en caso de quedar viuda, la mujer cortaba el *tijinkas*.

“Cuando el esposo llega a fallecer, la mujer se corta el cabello y corta el patákumtai y tijinkas que él dio”. (Roxana Wajajai Ampam, CN Shampuyacu, 2020).

Bisha, sonaja de pecho

Ornamento de baile que antiguamente era elaborado con el objetivo de aumentar el sonido que las mujeres producían al andar y bailar. El *bisha* se colocaba dentro del *tarásh* de las mujeres, pegado al pecho. Esta sonaja femenina elaborada con mostacilla y semillas de *sujik* (especie de bejuco), *datég* (lagarto), *nuishnum* (madera blanca) y *dupi* (muena ishpingo) era muy valorada por las mujeres, a pesar de no ser visible para los otros.

“Mis abuelas usaban la bisha en el pecho, si no el vestido quedaba plano. Era un círculo tejido con mostacilla, yapapa, sujik, datég y dupi. Tenía un hilo largo que se amarraba en el nudo de nuestro tarásh, [cerca del seno derecho]”. Emerita Sejekam Wajajai. CN. Shampuyacu, 2020.

4.2. Materiales

Antiguamente, para elaborar los adornos, las mujeres usaban hilos de chambira, agujas de pona o de pescado, semillas del bosque y mostacillas. Estos materiales actualmente se complementan con hilos de nylon, agujas de metal, brocas y alicates.

Las mujeres awajún aprenden a tejer mirando cómo otras personas tejen. En la mayoría de los casos, el primer adorno es elaborado con materiales que una hermana, madre, suegra o abuela ha prestado. Luego de vender su primer adorno, muchas mujeres destinan un porcentaje de sus ganancias para la compra de materiales. Así, poco a poco, cada mujer va haciendo su propio almacén de insumos. A continuación, presentaremos los principales materiales usados por las mujeres awajún de las CCNN de Shimpiyacu y Shampuyacu.

a) Hilos

“Hasta ahora mi abuelita usa adornos. Ella hacía con batáe (chambira). Su corteza le sacaba y de ahí le sacaba el hilo. Con eso hacía su collar, con eso también cosía su ropa. No compraba como nosotros el hilo. Mi abuelo le ayudaba. Él se iba a sacar la chambira, lo preparaba y ella lo usaba”. Nelyda Entsakua Alluy, CN Shimpiyacu.

La chambira (*Astrocaryum chambira*), llamada *batáe* en lengua awajún, era una especie muy valorada por los awajún. Según narraron las mujeres de Shimpiyacu y Shampuyacu, la recolección del *batáe* (chambira) era una labor masculina. Luego de tumbar la palmera, el “cogollo” era llevado a la casa, donde era golpeado hasta obtener fibras delgadas. De acuerdo con el grosor deseado, se juntaba o seguía deshilachando los hilos de chambira. Estas fibras eran utilizadas por los varones para la construcción de casas²³, en la cestería²⁴ y en la elaboración de instrumentos musicales²⁵; en el caso de las mujeres, los hilos de chambira se utilizaban para el tejido de los adornos corporales.

Cuando el hilo de chambira era escaso, algunas mujeres recurrían a fibras de costales o hilos de coser para tejer sus adornos. Actualmente, las mujeres han reemplazado los hilos de chambira por hilos nylon e hilos de pescar. Los hilos nylon se usan para elaborar los adornos y los hilos de pescar para almacenar semillas ya perforadas mientras secan. *“Para que las semillas sequen se pone en hilo nylon número 70, se coloca ahí para que seque bien alrededor de una semana”* (Lucila Pijuch Yagkitai, CN Shimpiyacu, 2020). Estos insumos se compran en los mercados de las ciudades próximas.

b) Agujas

²³ Los jóvenes varones aprendieron de sus abuelos y padres a doblar y secar las hojas de yarina (*Phytelaphas*) que luego tejían a la estructura de madera con sogas de *tamshi* (*Heteropsis linearis*) y de chambira (*Astrocaryum chambira*). El techado de casas era realizado mediante el *ipámamu*; una invitación colectiva a parientes y vecinos que trabajaban a cambio de un ambiente de hospitalidad, de conversación, de comida y de bebida (Brown, 1984, p. 110).

²⁴ Los varones desde muy jóvenes aprendían a tejer utensilios de uso cotidiano, como los bolsos *wámpach*. Bolsos masculinos utilizados para el transporte de cartuchos, peines, piedras *yúka* para la caza y otros objetos personales. Las *yúka* son piedras poderosas que se encuentran dentro de mamíferos, pájaros o peces. Estas tienen el poder de atraer a los animales de caza. La posesión de estos amuletos suele mantenerse en secreto (Brown, 1984, p. 149).

²⁵ El *tumak* es un instrumento awajún elaborado con madera flexible en forma de arco. Este era tensado con una cuerda de chambira. El *tumak* se toca sosteniendo la punta del arco con la boca, mientras que se rasgaba la cuerda con los dedos (Riol, 2005, p. 141).

Las agujas de hueso, madera y metal son usadas en dos momentos por las awajún, para perforar las semillas y para tejer los adornos.

Las mujeres demoran horas perforando las semillas. Antiguamente, para facilitar esta labor, ellas utilizaban la aguja de jeringa o un *daput*, herramienta hecha con hueso y con madera de pona. Otras familias recuerdan haber usado la *shaina*, herramienta elaborada con palo de madera a la que se colocaba un clavo para perforar las semillas. En otros casos, las mujeres suavizaban las semillas con ceniza para luego perforarlas.

En los últimos años, la proximidad de mercados locales permitió que las mujeres artistas compren brocas y taladros manuales. Las mujeres suelen recibir ayuda de sus esposos o hijas más jóvenes para perforar las semillas. Incluso, en el caso de Giovanna Cumbia Paati, artista de la CN Shampuyacu, su esposo le hizo una broca eléctrica artesanal para aliviar esta labor.

“Antes los huequitos se hacían con clavos y se raspaban con la piedra. Ahora hemos comprado broca, pero, como es chiquito, cansa en el dedo. A veces nos quemamos. Por eso a mí me ayuda mi hija Keiko”. Lucila Pijuch Yagkitai, CN Shimpuyacu, 2020.

Cuando llegaba el momento de tejer, las abuelas antiguamente usaban agujas hechas con la costilla del pez *páni* (piraña) o agujas de metal. Las agujas de metal llegaron a los territorios indígenas luego del contacto con comerciantes y misioneros. Ellos daban agujas, mostacillas, cartuchos, escopetas y otras mercancías a los awajún a cambio de carne de monte, pieles e insumos del bosque. Desde entonces, los awajún usan y compran las agujas de metal.

Recientemente, las socias de las organizaciones Nugkui y Bosque de las Nuwas han comenzado a utilizar agujas para mostacillas. Muchas socias refieren que este material facilita su labor, aunque recuerdan que obtenerlas fue una experiencia costosa.

“Me avisaron que había aguja de mostacilla. Fui a Moyobamba y nos vendían a un sol cada aguja. Luego un familiar nos dijo que el paquete de agujas estaba a 3.50 y ahí venían 25. Cuando fui y le pregunté al comerciante, él dijo: “Ah ya, pues. Sí, ese es su precio” de mala gana. Y así, me vendieron” (risas). (Lucila Pijuch Yagkitai, CN Shimpuyacu).



Foto 5: Meslybeth Achayap Sejekam perforando una semilla de *tuju* (achira). CN Shampuyacu, 2020.

c) Cera de abeja

Cera obtenida de colmenas de abejas mansas. Esta se recoge anualmente en los meses de lluvia cuando las abejas dan miel. Luego de recoger la cera, esta se coloca en agua hervida. Lo que queda flotando es lo que las mujeres compactan en forma de un círculo. La cera de abeja es utilizada tradicionalmente como pegamento en los aretes de plumas y ayuda a pasar los hilos por el ojo de la aguja. Las mujeres que crían abejas tienen mayor acceso a este insumo, sin embargo, otras mujeres encuentran las colmenas en palos o ponas.

“La cajita lo abrimos y ahí donde guarda las abejitas la miel, eso lo sacamos. Se usa la colmena. Eso le exprimimos. Lo traemos a la casa y hervimos agua. Cuando el agua ya está hirviendo le ponemos la colmena. Lo que está sucio se sienta y lo que se junta encima del agua se saca. Esa es la cera que usamos. Eso lo hacemos bolita, nunca se seca. Este [ella muestra su cera] ya tiene unos cinco años. ¡Saqué un pedazo grande! Una parte le di a mi cuñada, otra a mi suegra y así me quedó. Yo conseguí de un palo en el río. Con eso también trabajaba mi abuela. (Nelyda Entsakua Alluy, CN Shimpuyacu, 2020).

d) Mostacillas

La mostacilla deriva de la palabra de origen africana *masanga* que significa “*cuentas de vidrio menudas*”²⁶. Estas pequeñas cuentas han hecho caminos e historia desde hace siglos²⁷. Fueron transportadas por carabelas, mulas y aviones y se transformaron en adornos y obras de arte (Museu do Índio, 2015). De la mano de los exploradores europeos estas cuentas llegaron a América y a los pueblos indígenas. En el caso awajún, las mostacillas llamadas *shaúk* han sido utilizadas desde hace décadas por las mujeres. Antiguamente, las abuelas cambiaban carne de monte, pieles y caucho para obtener mostacillas.

“Había un señor Pancho Pera, él vivía en Atumplaya. Él trajo la escopeta, antes incluso de cuando yo nací. Ellos cambiaban por caucho, cuero de sajino, cuero de huangana, cuero de tigre, con eso se compraba cartucho, aguja, pila, linterna. Las mostacillas también las trajo Pancho Pera”. (Elsa Wajai Ampush, CN Shampuyacu).

“Actualmente las chaquiras de buena calidad son escasas y carísimas. Se consideran como objetos de valor especial y son pasadas de madre a hija en forma de herencia.” (Brown, 1984, p. 164).

Otras mujeres recuerdan que sus abuelas, al no tener mostacillas, usaban plástico. Las mujeres quemaban un plástico y con un palo hacían pequeñas piedras similares a la mostacilla. Los antiguos varones awajún, no usaban mostacillas, pues se decía que estas les podían *orinar* en el cuerpo. La asociación de las mostacillas como elementos perjudiciales se ha replicado en la cosmovisión de otros pueblos indígenas como en el caso Desana de Brasil (Buchillet, 2002).

“Mi abuelo decía que un hombre no puede usar collares de mostacilla, porque la mostacilla te orina en el cuerpo. Si quieres ponerte collar ponte de huayruro, el diente de león o les decía que usen bakish (tobillera)”. (Nelyda Entsakua Alluy, CN Shimpuyacu, 2020).

A la fecha, las mostacillas se siguen utilizando para elaborar todo tipo de adornos femeninos. En la CN de Shimpuyacu, la diversidad de colores y lo fácil que es trabajar con ellas ha impulsado a las mujeres a trabajar con mostacillas checas, que se consideran de mejor calidad. Para adquirirlas, las asociaciones de Nugkui han hecho uso de las transferencias directas condicionadas (TDC)²⁸ del Programa Nacional de Conservación de Bosques.

e) Semillas

Los y las awajún tienen la posibilidad de ver y leer detalladamente los trazos, hojas, bejucos y árboles mientras caminan. Ello les permite identificar si hay alguna especie con semillas útiles para elaborar sus adornos.

A continuación, se presentan las especies que las artistas de las CCNN de Shimpuyacu y Shampuyacu utilizan y las técnicas de tratamiento de cada semilla. Esta información fue

²⁶ Exposición “*O caminho da miçanga*”, Museu do Índio (2005).

²⁷ Antes de su llegada a América, las mostacillas estuvieron presentes en Egipto y Mesopotamia (2500-1600 a. C.), entre los fenicios, romanos (s. I-IV d.C.) y el mundo islámico (600 a 1400 d. C.). (Museu do Índio, 2015).

²⁸ Subsidio económico mensual que recibe cada comunidad para implementar su Plan de Gestión de Incentivos (PGI). La recuperación, elaboración y venta de los adornos corporales se da en el marco de las líneas de acción del PGI: Negocios sostenibles y socioculturales.

obtenida en el taller participativo desarrollado en ambas comunidades, donde las mujeres artistas y otros conocedores identificaron las características de cada especie. Cotidianamente las semillas son llamadas por su nombre awajún. En el caso de algunas plantas y sogas, las mujeres refirieron no conocer el nombre en castellano. Estos nombres en castellano tampoco fueron encontrados en los diccionarios awajún-castellano (ILV 1996; Fe y Alegría & CAAAP, 2021).

Árboles

- ***Padain / panain, huayruro negro y rojo***

Árbol alto con semillas de color rojo y negro. Este árbol, luego de ser sembrado, brota del suelo luego de 2 o 3 meses, y crece entre 10 a 15 años. El tiempo de recolección de esta semilla es entre octubre y diciembre. Las semillas caen al suelo y las mujeres las limpian y secan, no se usa agua. Las mujeres luego de recolectar las semillas del suelo, *las colocaban dentro de la candela para que se suavicen* y luego las perforaban con clavos. El uso de la ceniza, con el tiempo *volvía negras las semillas*²⁹, por ello las mujeres dejaron de usar esta técnica.

Anteriormente, este árbol se encontraba en los bosques próximos a ambas comunidades. Sin embargo, a la fecha, esta especie es escasa en la región San Martín. Las mujeres mandan pedir estas semillas por kilos a Yurimaguas, Achu (Loreto) y otras ciudades de Amazonas. Algunas mujeres de las CCNN de Shimpuyacu y Shampuyacu han sembrado recientemente el *padain* en sus solares. El objetivo es tener esta especie próxima y dejar de comprar o recorrer largos caminos para obtener su semilla.

“Tengo padain en mi solar. Uno es pequeño, tiene tres años y el otro tiene cinco años. De ahí cuando está grande produce y se cae el huayruro. Luego se recoge y se hace hueco con broca”. (Herlinda Sejekam Wajajai, CN Shampuyacu, 2020).

- ***Étse, huayruro rojo***

Árbol alto con semillas de color rojo. Demora en crecer entre diez a quince años. El tiempo de recolección es entre octubre y diciembre. Se recolecta del suelo y se seca al sol. Antiguamente, algunas mujeres calentaban las semillas en ceniza para perforarlas.

En el caso de Shimpuyacu, este árbol se encuentra camino a la quebrada de Limón y las semillas también se compran de las comunidades vecinas de Kusú y Jerusalén. En el caso de la CN Shampuyacu, se compra de las regiones de Loreto y Amazonas.

- ***Churuk, choloque***

Árbol alto con semillas redondas de color negro. Este árbol demora en crecer aproximadamente diez años y el tiempo de recolección de las semillas es entre noviembre y diciembre. El *churuk* se recolecta del suelo o se cosecha del mismo árbol. Esta semilla, al estar recubierta por una cáscara venenosa, debe ser remojada y lavada en agua fría. Luego de pelar la cáscara, se seca al sol durante tres días.

En la CN Shimpuyacu esta semilla se halla en el bosque de conservación comunitario y en chacras de tres mujeres awajún. Algunos de estos brotes crecieron con la ayuda de aves

²⁹ Nelyda Entsakua Alluy, CN Shimpuyacu, 2020.

que transportaron la semilla. En la CN Shampuyacu, el *churuk* se halla en la montaña, en el Bosque de las Nuwas, en la comunidad de Bajo Naranjillo y en huertas familiares.

- ***Nuishnum / Pantui, madera blanca***

Árbol con semillas marrones. Este árbol demora en crecer aproximadamente entre ocho a diez años en la CN Shimpuyacu y quince años en la CN Shampuyacu. El tiempo de recolección de esta semilla para las mujeres de la CN Shimpuyacu es en el mes de septiembre, y para las socias de la CN Shampuyacu es entre los meses de octubre a diciembre.

Se encuentra en la montaña y en las chacras de algunas mujeres awajún. Según María Luisa Nugkuag Sejekam, esta especie brota en las huertas awajún cuando *“se siembran diez semillas en el suelo para que salgan uno o dos troncos, o cuando el pájaro pishak come el fruto del nuishnum y deja las semillas por ahí”*.

Luego de recolectar las semillas del suelo, estas se lavan en agua tibia, se retira la cáscara y se las solea entre uno a dos días. El *nuishnum* suele usarse en los adornos femeninos, pero no está restringido para los ornamentos masculinos.

- ***Datég, lagarto***

Árbol con semillas redondas de color marrón. Este árbol demora en crecer veinte años, aproximadamente. El tiempo de recolección de las semillas es en el mes de agosto para la CN Shampuyacu. La CN Shimpuyacu no refiere un mes exacto de recolección. El tronco de este árbol se usa como madera para construcción de casas.

Los murciélagos comen el fruto del *datég* y dejan sus semillas en los bosques, caminos y huertas para que las mujeres awajún las encuentren. Gracias a esta labor, las mujeres recolectan semillas listas para elaborar sus adornos. Asimismo, según narran las mujeres de la CN Shimpuyacu, los murciélagos al dar estas semillas a las mujeres les anuncian un futuro embarazo. Si las mujeres ya saben que están embarazadas, el *datég* les anuncia que la bebe será mujer.

“El murciélago sabe cuándo alguien está gestando. Por eso, cuando un miembro de la familia está embarazado, el murciélago va a traer esa semilla. Ahí ya se sospecha quien estará embarazada”. (Taller de mujeres en la CN Shimpuyacu, 2020).

- ***Kupat, huacrapona***

Palmera de semillas redondas de color negro con rayas rojas. Similar al *datég*, el *kupat* es una semilla traída por los murciélagos que se encuentra en los caminos y huertas. Demora en crecer entre diez a quince años. Encontrarla es una señal de embarazo. Si la mujer ya sabe que estaba embarazada, indica que el bebé será varón.

El murciélago se lo come y deja la semilla. Según mi abuelo, decían que si lo encuentras en el camino y ya estás segura que estás embarazada, es señal de que va a ser varón. Si no estás embarazada y encuentras, dice que alguien va a tener hijito. (Nelyda Entsakua Alluy, CN Shimpuyacu, 2020).

Esta palmera tiene raíces que *caminan* y troncos con espinas que eran usados antiguamente como rallador. En la CN Shampuyacu, Herlinda Sejekam Wajajai tiene un árbol de *kupat* en su solar. Ella recuerda que el murciélago lo sembró hace aproximadamente veintiséis años y desde entonces lo preserva para usar sus raíces, semillas y frutos comestibles.

“Este es el kupa. Su base son raíces que caminan y se usan como rallador. La parte de encima se come (la chonta). Este árbol tiene veintiséis años, casi la edad de mis hijos gemelos. Las semillas del kupa lo traen los murciélagos, ellos vienen y lo siembran. Ahí lo dejé”. (Herlinda Sejekam Wajajai, CN Shampuyacu, 2020).

- **Dupi, muena ishpingo**

Árbol con semillas grandes de color marrón. Este árbol demora en crecer entre veinte a veinticinco años. El tiempo de recolección de sus semillas es entre diciembre y enero para la CN Shimpuyacu y en julio para la CN Shampuyacu. Luego de cosechar, la semilla se calienta para darle brillo, se corta y se limpia.

Esta semilla es escasa en la región San Martín, las mujeres awajún la suelen comprar de las comunidades indígenas Kusú (San Martín) y Achu (Loreto). Sin embargo, algunas han emprendido largos viajes para encontrar esta especie en el monte.

“Hay un dupi en el monte. Mi nuera y mi hija fueron a Selva Paraíso [anexo de Shimpuyacu, ubicado a tres horas de distancia]. Ahí durmieron y caminaron cuatro horas. Su fruto es como la guayaba, ahí vienen dos o tres semillas. Es una fruta venenosa, solo lo comen los animales. Luego de recogerlo, cuando ya está limpio se coloca en la candela, debes estar pendiente para que no se malogre. Ahí debes estar moviéndolo y así sacar brillo. Se enfría y finalmente, se liján los lados con esmeril, una piedra o con un cuchillo”. (Taller de mujeres en la CN Shimpuyacu, 2020).

El *dupi* es usado mayormente en collares femeninos, pecheras y coronas masculinas. Los y las awajún valoran la sonoridad de esta semilla.

- **Batut, muena negra**

El *batut* también es un árbol escaso en la región San Martín. Las mujeres de la CN Shimpuyacu lo encuentran en el bosque de conversación comunitario y las de la CN Shampuyacu lo preservan en el Bosque de las Nuwas. Este árbol demora en crecer entre quince a veinte años y se recolecta anualmente en los meses de noviembre y diciembre.

Las mujeres recogen las semillas de *batut* del suelo. Estas semillas vienen en una cáscara redonda y de color negro. Sin pelar, las mujeres cocinan el *batut* en *patarashca*³⁰ y luego las pelan. Al quitar la cáscara se obtienen dos semillas marrones en forma de gota. Estas son perforadas y puestas a secar. En el caso de la CN Shampuyacu, la forma de gota de las semillas se vuelve redonda con la ayuda de dos agujas. *“Más redondito sale bien bonito”* (María Luisa Nugkuag Sejekam, CN. Shampuyacu, 2020).

El *batut* es una semilla usada exclusivamente por las mujeres awajún debido a su olor. *“Tiene olor a dama. Es como la colonia de las damas que los varones no pueden utilizar”*, explica Doris Catip Pijuch, artista de la CN Shimpuyacu. Antiguamente, se dice que el olor del *batut*, al ser distintivo de las mujeres, se impregnaba en los varones y avisaba a sus esposas que este había estado con otra mujer. Se infiere también que este olor femenino también pudo haber sido perjudicial para los varones que estaban buscando la fuerza del espíritu *Ajútap* mediante el consumo de plantas de poder como el toé (*Brugmansia suaveolens*) o ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*). Asimismo, este tipo de semillas se evitaba

³⁰ La *patarashca* es una forma de cocción de alimentos o semillas de monte. Las mujeres envuelven el insumo que desean cocinar en hojas de bijao o de plátano, para luego colocar estos paquetes encima de las brasas de sus cocinas. El tiempo de cocción es a discreción de cada mujer.

cuando se iba a la guerra. Como explicó Florentina Nugkuan Atsut, el olor a veces se pega en el cuerpo y el enemigo lo puede oler.

“Por el olor, solo las mujeres pueden usarlo. Mi abuelo decía, los hombres no pueden usar batut, le hace daño”. (Nelyda Entsakua Alluy , CN Shimpuyacu, 2020).

- ***Imapa, eucalipto torreliana***

Semillas del árbol de eucalipto, especie no nativa del territorio awajún. Su uso es exclusivo de la CN Shampuyacu. Las mujeres las recolectan del suelo anualmente o trepan al árbol para cosecharlo. El *imapa* demora entre dos a cinco años en crecer. Si bien esta especie no es nativa, a la fecha se encuentran muchos en las chacras de las mujeres.

- ***Yugkua, chirimoya***

El uso de las semillas de chirimoya se identificó únicamente en la CN Shampuyacu. Este árbol demora en crecer seis años, aproximadamente, y se encuentra en las chacras y en la montaña. El tiempo de colecta es en marzo. Se coge el fruto maduro y se sacan las semillas. Estas luego se secan y se perforan.

- ***Yais, pasaya***

Árbol que tiene una semilla de forma circular y de color marrón. El *yais* demora en crecer entre quince y veinte años. Las mujeres lo recolectan en los meses de julio y diciembre. Luego de recoger las semillas del suelo, estas se limpian con agua tibia y luego se perforan.

- ***Tagkáam, pinuchunchu***

Árbol con semillas ovaladas de color marrón y negro. Este árbol demora en crecer entre veinte años y veinticinco años. Se recolecta en los meses de mayo y noviembre. Luego de recolectar, ya está listo para ser usado. Esta semilla solo se identificó en la CN Shampuyacu.

Plantas

- ***Yusajiak, achira, rosario***

Las mujeres encuentran esta planta en huertas, chacras y canales. Demora tres meses en crecer. En la CN Shampuyacu, esta semilla se cosecha cada seis meses y en la CN Shimpuyacu se cosecha en los meses de julio y agosto. Luego de cosechar la semilla, con un palo delgado se limpia el orificio que tiene y se perfora. Finalmente se seca.

Esta semilla es de color plomo, sin embargo, en la CN Shampuyacu, las mujeres utilizan otras técnicas para que la *yusajiak* sea de color blanco. *“Cuando la yusajiak es de color plomo es porque las semillas se cosecharon bien maduras. Nosotras sacamos la semilla de su cascarita cuando aún está verde. Luego la mezclamos con ceniza caliente y la dejamos soleando. Así queda blanco. Otras mujeres, en vez de usar la ceniza lavan también sus semillas con lejía o detergente para blanquearlas”* (María Luisa Nugkuag Sejekam, 2020).

- ***Tuju, achira***

El *tuju* crece de forma silvestre en las trochas. Es también cultivado en las huertas y chacras por las mujeres. Esta planta germina en tres días y demora en crecer de dos a cuatro meses. Se cosecha cada tres meses, cuando la vaina está seca. Estas semillas se hierven durante una hora, hasta que queden sin la capa que las recubre. Posteriormente se lavan y se secan.

- **Wayampái**³¹ (no se identificó ninguna denominación en castellano)

Planta que se cultiva en las huertas y puede crecer en las partes bajas de la montaña. Demora en crecer cuatro meses y se cosecha cada tres meses. Similar al *tuju*, crece en una vaina. Luego de cosecharlas, las semillas se perforan y se dejan secar.

- **Kumpia** (no se identificó ninguna denominación en castellano)

Planta que se encuentra fácilmente en huertas, chacras y caminos de las CCNN de Shimpuyacu y Shampuyacu. Algunas mujeres dicen haberlas sembrado en sus solares para utilizar sus hojas cuando cocinan.

La *kumpia* se cosecha en los meses de noviembre y diciembre. Cuando la vaina está de color negro, las mujeres la abren y separan la pulpa de las semillas. Esta semilla también es comestible. En la CN Shimpuyacu, luego de cosechar las semillas estas se perforan y luego se secan al sol. En la CN Shampuyacu, las mujeres luego de cosechar la *kumpia*, la cocinan en patarashca y luego las limpian para perforarlas. Luego las semillas se secan al sol por un día.

- **Chiag** (no se identificó ninguna denominación en castellano)

Las plantas del *chiag* son abundantes en ambas comunidades. Según las mujeres awajún, esto es gracias a las ratas y pájaros que cargan y siembran estas semillas. El *chiag* demora en germinar dos días y en un año ya se puede cosechar. Cuando el *chiag* está maduro, la vaina se pone de color rojo. Ahí las mujeres limpian la semilla de la pulpa (que también es comestible) y la dejan secando. Debido a su tamaño, algunas mujeres llaman al *chiag* la “mostacilla” awajún.

“Su pulpa sirve para teñir y también se come. Las hojas sirven para patarashca. Este *chiag* de mi casa lo sembré yo. Lo traje de la montaña y lo sembré para usar su hoja”. Herlinda Sejekam Wajajai, CN Shampuyacu, 2020.

El origen del *chiag* está asociado a la planta *kumpia*. Según narra el mito, cuando Nugkui fue maltratada por los niños awajún (que echaron cenizas en sus ojos) las plantas se transformaron en otras especies. En ese momento, la *kumpia* se convirtió en *chiag*.

- **Sekúut, vainilla**

La planta de vainilla, si bien no produce semillas, produce un fruto que, al secarse, es un aroma muy apreciado por las mujeres awajún. Esta planta que se enreda en un bejuco, tronco o palo, demora en crecer de tres a cinco años y se cosecha anualmente. Para sembrarla, se limpia la hojarasca o tierra próxima al tronco donde se acondicionara y luego se colocará el esqueje de vainilla.

Los frutos de la vainilla se cosechan cuando el pequeño tronco madura. “Es como un frijol, se produce un solo tallo y de ahí salen cuatro. Cuando madura [el tronco de apariencia rectangular] lo doblamos y lo cosemos con hilo”. (Sherline Achayap Sejekam, CN Shampuyacu). Los pequeños cuadrados cosidos de vainilla son tejidos en los collares femeninos.

Algunas socias de la CN Shampuyacu están sembrando *sekúut* en el Bosque de las Nuwas y en las huertas. El objetivo es tener un abastecimiento constante de vainilla y así no tener

³¹ *Wayampái* (*Canna sp*) (Fe y Alegría & CAAAP, 2021).

que comprarla fuera de la comunidad. Recientemente las mujeres están utilizando también la vainilla para producir infusiones³².

Sogas

- **Wapae, ojo de vaca plano**

Soga que crece en purmas, en la orilla de los ríos y en el Bosque de las Nuwas. El tiempo de recolección es entre junio y septiembre, aunque en el mes de noviembre también se pueden encontrar. Al caminar, las mujeres están alerta por si encuentran algún *wapae* en el suelo, para ello buscan debajo de las hojarascas. Luego de recolectarlas, las semillas de *wapae* se calientan con ceniza y se perforan. No requieren un tiempo de secado.

- **Kuimiag, ojo de vaca, bakañawi**

La *kuimiag* es una sogas delgada con hojas ásperas que crece en las purmas. A veces se recolecta del suelo o se cosecha cuando la vaina está seca, aproximadamente en el mes de setiembre. Dentro de la vaina están unas semillas redondas, de color negro, que se utilizan principalmente en collares.

- **Bakish, shacapa**

Hay dos especies de *bakish*, una que es soguilla y otra que es árbol. Las mujeres awajún usan los *bakish* que crecen en las sogas porque son más sonoros. El *bakish* demora en crecer entre tres y cinco años, aproximadamente.

Esta semilla se usa principalmente para elaborar las tobilleras que los varones usan en los eventos festivos. Para preparar la semilla, las mujeres cogen la vaina del *bakish*, la lavan y luego la pelan para sacar las semillas. El interior de la semilla también es limpiado para que, al ser hueca, sea más sonora. Tanto en la CN Shimpuyacu como en la CN Shampuyacu, esta semilla es escasa. Las mujeres las compran de las comunidades awajún Kusú, Achu y otras comunidades próximas al río Marañón.

- **Shijibakish (no se identificó ninguna denominación en castellano)**

Soga que crece en purmas, en el Bosque de las Nuwas y en las partes bajas de la región San Martín. Para las mujeres de la CN Shimpuyacu, la *shijibakish* demora en crecer cuatro meses y el tiempo de recolección es entre julio y septiembre. Por otro lado, las mujeres de la CN Shampuyacu, comentan que el tiempo de crecimiento de esta sogas es de dos años y se recolecta en el mes de diciembre.

La vaina madura se hierva en agua, luego se abre y se sacan las semillas que son lavadas con arena. Al notar que se quitaron todas las impurezas, se perforan las semillas y se les deja secar.

“Cuando la vaina está madura, la juntamos. Luego las hervimos con agua y cuando su carne está suavcita lo sacamos. Lavamos las semillas con pura arena del pozo [parecida a la arena que se mezcla con cemento]. Se tiene que sobar bien fuerte para que salga la cáscara. Luego se hace hueco” (Lucila Pijuch Yagkitai, CN Shimpuyacu).

Los adornos con semillas de *shijibakish* suelen ser usados diariamente por las mujeres para que la semilla adquiera un acabado brillante. Este barniz natural demora años en aparecer.

³² Infusiones Nuwa es el té de hierbas amazónicas cultivado por las mujeres de la CN Shampuyacu con el apoyo del Laboratorio Takiwasi y Conservación Internacional.

- **Sujik (no se identificó ninguna denominación en castellano)**

Para las mujeres de la CN Shimpiyacu, el *sujik* demora en crecer cuatro meses y el tiempo de recolección es entre julio y septiembre. Similar al *shijibakish*, las mujeres de la CN Shimpiyacu cogen la vaina y la cocinan en agua hervida. En el caso de las mujeres de la comunidad Shampuyacu, el cocido de las semillas se hace en modo de patarashca. Luego sacan las semillas para lavarlas cuatro veces con arena. El objetivo es limpiar los residuos de resina y que la semilla quede de color uniforme.

“Cuando está verde la cascarita se perfora y cuando se madura se pone negro. Si está arriba se jala con un palito o cae al suelo. La vaina se saca y se hierve todo. Luego se lava con arena. Después de secarlo se limpia lo que hay dentro, dejándolo hueco” (Nelyda Entsakua Alluy, CN Shimpiyacu, 2020).

- **Uchuchin étse, huayruro pequeño**

Según las mujeres de la CN Shimpiyacu, la sogá *étse* crece en las purmas. Sus semillas son pequeñas y vienen en vainas. El tiempo de colecta es en el mes de julio. Esta especie no se encuentra más en San Martín y se compra de las comunidades próximas de Cahuapanas (Loreto).

f) Huesos y plumas

Las abuelas y abuelos awajún han usado tradicionalmente en sus adornos huesos y plumas de diversos animales del monte. Este conocimiento ha sido transmitido a las mujeres y varones de las CCNN de Shimpiyacu y Shampuyacu y actualmente ellas elaboran los adornos corporales con los siguientes insumos:

Especie	Elemento que se usa	¿Dónde se encuentra y cómo se prepara?	¿En qué adorno se usa?
Bisha /kakuk (Añuje)	Hueso del oído de añuje	Se caza en el monte y se prepara como patarashca o caldo. Luego se guarda el huesito del oído y el diente.	Se usa para collares o aretes femeninos
	Diente de añuje		Se utiliza en collares
Káshai (Majás)	Hueso del oído y dientes	Se caza al majás y se prepara para comer. Algunas personas son cuidadosas en conservar los huesos del oído y los dientes.	Se utiliza en collares
Dai pakinu (Huangana)	Diente de huangana	Los varones van a cazarlos en el monte. Luego de asarlo o hacer caldo, se guarda el diente de la huangana. Antiguamente, los abuelos también usaban dientes de tigres (<i>ikamyawa</i>) en sus adornos.	Se utiliza en collares masculinos.

Puwach (Rana)	Se usan los huesos de las piernas	Se consiguen en comunidades próximas como Selva Paraíso (anexo de Shimpiyacu) y Kusu (comunidad de la región Loreto). En la CN Shimpiyacu el <i>puwach</i> es más abundante en el mes de septiembre, mientras que en la CN Champuyacu, esta rana se caza en temporada de lluvia (enero-febrero). Al encontrarlo se cocina en patarashca.	Se usa para collares y aretes de hombres y mujeres.
Puwin (Bonsapo)	Se usan los huesos de las piernas	Se consiguen en comunidades próximas como el Centro Poblado San Fernando. Son más abundantes en el tiempo de lluvia. Se preparan en patarashca y caldo.	Se usa para collares y aretes de hombres y mujeres.
Waawa / Shishik (Caraguay)	Alas de insecto	Este insecto se encuentra en los palos tumbados luego de rozar el terreno. Luego de coger este insecto se le sacan las alas. Animal similar al escarabajo. Cuando la luz eléctrica llegó a las comunidades fue atraído por los destellos y algunas tejedoras aprovecharon en sacarles las alas. No se mata al animal.	Se usa en la corona masculina <i>tawás</i> y aretes masculinos.
Kugku (Caracol)	Se usa toda la concha del caracol.	Se encuentra en época de lluvia en las chacras. Se cocina en caldo y se quita la carne. Luego la concha es cortada de forma cuidadosa.	El borde se usa para el <i>kugku</i> (falda tradicional) y el resto de la concha se usa para el <i>patakumtai</i> (brazalete) femenino.
Conchitas de río	Conchas	Las conchitas de río se compran para reemplazar la escasez de <i>kugku</i> (caracol).	Se usan para elaborar el <i>patákumtai</i> (brazalete) femenino.
Tsugkagká (Tucán)	Plumas obtenidas del rabo y de la parte baja del estómago del tucán	Es el ave más apreciada por los awajún. Se dice que antiguamente habitaban en los bosques próximos, sin embargo, debido a la deforestación se han alejado. Actualmente compran estas plumas de comunidades como Kusú o Achu.	Se usa en aretes, collares y coronas.
Aves Casi todas las aves son usadas para	Los adornos corporales se elaboran con las	Los varones cazan las aves en el monte. Durante la caza, ellos son cuidadosos en no dañar la pluma de las aves y de guardarlas	Se usan en collares y aretes.

<p>elaborar adornos. Por ejemplo: Wakáts (pucacunga chico) Aunts (pucacunga), Bashu (paujil) Kawau (loro) Tayu (huacharo) Turca (shimpa) Tarañau Tawám Upa Gallineta Garza</p>	<p>plumas y los huesos de las aves. Las mujeres extraen de cada ala dos huesos delgados útiles para sus ornamentos.</p>	<p>cuidadosamente en caso de cocinarlas. Actualmente, en la CN Shampuyacu, frente a la escasez de aves las plumas se compran de comunidades próximas como Achu (Loreto).</p>	
<p>Wáshi (Mono maquisapa)</p>	<p>Antiguamente, la piel del mono maquisapa se usaba como corona tradicional masculina.</p>	<p>Los abuelos awajún luego de cazar al mono maquisapa trataban con cuidado la piel para luego usarla encima de sus cabezas en eventos festivos y de guerra.</p>	<p>Corona tradicional masculina.</p>

4.3. Elaboración de los adornos corporales

Una vez obtenidos todos los materiales necesarios, las mujeres inician el proceso de la elaboración de los adornos. No hay un tiempo exclusivo para tejer los adornos corporales, pues las awajún acomodan esta actividad dentro de las tareas cotidianas que realizan en la chacra, en la cocina, en el cuidado de los hijos y, en algunos casos, en sus estudios y/o trabajo. Las estaciones también son determinantes en esa organización. Hacia finales del año, en época de lluvia, las mujeres tienen más tiempo para estar en casa y elaborar sus artesanías.

Fijamos el tiempo. En la mañana mayormente haces el desayuno, de ahí vas a estar libre y aprovechas, si no lo terminas sigues en la tarde. Yo ahora he dejado un poco porque trabajo en Cuna Más. Keren Catip Pijuch, CN. Shimpuyacu, 2020.

A veces hay tiempo de sembrar sachapapa, maní, en ese tiempo dejamos de trabajar artesanías y nos dedicamos a la chacra. La sachapapa en el mes de junio, el dale dale y la pituca. Luego de liberarnos de la chacra, ahí volvemos. Nelyda Entsakua Alluy, CN Shimpuyacu, 2002.

Las mujeres tejedoras tienen un profundo entendimiento visual de sus piezas. Antes de iniciar el tejido de sus piezas, las mujeres ya conocen el diseño que esta tendrá. Con esa imagen en mente sacan los materiales que usarán y los colocan encima de una tela blanca de algodón o paño. Las mesas de comedor son comúnmente los lugares donde las mujeres se sientan a tejer. En el centro de la tela, en una danza de colores y formas, destacan las semillas y mostacillas. A uno de los lados se coloca el carrete de hilo nylon, la tijera y el *tuju*, cera de abeja que endurece el hilo y lo ayuda a pasar por el ojo de la aguja. En las orillas de estas telas también están los pedazos de aretes y collares aún no terminados. Triángulos de semillas, broches de brazaletes y collares en elaboración. La mujer elige si seguir con uno de estos adornos o iniciar uno nuevo.

Para iniciar un adorno, la mujer mide el hilo que usarán usando la distancia entre el pulgar y la muñeca. Luego de tener la medida exacta, corta el hilo nylon y unta una de las puntas con la cera de abeja para hacerlo pasar por el ojo de la aguja. Luego de enhebrar, coge la primera semilla o mostacilla y comienza a tejer. Usualmente inicia por lo que será el broche. Mientras teje, la mujer a veces es acompañada por otras mujeres que pueden o no estar también tejiendo y sus hijos o hijas, que suelen estar jugando u observando.

Elaborar los adornos también implica un conocimiento matemático en las mujeres awajún. Ellas, tanto jóvenes como adultas, al tener el diseño en mente, conocen exactamente cuántas semillas o mostacillas usarán en cada segmento. Así, ellas entrelazan los caminos de los hilos en segmentos simétricos logrando patrones de colores exactos. Es necesaria la previsión, porque los adornos awajún se hacen con un solo hilo, un error llevaría a desatar todo el trabajo.

El tiempo que demora cada adorno corporal varía de acuerdo con la forma de tejido y el tamaño de la pieza. Por ejemplo, los collares directos –elaborados con solo un hilo y semillas– se hacen en una hora, mientras que diseños más intrincados pueden tomar alrededor de dos días (más de ocho horas de trabajo). Tener las semillas previamente perforadas acelera el proceso de elaboración. Una vez terminados, los adornos son guardados en envases (de metal, de vidrio o de plástico) para preservarlos.

Elaborar un adorno implica, en consecuencia, que en cada trazo del tejido se despliegue el conocimiento de recolección, de secado y de preparado de cada semilla, la observación de las técnicas de las abuelas, y el aprendizaje e innovación en el uso de sus materiales. Tejer, por tanto, es recuperar los conocimientos de los abuelos y abuelas y seguir creando vida con ellos. Tejer es resistir y hacer frente al actual contexto de escasez que ha generado la deforestación y la crisis climática.



Foto 6: Mesa de trabajo de Nelyda Entsakua Alluy, CN Shimpiyacu. 2020.

5. Estrategias de adaptación y mitigación al cambio climático

Los escritos coloniales, de viajeros y misioneros, y los planes de integración nacional solían describir a la Amazonía como espacios vacíos de montaña, con habitantes feroces, pasivos o ignorantes (Espinosa, 2009). Durante la colonia, la población indígena amazónica del Perú fue retratada con la imagen de “*habitantes feroces*”. Indios “*bebedores de cabezas*”, según las crónicas coloniales de 1550, con caciques guerreros “*con sed de muerte*”. Estos discursos de “*horrores indígenas*” fueron reforzados también por relatos misionales. En 1815 el padre Prieto, misionero franciscano calificó a los jíbaro como los “*indios más crueles e infieles de esta parte de América*”, de ferocidad calculada y sangrienta; indios “*salvajes*”, en las palabras del padre Conde (1931), que hacían “*guerra no solo por venganza o defensa, sino con el fin de divertirse*” (Espinosa 2009:130-134). Esta construcción de indígenas feroces se modificó durante la república, cuando comenzaron a ser identificados como “*niños*” que debían ser adoctrinados al Estado-nación. Estas premisas muestran cómo el discurso sobre la población indígena se actualiza constantemente. Los intereses estatales en el territorio determinaban la relación y el discurso que se tenía en torno a esta población (Flores 2019).

Esta historia hegemónica de conquista, hecha a espaldas de los pueblos indígenas, es cuestionada por el pueblo awajún, que invita a conocer otra historia de transformación y resiliencia. Santiago Manuin (2018), líder histórico del pueblo awajún, resalta la capacidad de los y las awajún de adaptarse y de generar vida en contextos adversos.

“Nosotros no somos una cultura estática. Como todo pueblo con cultura cambiante, somos un pueblo con cultura camaleón. Porque el camaleón toma los colores de acuerdo al medio, si es una hierba verde será verde, si es una seca tomará el color de las hojarasca, si es muy verde tomará muy verde. O sea, si el camaleón es del árbol tomará el color del árbol. Entonces, mi pueblo tiene que tomar la forma tal y como la globalización va marcando el mundo, y de acuerdo a ese movimiento el pueblo awajún, con toda su identidad, con la cosmovisión que va adquiriendo también con la globalización, se va adaptando a los cambios que existen y se van dando en el proceso de la vida”.

La capacidad camaleónica que resalta Manuin (2018) ha estado presente en las mujeres de las CCNN de Shampuyacu y Shimpuyacu, que hicieron frente a las presiones sobre su territorio con la formación del *Bosque de las Nuwas* y la organización *Nugkui*.

Bosque de las Nuwas

La historia de asociatividad en la CN Shampuyacu se remonta a la Casa de Artesanías, fundada en 1994. Las hermanas de la familia *Sejekam* impulsaron la construcción de una casa donde las mujeres de la comunidad puedan recibir a los turistas y mostrar sus trabajos. Durante los años que duró este proyecto, las mujeres socias recibieron apoyo de FERIAAM y capacitaciones de organizaciones sin fines de lucro, con quienes aprendieron a elaborar tarjetas de plumas e hicieron un catálogo de venta de joyería femenina y adornos masculinos. Sin embargo, la Casa de Artesanías finalmente cerró debido a la falta de ventas.

“Cuando yo tenía dieciséis años, empezaron a crear la Casa de Artesanías. Hemos hablado con el jefe y con las nuwas mayores y nos hemos organizado. Todos éramos familiares, mi papá tuvo dos mujeres y todas éramos hermanas. Entonces, con todas

mis hermanas construimos un tambo. El primer tambo estaba al frente de la iglesia, era una casita. Para construirlo nos ayudó el jefe, fue hecho en una faena.

De ahí salió un proyectito y un señor de Tarapoto vino a enseñarnos a hacer tarjeta de pluma, a tener otros acabados de collares, de pulseras. Al tambo venían extranjeros, hablaban inglés; no podíamos entender cómo vender, pero teníamos un traductor y así vendíamos. Con esa plata, a veces cuando nuestro papá ya no tenía, nosotros que éramos estudiantes comprábamos nuestro cuadernito, nuestro zapatito, nuestro lapicerito. Pero no todas las mujeres participaron, sino solo las de la familia Sejekam. Los turistas venían y compraban, pero luego fracasamos [dejaron de haber ventas]. Mi hermana mayor, Estela, era presidenta y cuando falleció, ya no continuamos con la casa. El tambito se cayó y ya no podían ayudarnos más. Dejamos abandonado como cuatro o cinco años, pero en nuestras casas seguíamos haciendo". Nila Sejekam Wajajai

La posibilidad de contar con diversos aliados en su territorio dinamizó nuevamente la asociatividad en las mujeres de la CN Shampuyacu. Entre los años 2011 y 2013, las mujeres comenzaron a trabajar nuevamente con los bosques. En un primer momento, algunas de las mujeres de la comunidad recibían incentivos por el trabajo en los bosques, hasta que un grupo de ellas decidió organizarse. Herlinda Sejekam Wajajai, Margarita Cumbia Sawau y Julia Sejekam Wajajai decidieron ser las portavoces de las demás mujeres de Shampuyacu y solicitar a Tomas Wajajai Tuwits (jefe de la comunidad) un segmento de bosque para generar un proyecto de conservación. Así se formó el Bosque de las Nuwas. Herlinda Sejekam Wajajai y Margarita Cumbia Sawau recuerdan lo insistentes que fueron para demostrar que *"la mujer también puede cuidar el bosque"*.

"Yo trabajé ocho años en FERIAAM. Salí y algunas de las madres estaban trabajando en el bosque. Yo no sabía qué era CI [Conservación Internacional]. De ahí me invitaron a trabajar y me dijeron que ganaban incentivos. El esposo de mi sobrina me dijo que entre a trabajar a reforestar árboles. Ahí, las madres trabajábamos como peones. Sembramos árboles de tornillo, huito y otras especies.

Luego vino la lluvia y dijimos: ¿Por qué no hemos pensado eso antes? Cuidamos nuestros bosques y así ganamos. Las madres queríamos hablar con el jefe y me decían: '¿Quién va a hablar? 'Yo', les dije, 'yo voy a hablar con el jefe. Voy a entrar en la oficina y voy a luchar. Si no cuidamos, así vamos a terminar todos los árboles, aunque sea voy a pedir cuatro o cinco hectáreas'.

Conversé con mi primo que era el jefe. Le dije que no podíamos estar así, solo sembrando. Le dije: 'Hemos dialogado con las cuatro mujeres y queremos organizarnos. ¡La mujer también puede cuidar el bosque! Él no nos aceptó, nos decía: 'Ustedes no van a trabajar, ¿con qué dinero van a trabajar ustedes?'. Le dije que CI nos iba a apoyar, pero ellos rechazaron.

Luego, nuevamente entramos a la oficina. Yo le dije: "¡Sí, vamos a trabajar! Estamos acabando el terreno. ¿Qué van a ver los jóvenes que vienen cuando terminemos los árboles?". El jefe, que era mi primo, se negaba, él decía: 'No van a trabajar, se van a pelear entre ustedes. Así también perdieron la Casa de Artesanía'. Yo le dije que la Casa de Artesanía no funcionó, porque no se encaminó un lugar donde vender los collares, los aretes y tarjetas de plumas. ¡Entramos cuatro veces! y recién nos aceptó. Así nos dieron nueve hectáreas.

Ahí llegó un periodista. Las mamás no querían colocarse la vestimenta típica, yo fui vestida. Fuimos y les dijimos: “¡Las mamás quieren cuidar las montañas! ¡Las mujeres también quieren cuidar! Tenemos derecho de cuidar nuestros árboles. Si no cuidamos van a terminarse. Yo pienso en mi futuro. Algunos hombres no piensan en el futuro por eso algunos hombres no quieren cuidar los árboles, pero ¿de dónde van a venir los animales si no cuidamos?”. (Herlinda Sejekam Wajajai, CN Shampuyacu, 2020).

“Más antes éramos tres mujeres, Julia Sejekam Wajajai, Herlinda Sejekam Wajajai y yo. Estábamos sufriendo sin saber qué hacer, en qué trabajar. Primero estuvimos en la Casa de Artesanía, ahí hacíamos artesanías y elaborábamos tarjetas de plumas. Ahí nos quedamos. A veces nos decíamos: ‘Hemos fracasado, ¿qué podemos hacer?’. Entonces, conversando, dijimos: ‘¿Por qué no pedimos al jefe (que en ese entonces era Tomas Wajajai Tuwits) para que nos dé terreno en el bosque y así podamos trabajar?’.

Las tres nos juntamos y fuimos a la oficina del jefe Tomas Wajajai Tuwits, a pedir el terreno de bosque. Él nos dijo: ‘Anteriormente llegaron a fracasar. ¡Las herramientas no las tienen en sus manos!’. Ahí nos dijo que no. Fuimos a pedir tres hectáreas y no nos aceptaron. Pero ¡nosotras no nos rendimos! Seguimos insistiendo, dijimos que no eran las mismas personas que iban a encargarse, que todo iba a cambiar. Mostramos que realmente estábamos interesadas. De tanto rogar, nos dieron primero tres hectáreas y después nueve hectáreas’. (Margarita Cumbia Sawau, CN Shampuyacu, 2021).

Las tres mujeres que impulsaron el Bosque de las Nuwas convocaron a sus hijas, sobrinas y parientes a unirse también en el proyecto. En noviembre de 2020, setenta mujeres ya eran parte de esta organización. Con el financiamiento de Conservación Internacional, el Bosque de las Nuwas se ha transformado en un referente de turismo comunitario. Las *nuwas*, término en lengua awajún que se traduce al castellano como ‘mujer’, reciben en el bosque a turistas nacionales y extranjeros, a quienes muestran sus vestimentas, sus adornos y el profundo conocimiento que tienen sobre las plantas medicinales. Para distribuir mejor el trabajo, hacen por grupos la recepción de los turistas. Uziela Achayap Sejekam, vicepresidenta del Bosque de las Nuwas, explica que decidieron organizar a las mujeres en siete grupos de diez personas. Cada grupo es responsable de un día de trabajo donde deben encargarse de la limpieza del Bosque de las Nuwas, la recepción de los visitantes, la alimentación y el guiado. *“Dentro de cada grupo hay una coordinadora, una mujer sabia [conocedora de las plantas], una persona que sepa hablar en castellano para hacer el guiado y otra que sepa cocinar”.*

A las actividades de turismo comunitario se han sumado proyectos de recuperación de plantas medicinales y la producción organizada de infusiones naturales con el laboratorio Takiwasi y el proyecto de pesca deportiva sostenible con el Programa Nacional de Innovación en Pesca y Acuicultura (PNIPA). Las organizaciones indígenas AIDSESP y ONAMIAP también son parte de los procesos de fortalecimiento de capacidades y conocimientos que las socias del Bosque de las Nuwas vienen realizando. Algunas socias, en especial las más jóvenes, se están especializando en la elaboración de adornos corporales. Estos diseños destinados a la venta están abriendo nuevos caminos de subsistencia y de notoriedad del trabajo artístico awajún.

Asociación Nugkui

Lucila Pijuch Yagkitai, sabia awajún de la CN Shimpiyacu, recuerda que fue su hermana quien le enseñó a elaborar los adornos y le impulsó a venderlos. *“Mi hermana mayor, que ha fallecido, me decía que antes ellas iban a Moyobamba y vendían sus adornos. Entonces me puse a pensar: ‘Si hay varios mestizos acá, ¿por qué no se puede vender acá?’ Mi hermana me dijo: ‘¿Por qué no hacen? Ahí comencé a hacer’*. Cuando su hijo mayor se casó, ella vio en su nuera el interés por tejer y poco a poco le transmitió sus conocimientos. Así, la *muun* Lucila con su nuera Nelyda Entsakua Alluy y su hija Doris Catip Pijuch fueron las primeras mujeres interesadas en hacer y vender sus adornos.

“De mi suegra aprendí muchas cosas. A mis cuñadas mi suegra les decía, aprende tú también, no vivan sólo de la renta de sus esposos. Tú también tienes que hacer para que compres tu sal siquiera, para que se ayuden. Ahí empezaron ellas poco a poco a hacer”. (Nelyda Entsakua Alluy, 2020).

Poco a poco, la *muun* Lucila y Nelyda comenzaron a ser reconocidas por su trabajo en Shimpiyacu. Les comenzaron a contratar para elaborar adornos tradicionales para los estudiantes de la escuela primaria o para tejer pecheras a las autoridades. Eso les impulsó a organizarse. *“Ahí comenzamos a pensar en que podía haber una casa de artesanía en la comunidad. Debíamos buscar apoyo”*. Nelyda Entsakua Alluy, 2020.

Desde el 2017, la presencia del Programa Nacional de Conservación de Bosques del MINAM en la CN Shimpiyacu contribuyó con el deseo de las mujeres de crear la asociación *Nugkui*. En el 2018 las mujeres empezaron a juntarse, pero no realizaron muchas actividades debido al limitado presupuesto anual que tenía (dos mil soles anuales). Para el 2019, en reunión comunitaria se planteó invertir mayor parte de las Transferencias Directas Condicionadas³³ a esta organización de artesanas. *“Hubo una reunión con el jefe y se planteó: ¿Por qué no se hace una organización de artesanía para no perder la costumbre?”* (Keren Catip Pijuch, 2020). Esta propuesta no fue aceptada rápidamente. Algunos varones desconfiaban de la capacidad femenina de gestionar y llevar a cabo este proyecto. Sin embargo, luego de la insistencia de las socias y de algunos comuneros aliados, se logró dar mayor presupuesto a las mujeres *Nugkui*. Filemón Sanchium Chamik, miembro de la organización *Nugkui*, recuerda esta lucha.

“Cuando se habló de la asociación de mujeres, la comunidad estaba molesta conmigo, porque yo mucho luché para que salgan adelante. Los varones no querían, ellos querían abono para sus chacras y yo les dije: ‘Nosotros hay que dar garantías a ellas para que trabajen con artesanía. Hay que incorporarlas y algún día mi hijo, mi hija, tu señora o ustedes, algún día, van a querer’. Les dije todo y ellos me decían: ‘¿Entonces, tú vas a trabajar con Lucía?’. Yo les dije: ‘¡Ya! Me gusta hacer todo, hacer collares, todo’. Ese es su trabajo de mujer, me decían. Pero yo les dije que no, si te vas en la ciudad ahí te vas a avergonzar porque en la ciudad lo trabajan mujeres y varones. Entonces dijeron:

³³ La CN Shimpiyacu está afiliada al Programa Nacional de Conservación de Bosques desde el 2017. Ese año se realizó el diagnóstico y la priorización de las iniciativas y actividades del Plan de Gestión de Incentivo (PGI). Dulhy Pinedo, jefa zonal del Programa Bosques, recuerda cómo fue ese proceso paulatino de incorporación de las mujeres awajún. *“En su momento, los hombres decidieron que las mujeres deberían recibir capacitaciones, pero las mujeres no estaban del todo convencidas. En el primer año de ejecución, la mayoría de las mujeres no asistían a las reuniones ni capacitaciones. El presupuesto que tenían de la TDC era muy poco y no les incentivaba. En el 2019, preguntamos a la junta directiva si las actividades con las mujeres continuaban o no, para redirigir ese dinero a otra actividad. Los hombres tenían dudas de la participación femenina. Sin embargo, tras una reunión comunitaria, la comunidad decidió incrementar el presupuesto a las mujeres. El cambio fue radical, en presupuesto y participación”*.

‘Filemón va a trabajar artesanía’. Las mujeres también me apoyaron y aprobamos en asamblea el presupuesto”. (Felimón Sanchium Chamik, CN Shimpiyacu, 2020).

En un año, las socias de Nugkui pasaron de dos mil soles de presupuesto anual a trece mil soles. Con ese dinero, las socias han invertido en materiales (brocas y mostacillas) y talleres de capacitación para mejorar el diseño y estrategia de venta de sus productos. A la fecha están organizando la construcción de la Casa de Artesanías *Nugkui* y de un área de restauración de especies nativas en su comunidad.

Para noviembre del 2020 eran quince las mujeres registradas como socias de *Nugkui*. Muchas de ellas son aún jóvenes madres que están aprendiendo a tejer los adornos corporales. Para ellas, ser parte de la organización y aprender colectivamente es hacer frente a la cotidianidad awajún, marcada por la deforestación y la continua necesidad de dinero.

“Solo tres personas trabajaban, Nelyda, mi mamá y mi hermana Doris. Ellas hacían, nosotros poco. Yo veía a mi mamá que hacía y ganaba planta y dije, yo también voy a hacer”. (Keren Catip Pijuch, CN Shimpiyacu, 2020).

En ambas comunidades, la asociatividad femenina ha dado herramientas a las mujeres y sus familias para hacer frente a: 1) la falta de alimentos; 2) el elevado costo para culminar los estudios primarios, secundarios y/o superiores de ellas y/o de sus hijos y 3) las relaciones de violencia familiar. Como explica Keren Catip Pijuch, socia de *Nugkui*, la venta de sus adornos les ha dado más *libertad* a las mujeres awajún:

Lo que gano lo uso en mis gastos personales, para el jabón, para las toallas higiénicas. Antes mi papá me apoyaba, pero ahora con los collares yo puedo sola.

No vas a estar pidiéndole a tu pareja. Hay mujeres que están sometidas a los esposos; a veces cuando tienen necesidad, su esposo no les da. Cuando nos reunimos, ellas comentan. Para ser independientes debemos tener charlas, para que no estén sometidos a los hombres. Cuando tienes tu propio dinero no vas a estar pidiendo al hombre, diciendo que quieres algo. Las mujeres tienen maravillas que hacen en artesanía, en las chacras.

Mi mayor sueño es que mi hijo tenga una profesión. En secundaria lo voy a mandar en Moyobamba, Ahora estoy ahorrando y espero terminar mi carrera para ayudar a mi hijo.

Los principales retos que actualmente enfrentan ambas organizaciones son la escasez de semillas con las que elaboran los adornos corporales y el reaprendizaje de las técnicas de tejido en las mujeres jóvenes. Pese a estas limitaciones, la resiliencia awajún continúa haciendo nuevos caminos de existencia.

5.1. Técnicas de recolección de semillas y plumas

Las y los awajún tienen un conocimiento detallado de las especies y seres que habitan sus bosques. Desde temprana edad, la diversidad de árboles, plantas y bejucos se hacen visibles a los ojos de las personas awajún, gracias al trabajo cotidiano en la huerta, la chacra, cuando cazan, pescan y juegan.

Las memorias del pasado en las CCNN de Shimpuyacu y Shampuyacu están marcadas por la abundancia de los bosques. En ese tiempo, animales, árboles y diversas especies estaban cerca de las casas familiares. Ese era el caso de las semillas con las que las mujeres elaboraban sus adornos. Sin embargo, la llegada de la carretera, los arrendatarios y el agronegocio alejó los bosques y a sus especies. Actualmente, las mujeres recolectan las semillas de sus adornos en las huertas, las chacras y el bosque. Se trata de un trabajo colectivo donde las mujeres intercambian las semillas y comunican los lugares de donde las obtuvieron. En base a esta información, ellas establecen viajes de recolección en pareja o con otras socias.

La distancia que recorre una mujer para obtener una semilla es variable. Por ejemplo, las socias de la organización *Nugkui* de la CN Shimpuyacu, identificaron cuatro rutas importantes en su territorio para la búsqueda de semillas. Lo resaltante de estos caminos es su proximidad con el bosque de la comunidad indígena Kusú, territorio donde se ubicaba el primer asentamiento de la comunidad Shimpuyacu. Sin la presencia de arrendatarios ni agronegocio, los y las awajún retornan a estos bosques antes habitados por sus abuelos y abuelas para acceder a especies como las semillas de *bakish* (shacapa), *nuishnum* (yapapa/madera blanca), *batut* (muena negra) y *dupi* (muena ishpingo). Los caminos identificados por las socias de la organización *Nugkui* son: 1) un camino carrozable que une la comunidad Shimpuyacu con la quebrada Limón, 2) un camino de herradura desde la quebrada Limón hacia el bosque de la comunidad indígena Kusú –un recorrido que demora aproximadamente cuatro horas caminando–, 3) una senda que une la comunidad Shimpuyacu con el anexo Selva Paraíso –tres horas de recorrido– y 4) el camino de herradura desde el anexo Selva Paraíso hacia el Bosque de Kusú –recorrido de aproximadamente dos horas y media– (ver mapa 1).

La recolección de semillas es diferente en el caso de las mujeres de la CN Shampuyacu (Ver mapa 2). El Bosque de las Nuwas, cuidado y protegido por las mujeres de esta comunidad, tiene árboles de *batut* (muena negra), *datég* (lagarto), *padain* (huayruro) y *yais* (pasaya), así como sogas de *kuimiag* (ojo de vaca), *wapae* y *shijibakish* y plantas de (*sekut*) vainilla. La diversidad biológica de este bosque, por tanto, permite a las mujeres socias acceder a semillas que son escasas en otras comunidades. Sin embargo, si bien el Bosque de las Nuwas facilita a las mujeres determinadas especies vegetales, aún existen árboles que son muy escasos de conseguir en la región San Martín. Por ello, las familias de la CN Shampuyacu, caminan durante días para llegar a los bosques de las comunidades de Achu y Cahuapanas, en Loreto. En este territorio encuentran el árbol *dupi* (muena de ishpingo) y las sogas *sujik* y *bakish* (shacapa) (ver mapa 2).

Durante la recolección de semillas es resaltante el movimiento de retorno que hacen las personas a las CCNN de Shimpuyacu y Shampuyacu. Las y los fundadores de ambas comunidades salieron de sus territorios en busca de las ciudades. Luego de encontrarlas, los efectos de la deforestación han hecho que sus hijos e hijas emprendan el camino de retorno a estos territorios de bosque. Estos lugares, que alguna vez fueron el hogar de sus antepasados, se presentan nuevamente como espacios proveedores de vida. Al caminar hacia sus bosques, los y las awajún están construyendo nuevamente su historia.

Recolectar semillas en el bosque es un trabajo exhaustivo. Ir a los caminos significa buscar señales que alerten de la presencia de ciertas especies y, una vez encontrado el árbol o planta, se aprehende visualmente la ubicación de esta especie gracias a los árboles que están alrededor. Según refieren algunas mujeres, solo teniendo claro alguna referencia es que se podrá encontrar la especie que se busca. Por ello, las mujeres suelen tener marcadores visuales en el bosque como, por ejemplo, un árbol frondoso o pequeños cortes de machete que ellas dejan entre los troncos para señalar el camino. El territorio awajún, por tanto, posee una topología únicamente visible a los ojos de su población.

“Antes era fácil encontrar semillas, ahora es difícil porque se perdió el bosque. Si no sabes dónde está [cada especie] no lo vas a encontrar. Si te vas en el monte y no sabes dónde está, no lo vas a hallar. Si te vas de frente con las indicaciones, ¡ahí lo encuentras! A veces los hombres se van a cazar y lo encuentran en el suelo, ellos nos avisan. ‘Ahí he visto el huayruro, que ha caído’. Ahí nos vamos. Ellos también cogen a veces y nos traen.

Cuando estamos en el monte, nos fijamos en qué parte está el árbol que buscamos y decimos: ‘Por ahí hay un palo de siname, en tal lugar, por ahí hay’. Si no, se deja señales con machete para indicar por dónde hemos llegado y por dónde salir. Si el esposo te acompaña, se va con él; si no, se busca a otra mujer para ir. El objetivo es recoger la mayor cantidad de semillas”. (Rita Puwanch Kayap y Nelyda Entsakua Alluy; CN Shimpiyacu, 2020).

Cuando las mujeres no pueden ir físicamente a recolectar las semillas, recurren a la compra o al intercambio de estas. Las *muuntag* o abuelas son las que requieren mayor ayuda de sus redes familiares para la recolección de semillas. Por ello, recurren a sus hijas, hijos y esposos.

“Antes teníamos el batut [árbol de semillas olorosas] aquí, pero lo tumbaron los mestizos. Les dijimos que no lo tumben, pero no nos hicieron caso. Estaba camino a [la quebrada] Limón. Nelyda ha dicho que ha visto un batut de aquí a dos horas. Estoy pensando decir a mis hijas para que vayan a traer.

Si estuviera sana, me iría a recoger, pero ahora no puedo. Algunos me dan a dos soles, tres soles. Antes yo sola iba, con mi hija también iba. Ahora les digo a mis hijas para que recojan, pero no se van. Yo les indico en qué parte había, pero no se van. (Lucila Pijuch Yagkitai”, CN Shimpiyacu, 2020).

Los varones también son aliados importantes en la recolección de semillas. Ellos, al caminar en el bosque, recolectan semillas para sus esposas. Asimismo, en sus viajes de caza son cuidadosos en preservar las plumas y huesos de las aves.

Debido a la escasez de ciertas especies, algunas mujeres awajún decidieron sembrar en sus huertas y chacras diferentes semillas que usan en sus adornos. En especial las plantas de *yusajiak*, *tuju*, *wayampái*, *kumpia* y *chiag* son las que las mujeres tienen más próximas a sus casas. Luego de ser sembradas, estas plantas no requieren cuidados mayores. Las mujeres las suelen mantener durante años en sus huertas.

Es importante resaltar que algunas especies, como el *kupat* (huacrapona), también se usa para otros fines y que, en muchos casos, la siembra no fue deliberadamente hecha por las mujeres, sino que la especie *brotó* en sus territorios y ellas decidieron preservarlas. Que una especie *brote* en determinados espacios es un ejemplo del cuidado que uno está dando a la huerta y

de las relaciones interespecíficas³⁴ presentes en el territorio awajún. Los murciélagos y roedores, al llevar consigo semillas de árboles, fecundan el territorio dando capacidad a las mujeres para seguir con nuevos medios de subsistencia. Esta relación de afinidad es resaltada por las mujeres de la organización *Nugkui* en la CN Shimpiyacu, que bromean con nombrar como socio al murciélago.

“El murciélago nos ayuda. ¡Es socio de artesanía!” (risas) Nelyda Entsakua Alluy, CN Shimpiyacu.



Foto 7: Nelyda Entsakua Alluy, recolectando semillas camino a su chacra. CN Shimpiyacu, 2020.

³⁴ La vida cotidiana de los pueblos indígenas muestra una multiplicidad de relaciones entre humanos y no-humanos. Los animales, plantas, espíritus y personas se comunican de forma sofisticada en una socialidad más que humana. En consecuencia, el ver, representar e incluso el pensar no son acciones exclusivamente humanas (Daly, 2015; Kohn, 2013). Los bosques amazónicos son territorialidades más que humanas. Donde los seres vivientes distintos a los humanos son completamente sociales con o sin los humanos (Tsing, 2013, p. 27).



Foto 8: Nila Sejekam Wajajai, mostrando los árboles de su solar. CN Shampuyacu, 2020.

5.2. Aprendizaje y transmisión de conocimientos

Desde niñas, las mujeres awajún han visto a sus madres, abuelas o tías elaborar todo tipo de adornos corporales. Esta fue la forma en que ellas mismas aprendieron a hacer los adornos. Cuando la niña o señorita, entre cinco a diecisiete años, mostraba señales de querer hacer su primera pulsera o collar, las madres le daban los materiales necesarios para iniciar el tejido. Así, las mujeres aprendían cómo tejer, qué semillas usar y cómo tratar cada semilla. La historia de cómo cada mujer aprendió a tejer es diversa, pero todas coinciden en que existió una figura femenina que les impulsó a aprender: tía, suegra, madre, abuela u otra socia de la organización. Cada adorno, en consecuencia, es producto de un proceso de transmisión femenina de conocimientos.

“Yo aprendí viendo a mi tía. Desde chica mi mamá y mi tía hacían tarjetas de plumas y collares. Cuando lo vi, quise hacerlo. Empecé a los diecisiete años. Hacía collares, pulseras y aretes de plumas. Las técnicas para preparar las semillas las aprendí de mi tía. Ese conocimiento viene desde mis abuelitas.

Ahora mi hija [de siete años] hace pulseras, pero de cualquier color [no sigue un patrón]. Ella a los cinco años me fastidiaba para hacer y yo le dejaba. Yo le daba los materiales, pero aún no sabe cuidar”. (Sherline Achayap Sejekam, CN Shampuyacu, 2020).

“Su mamá de mi mamá le dejó a los tres meses de edad. Entonces, ¿quién para que le enseñe a tejer? Entonces su hermana le decía: ‘¿Por qué no haces?’ A veces cuando no tienes nada que hacer estás sentada, chismoseando, estás perdiendo el tiempo. Entonces le incentivaba a usar semillas y hacer collares, aretes”. (Doris Catip Pijuch, CN Shimpuyacu, 2020).

En algunos casos, este proceso de aprendizaje también se daba mediante los sueños. Cuatro mujeres awajún, Lucila Pijuch Yagkitai y su hija, Doris Catip Pijuch, de la CN Shimpuyacu, y Meslybeth Achayap Sejekam y María Luisa Nugkuag Sejekam, de la CN Shampuyacu, contaron que alguna vez soñaron con parientes que les enseñaban a elaborar los adornos y con personas que les mostraban nuevos diseños.

Por ejemplo, Doris Catip Pijuch, socia de la organización *Nugkui*, recuerda que, cuando estaba estudiando en Moyobamba, ella soñaba con su tía, que en sueños le mostraba cómo hacer diferentes collares. Ese también fue el caso de Meslybeth Achayap Sejekam, miembro del Bosque de las Nuwas. Ella recuerda que, en sueños, su mamá le enseñaba a hacer los adornos. Meslybeth se cuestionaba el porqué de esos sueños y luego entendió que eran visiones de su futuro como artista.

“Me quedaba pensando cómo hago, una vez había visto como hizo mi mamá y seguí eso, empecé a hacer con un solo color y luego con varios colores.

Soñaba a mi tía, ella también hacía adornos. Ella me mostraba collares hechos: ‘¡Hazlo así! Cuando haces este modelito lo vas a vender más’. Yo le observaba. Yo lo veía hecho, pero luego ella me enseñaba cómo iniciar. Al día siguiente, yo empezaba para no olvidarme y así siempre dejaba la muestra. Yo me inventaba, soñaba como se hacía y así le empezaba a decir a mi mamá. Luego lo dejé y encontré a mi mamá haciendo ya todo”. (Doris Catip Pijuch, CN Shimpuyacu, 2020).

“Cuando aprendes [a tejer], en tus sueños también te enseñan. Así lo haces. Antes cuando era chiquita mi mamá hacía collares, tinajas. Yo para aprender lo intentaba

hacer, soñaba con ella. Yo decía: ¿Por qué será así? Será mi futuro". (Meslybeth Achayap Sejekam, CN Shampuyacu, 2020).

La migración, la escuela y la proximidad a las ciudades cambiaron los procesos de formación de las mujeres awajún. Muchas mujeres jóvenes de las CCNN de Shimpuyacu y Shampuyacu recuerdan no haber aprendido a tejer en su niñez ni adolescencia. Incluso algunas recuerdan que sus madres y abuelas dejaron de elaborar sus adornos corporales para comenzar a asistir a la iglesia. Para ellas, volver a elaborar y usar nuevamente los adornos corporales awajún ha sido un camino de redescubrimiento. Muchas socias actualmente están aprendiendo a tejer los ornamentos. Se visita a las abuelas y a las mujeres conocedoras, se pregunta por los insumos, se experimenta con las semillas (ensayo y error) y se imita los tejidos. *"Lo que sabe mi mamá no sabe mi cuñada y lo que sabe mi cuñada no sabe mi mamá, entonces deberíamos fijar un día para que todas aprendan"* (Doris Catip Pijuch, 2020).

Tejer es, en consecuencia, un acto lleno de sentidos. Las mujeres observan, imitan e incluso sueñan con los adornos corporales. La especialización de las mujeres en tejedoras hace que ellas en todo momento piensen cuál será el siguiente punto. Este trabajo delicado y detallado es logrado con el continuo movimiento de sus manos. Donde, similar a un baile, el conocimiento de las mujeres se objetiva en cada segmento del tejido.

5.3. Palabras finales: haciendo una nueva historia

Estas páginas han mostrado la historia de transformación que han vivido las CCNN de Shimpuyacu y Shampuyacu en la región San Martín. Marcado por la deforestación, el agronegocio y la invasión de sus tierras, el pueblo awajún parecía ceder ante un escenario de desastres. En ambas comunidades, las y los awajún evocaban continuamente las memorias de cómo se transformaron los bosques. *"Ahora ya no hay bosque"*³⁵. *"Antes todo era ikam [bosque], cerca de las casas había animales para cazar. Ahora ya no hay animales, ni bosque"*³⁶. *"Todo comenzó a escasear cuando empezamos a arrendar"*³⁷.

El alejamiento del bosque promovido por un nuevo proyecto agrícola ha modificado a los ojos awajún sus modos de relacionarse con el territorio. *"Nuestras tierras ya no producen igual"* es la queja de las y los awajún que perciben con preocupación: el incremento del clima, el cambio de las estaciones, la aparición de plagas, la alteración de quebradas y ríos, la pérdida de especies en los bosques, la escasez de semillas, el aumento de las prácticas de monocultivo, la tala de árboles y el uso de herbicidas e insecticidas por parte de los arrendatarios. Estos peligros promovidos por el cambio de uso de suelos impactaron nocivamente en la cotidianidad del pueblo awajún causando inseguridad alimentaria, incremento de enfermedades y una mayor dependencia al dinero. Los alimentos, la educación y la salud comenzaron a mediar únicamente por el dinero.

En este contexto de desastres, sabios y sabias awajún han alzado su voz en estas páginas para contar sus historias de resistencia. Ailton Krenak, líder del pueblo Krenak en Brasil, considera que, con cada historia, los pueblos indígenas postergan el *fin del mundo* que viene siendo causado por la presencia de políticas capitalistas que absorben los recursos de vida del planeta. *Que los pueblos vivan sus propias experiencias de circulación en el mundo, que sean*

³⁵ Nelyda Entsakua Alluy, CN Shimpuyacu, 2020.

³⁶ Florentina Nugkuan Atsut, CN Shimpuyacu, 2020.

³⁷ Elsa Wajai Ampush, CN Shampuyacu, 2020.

capaces de mantener sus subjetividades, sus visiones y sus poéticas de existencia, es un acto claro de resistencia (2019, p. 27-32).

En las CCNN de Shimpuyacu y Shampuyacu, las mujeres de las organizaciones “Nugkui” y “Bosque de las Nuwas” están tejiendo esta nueva historia. Ellas, asociadas al conocimiento de cultivo y de fabricación de *Nugkui*, con la elaboración de los adornos, son las protagonistas de un nuevo movimiento de contra colonización, donde ellas, como mujeres indígenas, son las agentes de cambio en sus bosques.

Recuperar los conocimientos de cómo tejer, qué semillas usar y cómo recolectar esas semillas tiene como telón de fondo dos procesos centrales: el retorno a los bosques y la recuperación de la transmisión intergeneracional de conocimientos. Mediante estas estrategias las CCNN de Shimpuyacu y Shampuyacu se han ido adaptando a la crisis clima y mitigan sus efectos.

Retornar a los bosques implica para las awajún conocer el ciclo de vida de las especies vegetales y el tiempo de caza de ciertos animales. Como se mostró en la sección anterior, identificar una semilla implica un conocimiento especializado del bosque. Los awajún, al caminar, hacen evidente la existencia de una cartografía particular que pueden leer y señalar. Cada quebrada, especie o purma cuenta una historia. Por ejemplo, el lugar donde el esposo cazó cierta ave, donde la mujer encontró cierto árbol, donde la hermana indicó que era el hogar de tal especie o donde se sabe que existen cataratas que ayudan a los jóvenes iniciantes a aproximarse a ciertos espíritus. Caminar en el bosque es, entonces, caminar por un libro de historia viva (Rival, 2002).

Esta idea de retorno al bosque no debe pensarse como un proceso nostálgico de retorno al pasado (Oliveira, 1998). Los recorridos que emprenden las mujeres alimentan el interés por conocer las diferentes especies que sus madres y abuelas utilizaron y por reaprender y transformar estos saberes. Al recorrer los caminos, las y los awajún hacen nuevamente memorias. Guardan los frutos de los conocimientos pasados y crean con ellos corpus de saber para el presente y para el futuro de sus hijos e hijas.

Las mujeres de las CCNN de Shimpuyacu y Shampuyacu no están solo retornando al bosque, sino que traen las especies del bosque para sus huertas y chacras. Las hectáreas próximas a las casas son laboratorios experimentales de plantas y árboles de todo tipo. Lo particular de estos procesos de cultivo es que cada especie que posee la mujer es la objetivación de las relaciones que hicieron posible que tenga esa semilla. Por ejemplo, se recuerda si una hermana se la regaló, si ellas mismas cogieron los esquejes de alguna huerta vecina o si determinada especie brotó repentinamente por la acción de roedores o pájaros. “*En el terreno de mi abuela hay plantas que ha sembrado su mamá, hay especies que hasta yo no conozco*”, comentaba Nelyda Entsakua Alluy, mujer de la CN Shimpuyacu. Esta frase es un eco de las experiencias de otras mujeres awajún que tienen en sus huertas árboles que fueron sembrados hace más de dos décadas por sus madres o abuelas, o que incluso ellas recuerdan haber sembrado cuando alguno de sus hijos o hijas era pequeño. Estas acciones muestran el protagonismo femenino awajún de relacionarse con la tierra y con los seres que la habitan.

Estudios etnográficos de otros pueblos indígenas amazónicos han mostrado las complejas relaciones que hay entre los humanos y las plantas (Morim de Lima, 2017; Shiratori, 2019; Mentore, 2012). “*Las agricultoras no crean sus plantas en un ambiente vacío, el cultivo de la chacra implica un proceso de cohabitar que envuelven a diversos seres*” (Morim de Lima, (2017, p. 457). Por ello, el conocimiento de las abuelas awajún ha sido clave para la recuperación de determinadas especies. En la cosmovisión awajún producir algo es una acción

inserta en una malla de relaciones. Personas, animales, plantas y seres no-humanos se comunican e influyen entre sí, generando con sus acciones lo que se conoce como el territorio awajún. Al revitalizar estas relaciones, el pueblo awajún mitiga y se adapta a los efectos del cambio climático.

Cuando ya se tienen los insumos vegetales, las mujeres inician el proceso de tejido de sus piezas. La elaboración de adornos corporales en las organizaciones *Nugkui* y *Bosque de las Nuwas* ha impulsado la recuperación y la reivindicación de la transmisión intergeneracional de conocimientos femeninos. Abuelas y madres han sido y son actoras claves para la formación de jóvenes mujeres que ven en los trabajos de elaboración de adornos un nuevo mecanismo de subsistencia. Como ellas mismas identifican, elaborar los adornos las ha empoderado. Les ha dado la libertad de decidir sobre sus gastos y de apoyar en la educación de sus hijos. Frente a las continuas presiones externas, las mujeres awajún han impulsado actividades sostenibles que reducen la presión sobre sus bosques. Por eso, ellas demandan una participación en la elaboración de planes de adaptación climática (ONAMIAP, 2020b; AIDSESP, 2015).

El profundo conocimiento que los y las awajún han compartido en estas páginas es un ejemplo del protagonismo de los pueblos indígenas para hacer frente a los efectos del cambio climático. La creatividad awajún ha sido y es fundamental para crear nuevos mundos posibles. Al colonizar el territorio indígena, se subyugó, humilló, destruyó y esclavizó a su población. Contra colonizar es reeditar esas trayectorias desde la lucha indígena (Bispo, 2018). En el actual contexto de las CCNN de Shimpiyacu y Shampuyacu, el conocimiento y la creatividad de las mujeres awajún es parte de este movimiento de contra colonización.

Bibliografía

ASOCIACIÓN INTERÉTNICA DE DESARROLLO DE LA SELVA PERUANA (AIDSESEP). 2015. Delegación de AIDSESEP marcha a la COP21 con propuestas claras. Consultado el 3.12.2021. <http://www.aidsep.org.pe/noticias/delegacion-de-aidsep-marcha-la-cop21-con-propuestas-claras>

ANDINA. Región San Martín le hará frente al cambio climático. Lima, 30 de septiembre. Consultado en 1.2.2021. <https://andina.pe/agencia/noticia-region-san-martin-le-hara-frente-al-cambio-climatico-768256.aspx>

BROWN, Michael. 1984. *Una paz incierta. Historia y cultura de las comunidades aguarunas frente al impacto de la carretera marginal*. Lima: CAAP.

BELAUNDE, Luisa. 2005. *El recuerdo de luna. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima: CAAAP. 2005.

BELAUNDE, Luisa. 2019. La deforestación en el mosaico de los cambios que afectan las relaciones de género entre los pueblos indígenas. En *Mujeres indígenas frente al cambio climático*. Rocío Silva Santiesteban (Editora). Lima: CIP. p.91 -124.

BUCHILLET, Dominique. 2002. Contas de vidro, enfeites de branco e “potes de malária”. Epidemiologia e representações de doenças infecciosas. En ALBERT, Bruce & Rita ALCIDA. 2002. *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: UNESP.

CAICAT, Raquel. 2017. “Por el cambio climático llueve demasiado y no se puede cosechar: entrevista a la lideresa awajún Raquel Caicat, presidenta del Consejo Aguaruna Huambisa”. *Chirapaq Testimonios*. 29 de agosto 2017. <http://chirapaq.org.pe/es/cambio-climatico-agricultura-mujer-indigena-raquel-caicat>

CALDERÓN DE AYALA, E., / SAMANIEGO, D., *Nueva crónica de los indios de Zamora y el Alto Marañón*, ABYA YALA, Quito: 1995.

CHOCANO, Lourdes. Amazonía: Pulmón del mundo. Hombres y mujeres del Alto Marañón. El pueblo awajún y su percepción del cambio climático.

CHUMAP, Aurelio & Manuel GARCÍA, 1979. “Duik múun: universo mítico de los aguaruna”. Lima: CAAAP.

COMUNIDAD INDÍGENA SHAMPUYACU, 2021. *Breve reseña histórica*. Documento comunitario.

DALY, Lewis. 2015. What kind of people are plants? The challenges of researching human-plants relations in Amazonian Guyana. *Engagement*. 8.12.2015. <https://aesengagement.wordpress.com/2015/12/08/what-kind-of-people-are-plants-the-challenges-of-researching-human-plant-relations-in-amazonian-guyana/>

DESCOLA, Philippe. 2005. *Las lanzas del crepúsculo. Relatos jíbaros. Alta Amazonía*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.

DESHOULLIERE, Grégory & UTITIAJ, Santiago 2019. Acerca de la declaración sobre el cambio de nombre del conjunto jívaro. *Journal de la société des américanistes* [En línea], 105-2 | 2019,

Publicado el 20 diciembre de 2019, consultado el 14 febrero de 2020. URL: <http://journals.openedition.org/jsa/17370>.

ESPINOSA, Oscar. 2009. "¿Salvajes opuestos al progreso?: aproximaciones históricas y antropológicas a las movilizaciones indígenas en la Amazonía peruana". *Anthropologica*. Año XXVII, N° 27, pp. 123-168.

FE Y ALEGRÍA & CAAAP. 2021. *Diccionario awajún-castellano, castellano-awajún. Awajún chicham apáchnaujái*.

FOOD AND AGRICULTURE ORGANIZATION (FAO). 2016. *Los bosques y el cambio climático en el Perú*. Documento de trabajo.

FLORES Rojas, Ximena. 2019. *Aids e o cotidiano awajún (Amazonia Peruana)*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio de Janeiro.

FULLER, Norma. Sin fecha (S/d). *Sexualidad y género en las culturas wampís y awajún*. Informe final. Lima: MIMP.

<https://www.mimp.gob.pe/webs/mimp/sispod/pdf/180.pdf>

FUNDACIÓN BIOPLANET. 2018. Deforestación y su íntima relación con el cambio climático. Consultado el 2.12.2020.

GAIA AMAZONAS. 2020. *Bosques de la Amazonía: La respuesta al cambio climático*. Recuperado el 5.12.2020.

https://www.gaiaamazonas.org/noticias/2020-02-06_bosques-de-la-amazonia-la-respuesta-al-cambio-climatico/

GARCÉS, Kenneth & Javier ECHEVARRÍA. 2009. "Entre propietarios y migrantes: los encuentros y desencuentros entre Colonos y Aguarunas en el alto mayo". *Revista Jangwa Pana de la Universidad del Magdalena*. 50-73.

GEOBOSQUES. 2021. *Bosque y pérdida de bosque*. Recuperado el 5.1.2021.

URL:<http://geobosques.minam.gob.pe/geobosque/view/perdida.php>

GESTIÓN. 2020. Estudio destaca crucial aporte de pueblos indígenas para evitar deforestación de la Amazonía. Consultado el 12.11.2020.

<https://gestion.pe/mundo/estudio-destaca-crucial-aporte-de-pueblos-indigenas-para-evitar-deforestacion-de-la-amazonia-noticia/?ref=gesr>

GIUCAM, Cesar & Elvin, RAMOS. 2015. "Cuentos tradicionales awajún de los estudiantes en la Institución Educativa Bilingüe N°16741 Kusú Kubaim". Tesis de Licenciatura en Educación Primaria Bilingüe. Universidad Nacional Intercultural de la Amazonía. Yarinacocha, Pucallpa.

GROVER, Jeanne. 2008. *Yama najanetnumia augmatbau. Historia aguaruna*. Tomo I. Lima: ILV.

GUZMÁN, Fabiola. 2013. Evaluación del impacto del cambio climático en el cultivo de café en la cuenca alta del río Sisa, provincias de Lamas (distrito Alonso de Alvarado) y El Dorado (distrito San Martín de Alao), región San Martín. Maestría en Ciencias Ambientales. Universidad Nacional Agraria La Molina.

INSTITUTO LINGÜÍSTICO DE VERANO (ILV). 1993. *Relatos sobre las cosas utilizadas en la cultura aguaruna*. Lima: ILV.

INSTITUTO LINGÜÍSTICO DE VERANO (ILV). 1996. *Diccionario: aguaruna-castellano / castellano-aguaruna*. WIPIO, Gerardo (Recopilador). *Serie lingüística peruana*. Lima: ILV.

KARSTEN, 2000. *La vida y la cultura de los Shuar*. Abya-Yala: Quito.

KENSINGER, Kenneth. 1995. *How real people ought to live. The Cashinahua of Eastern Peru*. Prospect Heights: Waveland Press LAGROU, Elsje. *O caminho das miçangas...*

KOHN, Eduardo. 2013. *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley: University of California Press.

LAGROU, Elsje. 1998. *Caminhos, Duplos e Corpos. Uma Abordagem Perspectivista da Identidade entre os Kaxinawa*. Tesis de Doctorado. Universidade de São Paulo.

MANUIN, Santiago & Vicente ROMERO. 2018. El awajún, como el gato encerrado, ti ene que buscar medios para salvarse. *Amérique Latine. Historie & Mémoire*. N° 36.

<https://journals.openedition.org/alhim/6621>.

MCCALLUM, Cecilia. 1998. O corpo que sabe da epistemologia Kaxinawa para uma antropologia médica das terras baixas sul-americanas. ALVES, PC., and RABELO, MC. orgs. *Antropologia da saúde: traçando identidade e explorando fronteiras [online]*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ & Editora Relume Dumará.

MENTORE, Laura. 2012. "The Intersubjective Life of Cassava among the Waiwai." *Anthropology and Humanism* 37 (2):146-155.

MILLER, Joana. 2007. *As coisas. Os enfeites corporais e a noção de pessoa entre os Mamainde*. UFRJ. Tese de doutorado.

MINISTERIO DE CULTURA (MINCU). 2015. Los pueblos achuar, awajún, kandozi y wampís. Lima: MINCU.

<https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/Los-pueblos-achuar-awajun-kandozi-y-wampis.pdf>

MINISTERIO DE ENERGÍA Y MINAS (MINAM). 2016. *El Perú y el cambio climático. Tercera comunicación nacional del Perú a la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre cambio climático*. Lima: MINAM.

MINISTERIO DE ENERGÍA Y MINAS (MINAM). GeoBosques. Bosque y pérdida de bosque. Consultado el 8.2.2021.

<http://geobosques.minam.gob.pe/geobosque/view/perdida.php>

MORIM DE LIMA, Ana Gabriela. 2017. "A Cultura da Batata Doce: cultivo, parentesco e ritual entre os Krahô". *Mana-Estudos de Antropologia Social*, v. 23, n. 3, p. 455-490.

MUSEU DO INDIO. 2015. *O caminho da miçanga*. Consultado em: 27.11.2020.

<https://artsandculture.google.com/exhibit/no-caminho-da-mi%C3%A7anga-museu-do-indio/AAJiN-7p65D7Jw?hl=pt-BR>

OLIVEIRA, Joao. 1998. Uma Etnologia dos "Índios Misturados": Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais. In: *Mana*, v. 4, N° 1, p. 47-77, 1998.

ORGANIZACIÓN NACIONAL DE MUJERES INDÍGENAS ANDINAS Y AMAZÓNICAS DEL PERÚ (ONAMIAP). 2020a. *Hacia la operativización de la participación de la mujer indígena en la implementación de los instrumentos de gestión integral frente al cambio climático*. Lima: ONAMIAP.

ORGANIZACIÓN NACIONAL DE MUJERES INDÍGENAS ANDINAS Y AMAZÓNICAS DEL PERÚ (ONAMIAP). 2020b. *Voces de las mujeres indígenas frente a los impactos del cambio climático*. Webinar de ONAMIAP. 18.11.2020.
<https://www.facebook.com/234782503294093/videos/402011981154864>

ONAMIAP, CIFOR & CGIAR. 2020. *¿Cómo vamos? Una herramienta para reflexionar sobre la participación de las mujeres indígenas u originarias en la gobernanza de sus territorios*.

OXFAM. 2020. *Agronegocios y crisis climática en el Perú*. Lima: OXFAM.

PRIEST, Robert. *Defilement, moral purity and transgressive power. Their symbolism of filth in Aguaruna Jivaro culture*. University of California.

PROGRAMA NACIONAL DE CONSERVACIÓN DE BOSQUES PARA LA MITIGACIÓN DEL CAMBIO CLIMÁTICO (PNCBMCC). 2016. *Estrategia nacional sobre bosques y cambio climático. Decreto Supremo N° 007-2016-MINAM*.

PROGRAMA NACIONAL DE CONSERVACIÓN DE BOSQUES PARA LA MITIGACIÓN DEL CAMBIO CLIMÁTICO (PNCBMCC). 2021. *Mecanismos de Transferencias Directas Condicionadas. Incentivos para la conservación*. Consultado el: 17/02/21.
<http://www.bosques.gob.pe/transferencias-directas-condicionadas>

PROGRAMA NACIONAL DE CONSERVACIÓN DE BOSQUES PARA LA MITIGACIÓN DEL CAMBIO CLIMÁTICO (PNCBMCC). 2021. *Registro de comunidades afiliadas al mecanismo TDC al 10.3.2022*. Consultado el 17.2.21.

<http://www.bosques.gob.pe/archivo/Registro-comunidades-al-2021.pdf>

QUEVEDO, Lenin. 2018. "Incentivos perversos". Siete historias cortas del bosque [documental]. Tarapoto.

REGAN, James. 2010. Los awajún y wampís contra el Estado: una reflexión sobre antropología política. *Investigaciones sociales*. Vol. 14 N° 24, p. 19-35.

RIOL, Raúl. 2015. "La construcción del Cenepa como lugar indígena. Una historia Awajún y Wampis de relación y defensa del territorio". Tesis de doctorado. Universidad Autónoma de Madrid.

RÍOS, Sandra; LIZA, Romina; CHASE Smith, Richard & María MONTES. 2018 Deforestación en el noroeste de la Amazonía Peruana. En *deforestación en tiempos de cambio climático*. Alberto Chirif. Editor. Lima: CIP; IWGIA; ONAMIAP; COHARYIMA.

RIVAL, Laura. 2002. *Trekking Through History: The Huaorani of Amazonian Ecuador*. New York: Columbia University Press.

RUMRILL, Roger. 2017. "La Amazonia debería ser declarada en emergencia". 11, mayo de 2017. Consultado: 1.2.2021.

<https://www.servindi.org/11/5/2017/la-amazonia-deberia-ser-declarada-en-emergencia>

SANTOS, Antonio Bispo. Somos da terra. *PISEAGRAMA*, Belo Horizonte, número 12, p. 44-51, 2018.

SARASARA, Francisco; HINOJOSA, Júlio & Justiniano, MUKUIM. Sin fecha (s/f). Estudio de caso del clima, cultivos y plantas silvestres entre los awajún y wampís de la reserva comunal Tuntanain (Amazonas). Lima: SERNAMP & Eco Tuntanain.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1979. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". *Boletim do Museu Nacional. Antropologia*. N° 32: 1-19.

SERVICIO NACIONAL DE ÁREAS NATURALES PROTEGIDAS POR EL ESTADO (SERNANP). 2021. *Alto Mayo*. Consultado en 17.2.2021.
<https://www.sernanp.gob.pe/alto-mayo>

TAYLOR, Anne-Christine. 2000. Le sexe de la proie. Représentation jivaro du lien de parenté. *L'Homme*. 309-334.

TSING, Anna. 2017. More-than-Human Sociality: A Call for Critical Description. In *Anthropology and Nature*. Edited by Kirsten Hastrup. p. 27-42.

VECCO, Daniel; Jorge RENGIFO; Basilia FERNÁNDEZ; Edgard GARCÍA & BARDALES, Rolando. 2009. Aplicación de una cartilla simplificada para el monitoreo de la incidencia de la broca del café (*Hypothenemus hampei*) en el contexto de un sistema de gestión en el valle del Alto Mayo. *Sistema Agroeco. Mod. Biomatemática*. 2(2).

VECCO, Daniel; FERNÁNDEZ, Miriam. 2008. Caracterización participativa de sistemas agroecológicos en la selva alta peruana: el caso del sacha inchik (*Plukenetia volubilis* L.). *Sistema Agroeco. Mod. Biomatemática*. 1(1). 47-57.

VILAÇA Aparecida. 2005. Chronically unstable bodies: reflections on amazonian corporalities. *Royal Anthropological Institute*. 11, 445-464.

VILAÇA, Aparecida. 2006. *Quem somos nós: os Wari' encontram os brancos*. Rio de Janeiro: UFRJ.

YECKTING, Fabiola. 2019. Mujeres em la protección de los bosques y defensa de los páramos. Adaptación y mitigación del cambio climático em los bosques de polylepis y paramos em Huancabamba. En *Mujeres indígenas frente al cambio climático*. Rocío Silva Santiesteban (Editora). Lima: CIP. p. 73-90.

ZAMBRANO, Gustavo; BUSTAMANTE, Marité & JÁUREGUI, Ariana. 2018. *Agenda indígena. Mujeres indígenas awajún y wampís Región Amazonas*. Lima: PUCP.

Anexo 1: Inventario de semillas utilizadas en las CCNN Shimpuyacu y Shampuyacu

N°	Nombre Awajún	Nombre Castellano	Planta/árbol o soga	¿Dónde crece esta especie?	¿Cuánto tiempo demora en crecer?	¿Cuándo se colecta o cosecha?	¿Cómo se prepara?
1	Padain/ panain	Huayruro	Árbol	En Shampuyacu se recolecta en la montaña, en la entrada de Mango y en la chacra del señor Jaime Cumbia. En Shimpuyacu se encuentra en el Bosque de Protección próximo a la CN Kusu (región Loreto)	10 a 15 años	Se recolecta en los meses de octubre y diciembre.	Las semillas caen al suelo y las mujeres las limpian y secan, no se usa agua. Antiguamente algunas mujeres calentaban las semillas en ceniza para suavizarlas y perforarlas. Sin embargo, el uso de la ceniza oscurece el huayruro.
2	Étse	Huayruro rojo	Árbol	En el caso de Shimpuyacu, este árbol que se encuentra camino a la quebrada de Limón o en el Bosque de Protección ubicado en el límite entre Shimpuyacu y Kusu. En Shampuyacu, esta semilla se compra de las regiones de Loreto y Amazonas	10 a 15 años	Se recolecta en los meses de octubre y diciembre.	Se recolecta del suelo y se seca al sol.
3	Churuk	Choloque	Árbol	En Shampuyacu esta semilla se encuentra en las montañas, en el Bosque de las Nuwas, en las chacras y en las huertas. En la Shimpuyacu esta semilla se haya en el bosque primario de conversación	5 años en la CN Shimpuyacu y 10 años en la CN Shampuyacu	Se recolecta en los meses de noviembre y diciembre.	El <i>churuk</i> se recolecta del suelo o se cosecha del mismo árbol. Esta semilla, al estar recubierta por una cáscara venenosa, debe ser remojada y limpiada en agua fría. Luego de pelar la cáscara, se seca al sol durante 3 días.
4	Pantui/ Nuishnum	Madera blanca Yapapa	Árbol	Se encuentra en los bosques y chacras próximos a ambas comunidades	De 8 a 10 años en la CN Shimpuyacu 15 años en la CN Shampuyacu	Se colecta entre los meses de octubre a diciembre	La semilla se recoge y se lava con agua tibia. Luego se retira la cáscara y se seca.

N°	Nombre Awajún	Nombre Castellano	Planta/árbol o soga	¿Dónde crece esta especie?	¿Cuánto tiempo demora en crecer?	¿Cuándo se colecta o cosecha?	¿Cómo se prepara?
5	Datég	Lagarto	Árbol	Se encuentra en el monte, en especial en el Bosque de las Nuwas (Shampuyacu)	20 años	Se cosecha y recolecta en el mes de agosto	Los murciélagos comen el fruto del <i>datég</i> y dejan sus semillas en los bosques, caminos y huertas para que las mujeres awajún los encuentren. Encontrarla es una señal de embarazo
6	Kupat	Huacarapona	Palmera Pona	Se encuentra en la montaña y en las quebradas de los ríos. En la CN Shimpuyacu se encuentra en el camino a las chacras y en la CN Shampuyacu en el río Tumbero y en el Bosque de las Nuwas.	10 a 15 años	No hay un mes determinado para recolectarlo, las mujeres los encuentran indistintamente.	Similar al <i>datég</i> , el <i>kupat</i> es una semilla traída por los murciélagos que se encuentra en los caminos y huertas. El murciélago deja la semilla lista para perforar y usar. Encontrarla es una señal de embarazo.
7	Dupi	Muena Ishpingo	Árbol	Se encuentra en la montaña. Debido a su escasez, esta semilla se suele comprar en la comunidad nativa Kusu (San Martín), Cachiyacu (Loreto) y Achu (Loreto).	20 a 25 años	Para Shimpuyacu la recolección de estas semillas es entre diciembre-enero. Para Shampuyacu es en el mes de julio	El fruto se recolecta y de él se sacan entre 4 a 9 semillas. Luego estas se lijan con piedra hasta abrirla. El interior se limpia y ya está lista para usar.
8	Batut	Muena negra	Árbol	Esta semilla se encuentra en el bosque de conversación próximo a la CN Achu y en el Bosque de las nuwas	15 a 20 años	Se recolecta anualmente en el mes de noviembre	Las semillas caídas de los árboles de Batut se recogen y, aún con cáscara, estas se cocinan en patarashca. Luego se pelan y perforan.

N°	Nombre Awajún	Nombre Castellano	Planta/árbol o soga	¿Dónde crece esta especie?	¿Cuánto tiempo demora en crecer?	¿Cuándo se colecta o cosecha?	¿Cómo se prepara?
9	Imapa *	Eucalipto / torrellana	Árbol (especie introducida)	Se encuentra en las chacras de la CN Shampuyacu	2 a 5 años	Se colecta anualmente	Las semillas son recogidas del suelo o se sacan al trepar en el árbol. Luego se secan.
10	Yugkua (*)	Chirimoya	Árbol	Se recolecta en las chacras o en las montañas de la CN Shampuyacu	6 años	Se recolecta en el mes de Marzo	Se coge el fruto maduro y de este se sacan las semillas. Las semillas se secan y luego se perforan.
11	Yais	Pasaya	Árbol	Crece en las cochas, en las chacras y en el Bosque de la Nuwas (CN Shampuyacu)	15 a 20 años	Se recolecta entre julio y diciembre	Las semillas son recogidas del suelo o se sacan al trepar en el árbol. Luego se limpia con agua tibia y se perforan.
12	Tagkáam (*)	Pinuchunchu	Árbol	Actualmente se recolecta de la escuela secundaria de la CN Shampuyacu	15 años	Se recolecta entre mayo y noviembre	Las semillas se recolectan del suelo, se perforan y están listas para usar. Hay dos tipos de Tagkam, uno de color negro y otro de color marrón.
13	Yusajiak	Achira / rosario	Planta	Se recolecta en los canales y chacras	3 meses	En Shampuyacu, esta semilla se cosecha cada 6 meses. En Shimpuyacu se cosecha los meses de julio y agosto.	Las semillas se cosechan de un arbusto. Luego, con un palo delgado se limpia el orificio que cada semilla tiene. Se perfora y se seca.

N°	Nombre Awajún	Nombre Castellano	Planta/árbol o soga	¿Dónde crece esta especie?	¿Cuánto tiempo demora en crecer?	¿Cuándo se colecta o cosecha?	¿Cómo se prepara?
14	Túju	Achira/ Tic tic	Planta	Es sembrado en huertas y chacras. También se encuentra en las trochas.	3 a 4 meses	Se cosecha cada 3 meses	Las semillas se cosechan cuando la vaina está seca. Estas semillas se hierven durante 1 hora hasta que queden sin la capa que las recubre. Luego se lava la semilla, se perfora y se deja secar.
15	Wayampái	No se identificó	Planta	Se cultiva en las huertas y puede crecer en las partes bajas de montaña	4 meses	Se cosecha cada 3 meses	Las semillas se sacan de la vaina ya madura, se perforan y se dejan secar.
16	Kumpia	No se identificó	Planta	Es sembrado en la chacra o en la huerta.	3 meses	Se cosecha los meses de noviembre y diciembre	En la CN Shimpuyacu, estas semillas son perforadas y luego secadas al sol. En la CN Shampuyacu, las mujeres luego de cosechar la <i>Kumpia</i> , la cocinan en patarashca y las limpian con un trapo para perforarlas. Luego secan las semillas al sol por 1 día.
17	Chiag	No se identificó	Planta	Es sembrado en la chacra o en la huerta.	4 meses	Se cosecha en el mes de noviembre	Las semillas se sacan de la vaina, se lavan y luego se secan.
18	Wapae	Parecido al ojo de vaca	Soga	Se encuentra en la orilla del río y en la montaña, especialmente en el Bosque de las Nuwas.	1 año	Se recolecta anualmente entre los meses de junio y agosto	Primero se recolecta del suelo. Luego, las semillas son calentadas con ceniza para ser perforadas. No requieren un tiempo de secado.

N°	Nombre Awajún	Nombre Castellano	Planta/árbol o sogá	¿Dónde crece esta especie?	¿Cuánto tiempo demora en crecer?	¿Cuándo se colecta o cosecha?	¿Cómo se prepara?
19	Kuimiag	Ojo de vaca	Soga	Se encuentra en purmas.	No se sabe	Se colecta en el mes de septiembre.	A veces se recolecta del suelo o se cosecha cuando se ve la vaina seca. Dentro de la vaina están las semillas listas.
20	Bakish	Shacapa	Soga	Se compra de las CN Kusu, Achu y otras comunidades del río Marañón.	De 3 a 5 años	Se recolecta en el mes de julio.	Las mujeres cogen la vaina del bakish, la lavan y luego la pelan para sacar las semillas. El interior de la semilla también es limpiado para que, al ser hueca, sea más sonora.
21	Shijibakish	No se identificó	Soga	Se recolecta en purmas y en el Bosque de las Nuwas	2 años (Shampuyacu) 4 años (Shimpiyacu)	En Shampuyacu esta semilla se colecta en el mes de diciembre, en Shimpiyacu lo hacen entre julio y septiembre.	La vaina madura se hierva en agua. Luego la vaina se abre y se sacan las semillas que son lavadas con arena. Al notar que se quitó todas las impurezas se perfora y se deja secar.
22	Sujik	No se identificó	Soga	Se compra de Loreto	6 meses (Shampuyacu) 4 meses (Shimpiyacu)	En Shampuyacu se recolectan en el mes de noviembre, en Shimpiyacu lo hacen entre julio y septiembre.	Similar al <i>shijibakish</i> , las mujeres cogen la vaina, la cocinan en agua hervida y luego sacan las semillas para lavarlas con arena. Luego la perforan y la secan.

(*) Semilla usada únicamente por las mujeres de la CN Shampuyacu

**Adornos de la Asociación Mujeres Artistas
Nugkui – CN Shimpiyacu**



Nelyda Entsakua Alluy, CN Shimpiyacu, 2020.



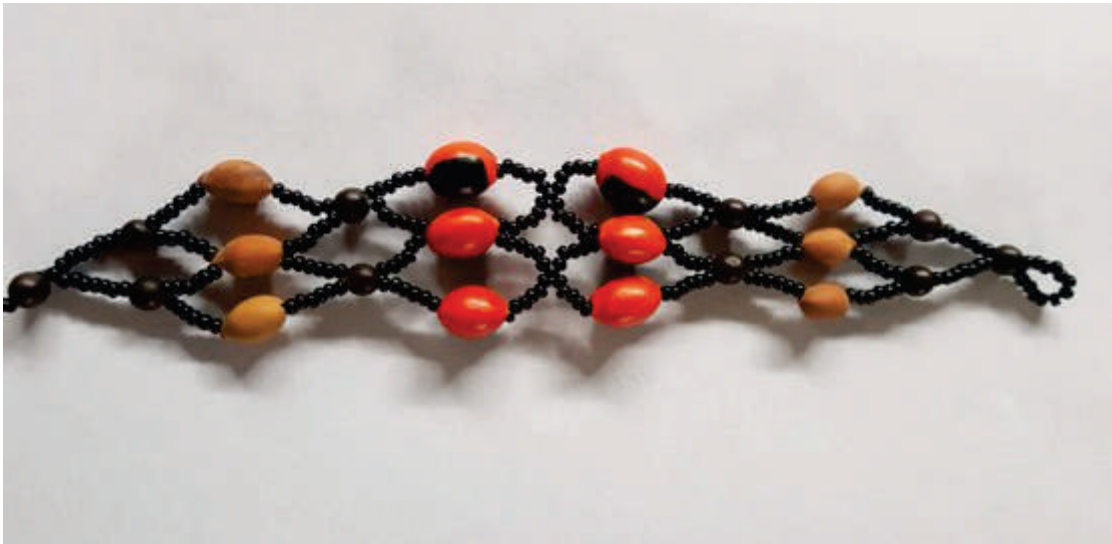
Nelyda Entsakua Alluy, CN Shimpiyacu, 2020



Nelyda Entsakua Alluy, CN Shimpiyacu, 2020



Lucila Pijuch Yagkitai, CN Shimpiyacu, 2020



Jemima Catip Pijuch, CN Shimpiyacu, 2020



Lucila Pijuch Yagkitai, CN Shimpiyacu, 2020



Nelyda Entsakua Alluy, CN Shimpiyacu, 2020



Doris Catip Pijuch, CN Shimpiyacu, 2021



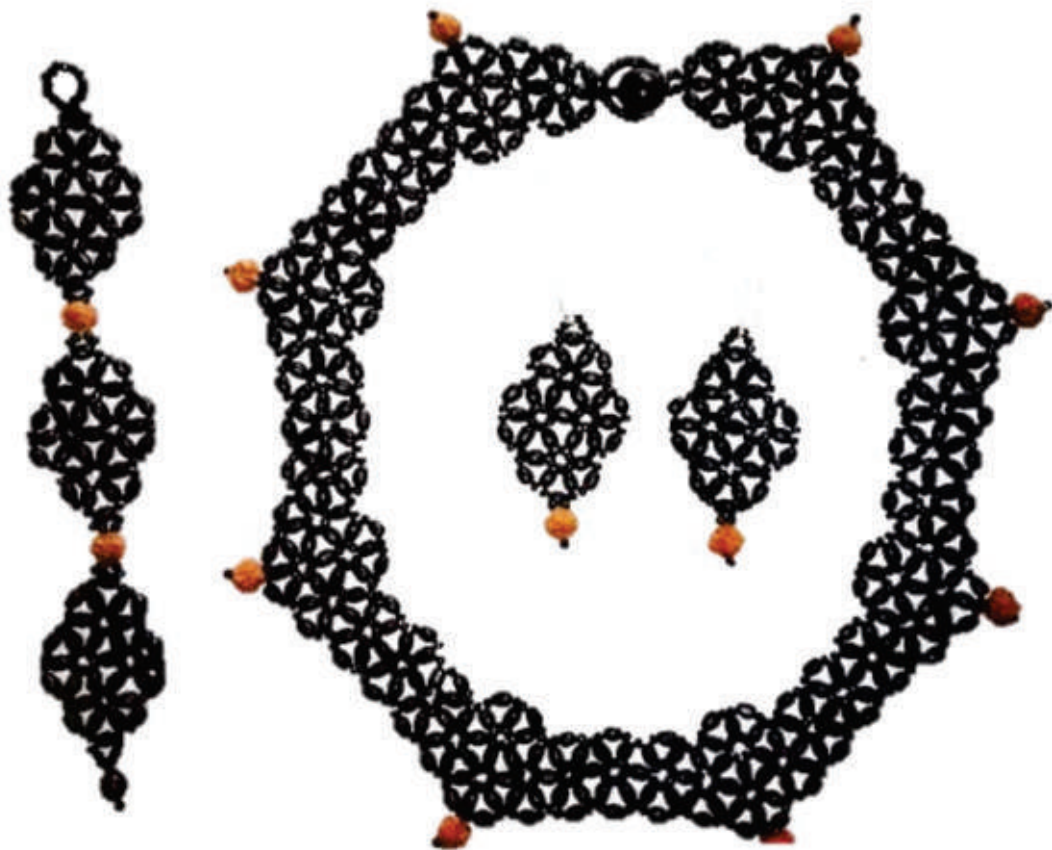
Doris Catip Pijuch, CN Shimpiyacu, 2020



Doris Catip Pijuch, CN Shimpiyacu, 2020



Doris Catip Pijuch, CN Shimpiyacu, 2020



Lucila Pijuch Yagkitai, CN Shimpiyacu, 2020

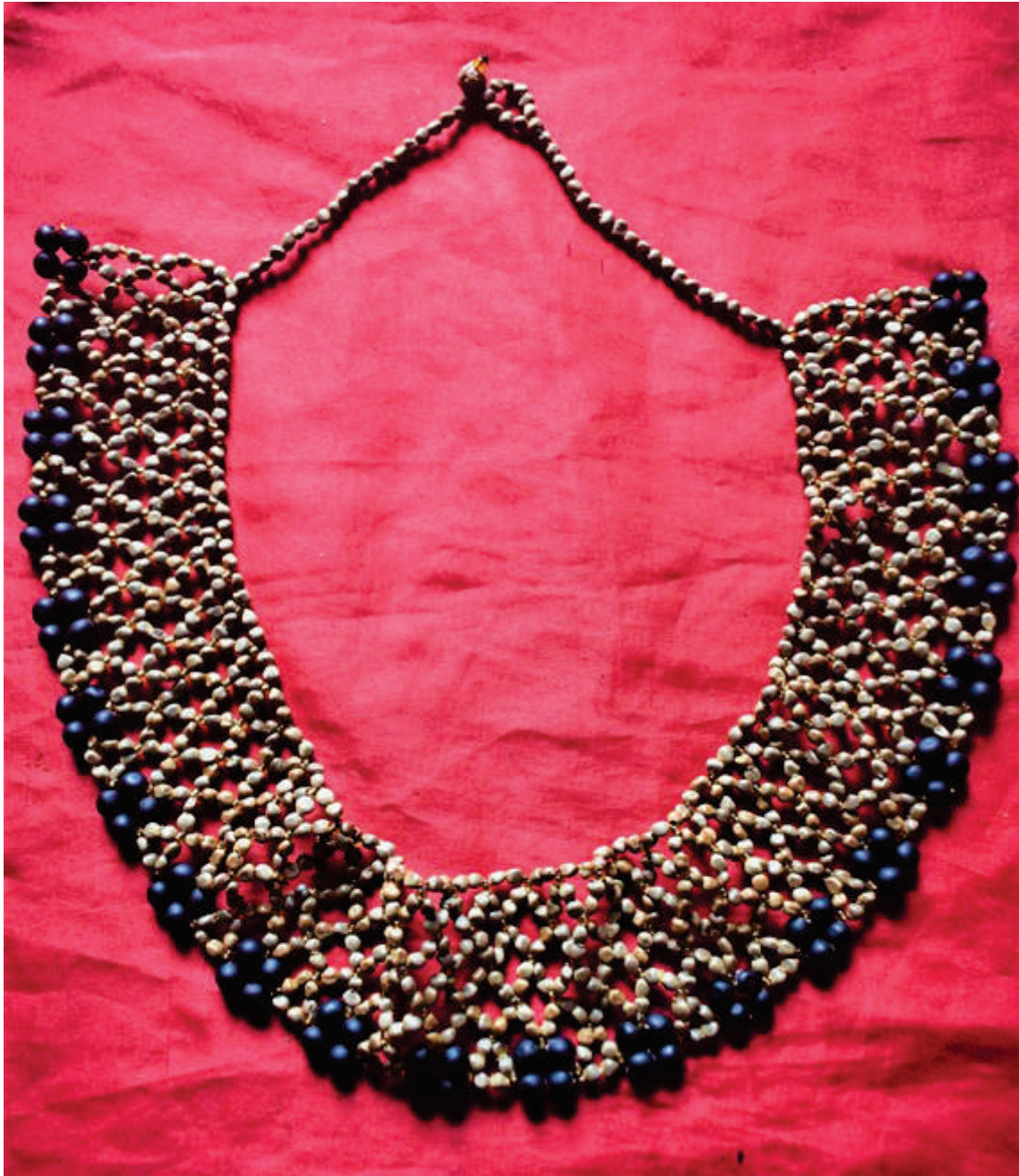


Lucila Pijuch Yagkitai, CN Shimpiyacu, 2020



Lucila Pijuch Yagkitai, CN Shimpiyacu, 2020

Adornos de la Asociación Bosque de las Nuwas – CN Shampuyacu



Sherline Achayap Sejekam, CN Shampuyacu, 2020



Sherline Achayap Sejekam, CN Shampuyacu, 2020



Sherline Achayap Sejekam, CN Shampuyacu, 2020



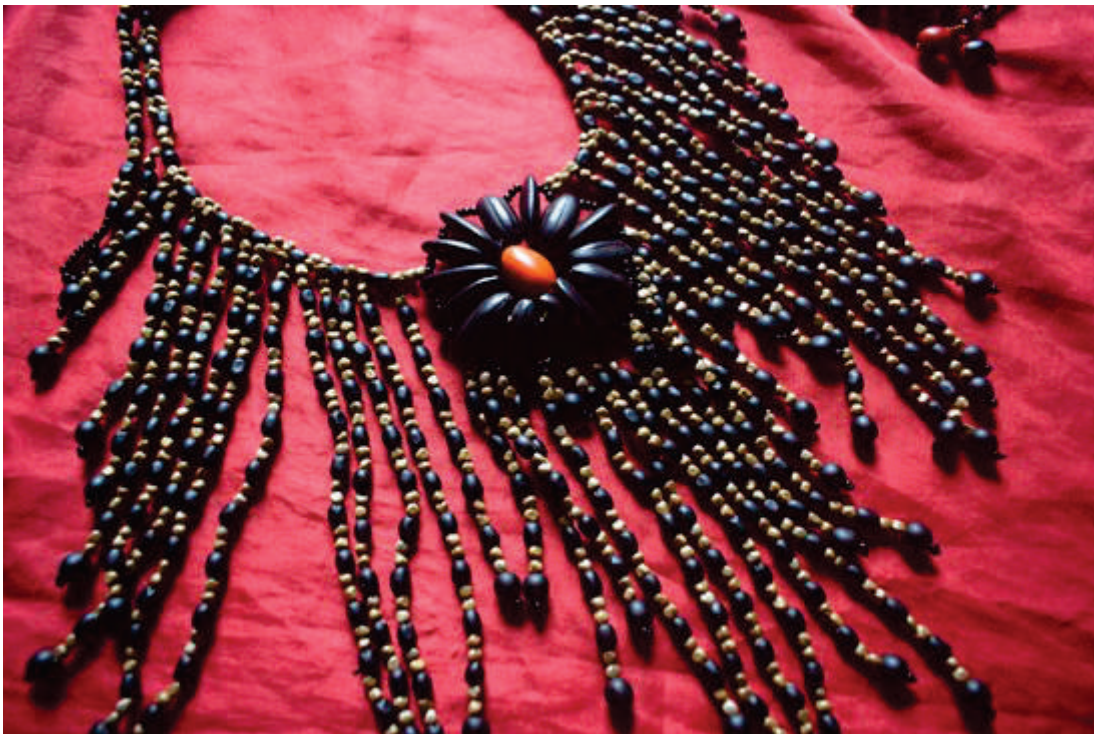
Sherline Achayap Sejekam, CN Shampuyacu, 2020



Sherline Achayap Sejekam, CN Shampuyacu, 2020



Sherline Achayap Sejekam, CN Shampuyacu, 2020



Sherline Achayap Sejekam, CN Shampuyacu, 2020



Meslybeth Achayap Sejekam, CN Shampuyacu, 2020



Giovanna Cumbia Paati, CN Shampuyacu, 2020



María Isabel Batias Petsa, CN Shampuyacu, 2020



Ludia Sejekam Wajajai , CN Shampuyacu, 2020

Este libro se terminó de imprimir
en Gráfica Gárate S.A.C.,
en el mes de junio de 2021,
en Moyobamba, San Martín, Perú.



PERÚ

Ministerio de Cultura

Dirección
Desconcentrada de Cultura
de San Martín



BICENTENARIO
PERÚ 2021

Este es un libro para entender la heroica resistencia de los awajún ante la violencia sistemática a su cultura, creencias, sabiduría, cosmovisión: una investigación que nos permite conocer, desde la voz de las mujeres, los indicios razonables del profundo daño de la deforestación, cuyas consecuencias son las inundaciones, el friaje, el incremento de la temperatura y la desaparición de los bosques, es decir, de la comida, farmacia y hasta de los dioses, que son los árboles, los ríos y la tierra. Además, conoceremos sus luchas, tenacidad y creatividad para buscar alternativas con actividades sustentables y planes efectivos de adaptación ante el cambio climático.

Lic. Luis Alberto Vásquez
Director Regional de Cultura de San Martín



PERÚ

Ministerio
del Ambiente



BOSQUES



PERÚ

Ministerio de Desarrollo
e Inclusión Social

pensión65
tranquilidad para más personas