

Gil Inoach Shawit

Entre
la dependencia y la libertad

**SIEMPRE
AWAJÚN**

ENTRE LA DEPENDENCIA Y LA LIBERTAD
Siempre Awajún

**ENTRE
LA DEPENDENCIA Y
LA LIBERTAD**
Siempre Awajún

Gil Inoach Shawit

Entre la Dependencia y la Libertad. Siempre Awajún

Primera edición enero 2021

© Gil Inoach Shawit

Carátula: Malena García Tuesta

Tiraje: 2000 ejemplares impresos

La publicación de esta obra ha sido posible gracias a la generosa contribución de la Fundación Nia Tero



Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú: 2020-08456
ISBN: 978-87-93961-20-3

Diagramación e impresión:
Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5

*A mis ancestros y a mis padres,
por ellos formo parte de esta gran nación autóctona
amante de su libertad.*

*A mi familia,
por recibir de ellos comprensión por mi silencio,
enfrascado en completar esta memoria.*

Para la generación venidera.

ÍNDICE

Prólogo	
Alexandre Surrallés	11
Parte I	
En la huella del destino	15
Parte II	
El año que se fue la tradición	47
Parte III	
El precio de la oportunidad	75
Parte IV	
Al otro lado del río	101
Parte V	
El retoño: los pueblos se organizan	131
Parte VI	
Hacia la reivindicación territorial de los pueblos indígenas	163
Parte VII	
Los pueblos indígenas de la Amazonía peruana se movilizan en defensa de sus territorios	207
Parte VIII	
Proceso de gobernanza territorial de los pueblos indígenas	225
Parte IX	
Entre la dependencia y la libertad	234

PRÓLOGO

Alexandre Surrallés

Si la finalidad de un prólogo es introducir el texto consiguiente, en este tengo la paradójica intención de comentar lo que este libro no menciona después de apuntar, claro está, lo que para mí son las ideas claves que Gil Inoach ha querido transmitir con su obra.

Para ello me propongo retroceder varios decenios, hasta el momento en que conocí al autor de este libro. Era una mañana de un día lluvioso de principios del 1993 en San Lorenzo del Marañón. Había llegado el día anterior muy tarde, después de navegar una jornada entera desde Yurimaguas. Al despertar, mientras tomaba un café caliente en una posada cerca de la Plaza de Armas donde me alojaba, pregunté a su dueño por el local de AIDSESEP. Sin perder un minuto y bajo una lluvia persistente, me dispuse a atravesar el pueblo por la única calle entonces existente, paralela al curso del río Marañón.

Desgraciadamente para mí, el local estaba cerrado sin nadie que me pudiera explicar por qué. Decepcionado, solo me quedaba regresar a la posada deshaciendo el camino por el pavimento encharcado, para dejar transcurrir, como mínimo, un día perdido. Pero, ¿qué es lo que me traía a San Lorenzo hace casi treinta años? Entonces era un estudiante de posgrado en antropología dispuesto a realizar un trabajo de campo con el pueblo kandozi como base de mi tesis doctoral. Pero no la quería hacer de cualquier manera. Deseaba que mi investigación tuviera el aval de las organizaciones indígenas y, si era posible, colaborar con ellas como una forma de restitución. En San Lorenzo se encontraba la oficina del movimiento indígena de la zona kandozi y buscaba conversar formalmente con sus dirigentes desde hacía mucho tiempo para encontrar un espacio de acuerdo que resolviera esta cuestión, ética y práctica. Era un tema que me preocupaba. Los antropólogos no éramos bien vistos por los líderes

de estas organizaciones porque, con razón en muchos casos, pensaban que recogíamos datos para nuestro futuro académico olvidándonos de la situación complicada en la que vivían los indígenas. A mi me horrorizaba pasar por allí con esta perspectiva y me había formado antes de llegar al Perú para poder desarrollar un trabajo de asesoramiento si la oportunidad se presentaba.

Regresando cabizbajo por la calle encharcada, no podía imaginar que aquella misma mañana este problema se resolvería de forma sorprendente. Ya cerca de la Plaza de Armas se entreabrió una puerta de la primera cuadra y una mano me invitó a pasar. Una de las cinco o seis personas sentadas en la penumbra alrededor de una mesa circular me ofreció una silla a su lado: era Gil Inoach. El resto de la historia el lector la encontrará en este libro según la vivió su autor. Solo decir que mi problema se resolvió, resolviendo su problema.

Y si tiene alguna importancia describir como conocí a Gil en este prólogo es porque permite comprender uno de los mensajes más importantes que creo que su obra quiere transmitir: los designios y las visiones que nos proponemos se realizan gracias a coincidencias extraordinarias con los anhelos y los propósitos de otros. El libro de Gil nos cuenta una serie de situaciones inextricables resueltas como por azar gracias a la intervención de terceros. Una de las primeras y la más exultante, debido al suspense que precede su solución, es el relato de cuando Gil, joven comunero, es delegado por su comunidad para vender la producción de arroz de todos sus miembros: nueve toneladas; una responsabilidad agobiante para un joven inexperto en el comercio agrícola. Cuando, después de múltiples contratiempos, llega con el cargamento a la villa de Lagunas para intentar venderlo, el encargado del comprador le dice a Gil que no puede adquirir su arroz invadido por el gorgojo. Abatido por el fracaso, Gil nos cuenta su desazón hasta que, de manera sorpresiva, unos hombres de Lagunas le proponen una solución que no había ni imaginado: limpiar el arroz para que sea comercializable y cobrar por la tarea después de venderlo. Este grupo de hombres de Lagunas encontraron una fuente de trabajo que escaseaba, y Gil la solución a su problema acuciante. Esto es lo que Gil llama la dependencia, una noción importante del libro, y que aparece desde el mismo título.

La dependencia es para Gil la posibilidad de encontrar espacios de acuerdo para el beneficio de todas las partes, incluso de partes enfrentadas por la defensa de intereses contradictorios. Esta idea, que se expresa con maestría literaria con el ejemplo de la crónica del joven Gil intentando vender el arroz en Lagunas, ha sido una de sus mejores guías para su acción

política posterior en todas las responsabilidades que ha desempeñado, como muestran otros ejemplos que aparecen en este libro de memorias. Intentar buscar el acuerdo, la confluencia de puntos de vista, lo que podríamos llamar la interdependencia solidaria o la dependencia en la libertad, es sin lugar a dudas una de las mayores orientaciones de su actividad de dirigencia. Pero no la única, ni quizá la mas importante.

Otro punto fundamental aparece en el mismo relato de la venta del arroz. Los consejos de sabiduría que como awajún ha recibido Gil de sus ancestros y que apelan a la fuerza de voluntad, a la firmeza personal, a la integridad y a la temperancia en los momentos difíciles. Como el sol que describe un línea recta y constante en su traslación cotidiana por el cielo, los hombres y mujeres awajún deben mantenerse fuertes frente a la adversidad con el poder y la visión, advierten los ancianos.

Si la interdependencia solidaria parece fruto de las experiencias del contacto intercultural de Gil, en cambio la visión es un legado propiamente awajún. Hace falta solidez, valentía y confianza para resolver los problemas de la vida en general y los desafíos de la vida política en particular. Si no se tienen, hay que buscarlos y la cultura awajún ha desarrollado formas muy sofisticadas de obtener la visión necesaria, individual y colectiva, para emprender grandes acciones. Esta idea aparece descrita en el momento en que Gil, de joven, intenta vender el arroz comunal, pero toma toda su amplitud para explicar los éxitos y los fracasos de las movilizaciones previas al Baguazo, de un Gil ahora con varias décadas de experiencia política de alto nivel. Sin visión no se puede emprender nada importante en la vida, y sin una visión compartida no es conveniente iniciar acciones colectivas arriesgadas. Esto es quizá la norma de conducta mas característica de la educación tradicional awajún, que el autor de este libro ha seguido desde siempre. A esto hace referencia el “siempre awajún”, del subtítulo del libro. Porque si todas las culturas del mundo se preocupan por como afrontar los retos de la vida, muy pocas son las que desarrollan un verdadero conocimiento para prepararse adecuadamente para ello y conseguir los resultados esperados gracias a una fuerte convicción íntima. Alrededor de lo que se puede llamar la búsqueda de visión Ajutap o Arutam, que comparten varios pueblos indígenas del noroeste amazónico, se organizan estos saberes y prácticas, para obtener la entereza y la determinación necesaria para enfrentarse a los retos mas difíciles del destino. Unas enseñanzas que se transmiten entre generaciones y que Gil ha sabido seguir para labrarse un destino extraordinario.

De esto, de este destino extraordinario, no habla este libro debido a la modestia y el discreto pudor de su autor. Pero yo he sido un testigo

privilegiado de una de sus primeras etapas y me gustaría poder relatar en este prólogo lo que este libro no describe. Todos conocemos que después de una larga y fecunda vida política en los puestos de mayor representación de los pueblos indígenas peruanos Gil estudia hasta obtener su grado de abogacía. Todos podemos imaginar cómo puede ser de difícil lograr todo esto para alguien nacido en una comunidad indígena remota, que se cría en su lengua materna.

Pero pocos sabemos cómo Gil lo ha conseguido. Días después de encontrarnos en San Lorenzo pasé o ocupar una mesa de madera en frente de la suya, en la oficina de tablas y techo de calamina de AIDSESP. Él empezaba su experiencia en política, y pasábamos el día trabajando conjuntamente sin parar, excepto cuando recibía visitas o asistía a reuniones con las autoridades o compañeros. Su capacidad de trabajo era impresionante, su curiosidad insaciable, su entusiasmo infinito, su inteligencia desbordante, y todo ello con amabilidad, alegría y honestidad. Para ganar tiempo se procuró una de las primeras bicicletas que se veían en San Lorenzo, con las que iba y venía de la oficina a la Plaza de Armas donde se encontraban la sedes de la mayoría de instituciones públicas. Después de trabajar todo el día yo me despedía agotado, pero Gil continuaba manos a la obra con una pasión tenaz, para perfeccionar su escritura, aprender nuevas cosas, avanzar otros proyectos, hasta que la luz desaparecía con el atardecer. San Lorenzo no estaba contactado a la red eléctrica nacional y solo un generador de la Municipalidad distribuía una tenue corriente, cuando no estaba averiado. Me acuerdo como si fuera hoy verlo muchas tardes trabajar casi a oscuras, pegado a los papeles, a la luz de una vela, cuando la había, siempre feliz, positivo y determinado.

De este joven Gil que conocí en los principios de los años 1990, no resulta extraño encontrarse con esta gran figura actual de la política y el derecho, a pesar de que las condiciones objetivas no permitían predecirlo. Habiendo conocido cómo era Gil en sus inicios, no me sorprende tener hoy que prologar este libro suyo, un volumen extraordinario de memorias personales y políticas. No solo por ser un testimonio único de la cultura awajún vista por un miembro de este grupo, sino también por ofrecernos una experiencia fabulosa de las relaciones entre culturas y ámbitos sociales, desde la venta comunal a las reuniones internacionales con altos dignatarios, en una sola y misma vida, sin nunca olvidar de dónde extraer la fuerza para alimentar este afán de superación encomiable.

PARTE I

EN LA HUELLA DEL DESTINO

Los muun (los mayores) de quienes aprendí en el caminar, pregonaban que la visión, la habilidad y la vitalidad física, eran elementos claves de desenvolvimiento individual para subsistir frente a las múltiples adversidades que presenta el mundo real como lo era, sin duda, la vida cotidiana de la gente en el poblado donde nació: Yurapaga.

Yurapaga es como se conoce también al río principal que baja hasta dar con el río madre: Apaga. En tiempos de crecida, el agua del río se tiñe con un color blancuzco por la arcilla que arrastra desde su cabecera, ubicada en un lugar conocido como Bakish. Por su margen derecho desemboca el río Numpatkaim que termina en un estirón que luce como una suerte de tramo apropiado para el acuatizaje de una avioneta.

El río Numpatkaim fue bautizado con este nombre por los ancestros en memoria de un cruento desenlace bélico que tiñó sus aguas de sangre, ocurrido muchos años atrás, acaso presagiando el advenimiento de la llamada civilización que escudriñó el último refugio de la tradición del pueblo awajún. En 1967, acuatizó por primera vez una avioneta en aquel estirón que curiosamente la naturaleza expuso como puerta de entrada al evangelio que trajo el Instituto Lingüístico de Verano (ILV). Mi padre me dice que yo nací ese año un 17 de junio.

Yurapaga y Numpatkaim nacen de las estribaciones de la cordillera Kampankis que se extiende hacia el margen derecho del rompiente del Pongo de Manseriche. Sus aguas escurren hacia la llanura amazónica en medio de un laberinto de inmensas rocas, piedras y peñascos que se imponen a cada paso, provocando los estruendosos bramidos que producen sus torrenciales aguas. Más abajo, donde estos ríos confluyen, se aprecia el relieve de sus orillas que se revisten de árboles de samik (bubinzana), cuyas raíces resisten en tiempos de invierno, los embates de la creciente como

muros de contención. En épocas de estiaje lo primero que se avista es el pez boquichico que anda en bandadas buscando plancton sobre las piedras. Las cristalinas aguas que bañan las playas que se imponen en cada recodo del río, expuestas al calor del abrasante sol, lucen tan irresistibles que a cualquiera le inspira sentir su libertad con el primer chapuzón.

La comunidad estaba asentada en el ángulo de la confluencia de esos dos ríos. Había dos puertos principales; el puerto de Yurapaga y el puerto de Numpatkaim. El puerto de Yurapaga daba justo al terreno donde estaba ubicada la casa del muun Ugkuch, y el puerto de Numpatkaim daba justo al terreno donde estaba ubicada la casa del muun Basegmai, a pocos metros de su desembocadura en el Yurapaga. Saliendo de Numpatkaim se llegaba a la casa de mi abuelo Chuin donde se dividía el camino en dos para luego converger en dirección hacia donde vivía el muun Ugkuch; el camino se extendía hasta dar con la escuela. Todos conocíamos ese tramo como el “camino hacia la escuela”.

Había tres rutas para llegar al Marañón. La ruta de Numpatkaim, abría paso al reencuentro con parientes establecidos en Nazareth por el río Buchigkis (Chiriyacu), que desemboca en alto Marañón, caminando por 6 días tras pasar por Kigkis, Ipakum, Wee (Cachiyacu) y Tuntugkus. Nazareth antes se llamaba Winchú.

En la ruta de Yurapaga se tomaba un atajo desde Muju Entsa para llegar a Tsupitau, y siguiendo el mismo río Yurapaga se llegaba a Bakish, tras pasar la boca de la quebrada Sawi Entsa. Continuando la ruta se llegaba a la quebrada Kucha, y caminando aguas arriba por su cauce se surcaba hasta su cabecera, de donde se ascendía hasta llegar en un lugar de descanso que se llamaba Kugkuim Yuwamu. Continuando el ascenso se alcanzaba la cúspide de Tunta Nain que es como se llama el cerro Kampankis por el margen derecho del Pongo de Manseriche. Desde Tunta Nain se descendía hacia la cabecera de Pupuntas después de pasar las quebradas Chapis y Putuim. Siguiendo el curso descendiente de Pupuntas se llegaba a la boca de la quebrada Chapis y tomando el camino que salía de ese punto se llegaba a la comunidad Pagkints (actual Santa Rosa) que queda en el margen derecho del río Marañón, después de 2 días de camino desde Yurapaga. Tomando una canoa desde Pagkints se surcaba por el Marañón hasta el poblado urbano de Nieva. La gente compraba ahí las cosas que necesitaba.

Los cerros que se reparten de la Cordillera Kampankis son interrumpidos por el río Marañón formando el Pongo de Manseriche y éste es el punto desde donde empieza el Bajo Marañón. La denominación Manse-riche es la castellanización de la palabra “mantseet” que es nombre de una

especie de lorito perico. Dicen que antiguamente había bastante mantseet en el paredón del pongo.

Con el primer auge de shiringa, Acapulco fue una suerte de parada de habilitadores que se disputaban los manchales de árboles de jebe de Apaga y Yurapaga. Un extranjero de nombre Up de Graff que anduvo en esos tiempos hasta el año 1901, relata que, en ese entonces, el patrón cauchero más destacado se llamaba Juan José Ramírez, quién controlaba desde el poblado de Barranca el monopolio del jebe que provenía de los ríos aledaños¹. Barranca queda en el margen izquierdo del Marañón más o menos de 5 a 6 vueltas de Acapulco río abajo, y en ese entonces era el puerto principal de lanchas a vapor que surcaban desde la ciudad de Iquitos con mercaderías para el enganche de trabajadores y las que regresaban repletas de bolas de jebe. Cuando menguó el auge del jebe San Lorenzo, antes conocido como el fundo Huaca China, sustituyó a Barranca y emergió como puerto principal de abastecimiento de barbasco.

La nueva figura de representación comunal bregaba por surgir, de forma incipiente, cada año, bajo la regencia de algún maestro bilingüe que turnaba al frente de la escuela. Eran cinco los líderes que más se destacaban; el muun Tijiats, representaba a la descendencia de los Pape; el muun Ugkuch, representaba a la descendencia de los Bitap; el muun Nanantai hablaba por los Nanantai; el muun Ampush representaba a la descendencia de los Ampush y; el muun Chuin, mi abuelo, hablaba por todos los Shawit.

El muun Tijiats, vivía alejado de la comunidad río arriba de Yurapaga, sobre el margen izquierdo. El muun Nanantai, radicaba en su antiguo asentamiento cruzando el río Numpatkaim a un kilómetro de la comunidad, en una altura que se caracterizaba por tener suelos arenosos, de esas arenas que son bien blancas. El muun Ampush, también vivía alejado de la comunidad justo por donde terminaba el estirón de Numpatkaim, avanzando río arriba por el margen izquierdo. Los muun Ugkuch y Chuin, y todos sus hijos y yernos, ya estaban establecidos en la comunidad. La vivienda de mi abuelo Chuin estaba ubicada justo donde se repartían los caminos de la comunidad viniendo de Numpatkaim y la vivienda del muun Ugkuch, preciso donde se unía el camino para ir hacia la escuela, siguiendo el río Yurapaga.

1 Up de Graff, Fritz W. 1996. *Cazadores de Cabezas del Amazonas*. Quito: Editorial Abyayala, p. 166.

La mayoría de la población adulta que había nacido en primeras décadas del siglo XX, incluido mi abuelo, se vestía de la forma tradicional poniéndose una prenda ancha que, doblada en forma de falda larga, se sostenía amarrada con una cinta a la altura de la cintura, con caída hasta la pantorrilla y que se llamaba itipak. El cuerpo lo cubrían con una camisa. Las mamás mayores de edad cosían entre sí dos cortes de tela de drill al tamaño de una sábana y se colocaban la prenda cubriendo el cuerpo por debajo del brazo izquierdo para amarrárselo con un nudo sobre el hombro derecho. Luego, se amarraban una cinta a la altura del ombligo entrecruzando la tela para asegurarse que no quedase ninguna abertura. Tanto la indumentaria que usaba el varón como la mujer, servía a la vez, como abrigo a la hora de dormir. Todas estas prendas las conseguían a través de comerciantes que ingresaban en la zona, trocando con gallinas y pieles de animales. Los viejos Tijiats y Ugkuch usaban pantalón y camisa al estilo del poblador ribereño, lo que contrastaba con el modelo local de vestimenta que acostumbraban llevar los demás viejos y desfiguraba la silueta del varón a primera impresión. “Como las aves tijeretas desarmonizan con sus colas separadas a las demás especies voladoras”, comentaban las ancianas.

No era casual que estos viejos se hubieran adaptado a la vestimenta foránea; por alguna razón estos personajes descendían de clanes que tuvieron mayor contacto en el tiempo del caucho con los apach, como llamamos a los mestizos a la gente foránea no indígena. Y aunque el auge del jebe había finalizado, Yurapaga ya se había hecho conocido como un sector con potencial para otras actividades económicas, de modo que los comerciantes que se habían enterado de estas alternativas, no cesaron de ingresar a la zona hasta el año 1972.

Mi padre me contaba que en 1948, un comerciante que decía llamarse Julio se había instalado en Richard Pongo, que queda a cuatro vueltas aguas abajo de la confluencia del río Yurapaga con el Numpatkaim, donde se abastecía del barbasco que producía la gente, a cambio de telas y herramientas de trabajo. Richard Pongo es un codo del río que forma una poza retenida por un paredón de roca que se mantiene incrustada en la profundidad hasta el día de hoy.

Con el cierre del ciclo de barbasco, apareció otro mercader de nombre Manuel Guzmán, quién abastecía de carabinas y municiones a la gente a cambio de látex de leche caspi, balata, pieles de huangana, sajino y de todo tipo de felinos, abundantes en esa época. Escuchaba de mi abuela Wayampiak que la gente cazaba con arma de fuego, diez, veinte o más ejemplares de huangana, tan solo para quedarse con el cuero sin aprovechar la carne que se pudría en el bosque para deleite de carroñeros.

Con el auge de la madera ingresó en la zona Calixto Góngora, un maderero que extrajo lupuna y cumala hasta 1968. Una vez, el viejo Tukup, me contó que en uno de los trajines que representa trasladar la madera en tiempos de creciente, fue arrastrado por el caudal del río Yurapaga por lo que no pudo abastecerse de provisiones. Él iba siguiendo la balsa de madera rolliza que bajaba por el Apaga para entregársela al patrón que esperaba en Acapulco. En el trayecto, que dura más o menos dos días, sintió mucha hambre y al no tener nada de fiambre a la mano, tuvo que comerse los botones de la camisa que llevaba puesta. A propósito, los madereros tienen muchas anécdotas, el caso del viejo Tukup era una de ellas.

Luego llegó Pelayo, quien regateaba el precio de gallinas, chanchos y arroz que la gente producía a pequeña escala como medio de trueque para adquirir los productos manufacturados que ya formaban parte de sus necesidades cotidianas. A este comerciante logré verlo personalmente cuando ingresó a la comunidad por última vez en 1972. Llevaba una gasa pegada con curita en el tabique para ocultar el orificio que le produjo una infección crónica; al parecer nunca se curó de aquella enfermedad.

La gente de Yurapaga tenía dos maneras de aprovechar el día; las mujeres iban religiosamente a sus chacras desde las siete de la mañana hasta las dos de la tarde, mientras los hombres se dedicaban a la caza, al arreglo de caminos, abrir chacras para cultivos de maíz, maní, plátano, yuca, o trabajos ocasionales como labranza de utensilios domésticos: como batán, morteros, paletas para amasar masato, canastas o herramientas y como medios de transporte como remos o canoa. En las tardes, las mujeres se dedicaban a hacer masato, barrer la casa, asear el patio, lavar y cumplir otros quehaceres del hogar. Llegaba un momento en que la mujer tenía que dedicarse a elaborar recipientes de arcilla y otras manualidades de uso doméstico y siempre que tenían este plan lo realizaban en compañía de alguna hermana o vecina, junto con sus hijas. En tanto, el varón -si había ido de caza- bien regresaba con algo de suerte o con nada, para alegría o desaliento de la familia. Traer leña en las tardes o salir de caza o pesca en las noches, era parte de la actividad complementaria del varón. Como en ese tiempo había mucha riqueza faunística, los cazadores mayormente regresaban con algo en la mano: tucán, pucacunga, perdiz, sajino, etc. La gente comentaba que el que iba al monte y regresaba sin nada en más de una oportunidad corría el riesgo de ser considerado como Pagki Akachu, en alusión a un ancestro que se ganó la fama de ser inútil en la caza.

Si el tiempo amanecía lluvioso la gente tenía maneras de sacarle el máximo provecho al día. Unos aguzaban el virote para embadurnar la punta con veneno, preparándose para la caza del día siguiente; otros desarmaban

sus escopetas para aceitar y limpiar el cañón con baqueta, o se ingeniaban para recomponer de manera casera los casquillos usados con fulminante, pólvora y munición que adquirirían a granel de mano de comerciantes. El veneno que utilizaban para la caza con cerbatana era de color negro azabache y lo conseguían a través de comerciantes que ingresaban en la zona; creo que lo fabricaban en San Martín. Los que tenían tamshi se ponían a elaborar canastas entre charlas y bromas con familiares que acompañaban, junto a los niños que también se esmeraban en aprender observando el desempeño de los mayores. No faltaba alguien por ahí labrando un remo, un mango de hacha, morteros y paletas para amasar el masato, bancas de topa o tejiendo wampash o bolsos de hombre con fibra de chambira, mientras las mamás también aprovechaban el día hilvanando y cosiendo sus trajes, preparando sus chaquiras para adornos, elaborando cerámica o acompañando al esposo con masato.

En marzo y abril, la gente sorteaba sobre sus canoas, en plena lluvia, los terrenos alagados para cazar animales que suelen refugiarse en restingas. Una vez pasó un caso lamentable: falleció de sobreparto la esposa de mi tío Gonzalo, la señora Celia Pape. Ella estuvo andando en el bosque alagado por la crecida por muchas horas con aguacero encima. Dejó huérfanos a dos niños. Los chicos crecieron con su madrastra que venía a ser la segunda esposa de mi tío viudo y hermana menor de la finada.

Si la creciente era menor, algunas familias madrugaban para cerrar quebradas con esteras armadas de caña brava y pescaban de día con la merma del caudal, echando huaca o barbasco. Se sabía con qué tóxico pescar en cada quebrada. Los mayores decían: “en tal quebrada se pesca con huaca por estar poblada de peces que son naturales de la zona y porque el tipo de quebrada no resiste el veneno de barbasco”. También decían: “en tal quebrada sólo es posible pescar con barbasco porque si se echa el tóxico de huaca este no hará mucho efecto”. Estos detalles tenían que ser memorizados por todas las familias. Alterar el orden desatendiendo estas observaciones conllevaba una sanción moral que cuestionaba directamente la reputación personalísima del infractor, con una fuerte presión colectiva haciéndole sentir como una persona carente de juicio. Claro que ninguna familia estaba dispuesta a que alguno de sus miembros se ganara la sanción social, de modo, que el correctivo venía de los mismos familiares con severas reprensiones a cargo de los padres.

Cuando un trabajo requería de alguna fuerza adicional, el varón se ponía de acuerdo con la esposa para convocar a parientes y amigos en un ipaamamu, un trabajo colaborativo recíproco. La esposa del anfitrión acompañaba en esas jornadas para atender a los participantes con masato

y comida. Si el masato sobraba, el anfitrión invitaba a los participantes para continuar con la bebida en su casa, de manera que la jornada a veces terminaba en una reunión de baile. Consumir masato era una costumbre colectiva de socialización entre líderes, y de las familias, pero también una bebida básica para degustar en las labores colectivas, sobre todo como energizante para sostener el cuerpo en trabajos pesados. El valor que resultaba del ejercicio pleno de la reciprocidad mantenía latente el compromiso social de ayuda mutua, cuyo efecto se percibía en el bienestar de las familias; y a través de esta dinámica colectiva la población conservaba armonía, fuerza, voluntad y constancia. Todos tenían cubiertas sus necesidades básicas. Ninguno andaba deambulando sin chacra, porque todos poseían en lo mínimo su yucal y platanal. Ninguno quedaba sin provisiones de alimento, porque todos tenían capacidades adquisitivas con habilidades de caza y pesca que aprendían desde temprana edad. Entre todos se apoyaban para construir en pocos días inmensas casas.

Pero algo no armonizaba bien entre la necesidad de hacer las cosas con el requerimiento de con qué hacer tales cosas. Me refiero de la escasez de herramientas de trabajo que decía sentir la gente. Era casi un privilegio tener hacha y machete en la casa. La gente se prestaba el hacha bajo la condición de devolverla al caer el día. En los tiempos que tuve la oportunidad de observar el trabajo de la gente había mucha necesidad de herramientas de metal; incluso he escuchado a los viejos recordar que, en el tiempo de barbasco, se vestía mejor y las familias estaban abastecidas de herramientas de trabajo de sobra. Se había impuesto una nueva necesidad.

Por comentarios de ancianas, sobre todo de mi abuela, escuchaba que así como al hombre se le distinguía y se le valoraba por ser trabajador, cazador y pescador, a la mujer se la distinguía por ser trabajadora en la siembra y manejo de semillas, elaboración de cerámica y por su habilidad en la crianza de perros de caza y aves de corral. Había una estricta observancia en el manejo de las chacras de yucal porque decían las ancianas que la mano de una mujer productora se conoce por la calidad de la labor de mantenimiento y la forma de aprovechamiento de la producción. Si la dueña de la chacra sacaba el tubérculo de yuca antes del periodo de madurez, significaba que su apuro se debía a la escasez que pasaba la familia. La otra observación era que la mujer que no sabía mantener su chacra largo tiempo estaba obligada a vivir de necesidad continua. Lo ideal era que una chacra de yucal durara al menos tres años, y eso solo era posible si se reponía los esquejes a continuación de la cosecha, para garantizar que la producción se mantuviera de manera continua. Estas advertencias preventivas funcionaban porque todas las madres procuraban con sus esfuerzos

cotidianos no caer en escasez, de modo que yo no ví a ninguna familia andar en necesidad extrema.

El plátano, la sachapapa, el maíz, el maní o el frejol no constituían parte de la alimentación cotidiana de las familias, estos productos eran temporales, pero la yuca nunca debía faltar; era y sigue siendo el pan de cada día de la gente. Las mamás iban diariamente a sus chacras para traer yuca porque de eso hacían bebidas y con eso se acompañaba la carne. A veces la chacra de yuca que abrían no llegaba a producir lo esperado y las mamás que llegaban a tener apuros por esos problemas recurrían a sus familiares cercanos para coger yuca a cambio de desyerbe de la chacra en uso, en compañía de la dueña. El cuidado que hay que tener para que la chacra dure formaba parte del aprendizaje que recibían las mujeres desde temprana edad.

Para hacer una chacra, primero rozaban el bosque, luego tumbaban árboles con hacha. A los 15 días de abierta se quemaba la chacra aprovechando el verano, y a los dos días volvían para despejar el terreno de todos los escombros. Una vez que el terreno estaba limpio empezaban con la siembra.

La gente siempre se mostraba recíproca. Si alguna familia cazaba animales, compartía con sus familiares y vecinos. Si cazaban sajino las piernas y brazos los destinaban al suegro, a los hermanos y cuñados; a los amigos y vecinos, convidaban las lonjas de carne y costillar. Si cazaban armadillo, añuje o majaz, invitaban a dos o tres familias para que fuesen a casa por la mañana para compartir la comida. El invitado correspondía presentándose con la esposa e hijos con yuca sancochada que llevaban consigo para acompañar la carne. Recuerdo haber participado en familia como comensal en muchas ocasiones a invitación de mis tíos.

Se aseguraban siempre que ninguna ave de corral picoteara las sobras del animal cazado que cayeran al suelo, porque las ancianas decían que eso abortaba la pericia del cazador y le volvía inútil en las próximas salidas. En el sentido inverso, los perros no podían comer los huesos de perdiz, pucacunga, paujil y de todo tipo de aves, porque eso desvanecía la virtud del montará que cazó aquella ave. Esa creencia se llamaba shimpanat (insolencia).

Era costumbre desayunar a las 4 de la mañana; la gente se despertaba antes que cante el gallo. Los viejos decían: “el animal no debe despertarse antes que el ser humano”. Se levantaban a las tres de la mañana y se enjuagaban con agua calentada en yukun, que es un recipiente de arcilla preparado especialmente para contener el agua de enjuague bucal. Tradicionalmente, la gente comía dos veces al día. No existe palabra desayuno

ni almuerzo ni cena en términos de distinción del horario para digerir el alimento. La palabra “comida” para el pueblo awajún es universal. Llegado el momento de tomar sus alimentos, la familia hacía un círculo en medio de la casa, en cuclillas alrededor de la comida servida en hojas de plátano o bijao tendidas sobre el suelo. Siempre observé que casi todas las familias consumían poca sal, la comida la preparaban sin sal, tomaban caldo soso, salvo algunas excepciones. Esto podría ocurrir porque no era sencillo conseguir sal, la gente tenía que ir a sitios lejanos para abastecerse de sal. Pero he visto también que había familias que teniendo sal simplemente no la consumían o lo hacían de vez en cuando.

Cuando la gente necesitaba proveerse de sal salían en grupo a lugares que ellos conocían. En Yurapaga, por ejemplo, tenían que ir a un lugar llamado Kagka, entrando por el río Apaga; se caminaba tres días de ida y tres días de vuelta, completando la semana con el día que empleaban para abastecerse. Kagka en realidad es el nombre de una quebrada que corre en las inmediaciones de donde yace la mina de sal y ahí estaba asentada una familia. Con el paso de los años, la familia se incrementó y en unión con otras familias que decidieron vivir por ahí crearon una comunidad que actualmente se llama Huáscar. La gente del alto Marañón se abastecía de sal que brotaba como fuente de agua en las inmediaciones del Pongo de Huaracayo, a diferencia de la mina de sal que la gente de Yurapaga extraía en forma de rocas partidas. Decían que la sal que sale de la fuente de agua era más saludable por ser un producto más procesado y refinado con el hervor. Los niños estaban prohibidos de consumir mucha sal, porque los viejos decían que la sal estimula deseos sexuales a temprana edad. A la sal que salía refinada con el hervor, los viejos le adicionaban ají finamente molido al que llamaban acham. Con acham, uno no necesitaba echarle ají a la comida, ahí venía el efecto de dos en uno. La sal de Kagka la extraían partiendo las rocas de sal que abundan en la zona. Los viejos decían que ese tipo de sal servía para aplicar una lavativa estomacal pero también la usaban en las comidas.

Hablando de sal, era común escuchar de los viejos contar que antiguamente no había sal, pero un día apareció un hombre que solía poseer la sal en los dedos de manera natural lo que llamaba poderosamente la atención de los comensales que participaban de sus encantos. Cuando era preguntado hacia dónde iba, respondía mencionando muchos lugares donde deseaba instalarse para siempre. Los viejos contaban que aquellas zonas que ahora conocemos como sitios de sal son en realidad lugares donde aquel misterioso hombre deseó instalarse. Entre esos sitios se mencionaban los yacimientos de Kagka y Huaracayo.

Escuché contar a los mayores que los viejos tomaban wayús en las madrugadas para expulsar la viscosidad del estómago que suele producirse por acumulación de la saliva en las noches mientras uno duerme. Pero decían que hacía mucho tiempo no practicaban tales purgas excusándose en que ya no tenían wayús en sus huertas desde que se trasladaron de sus antiguos asentamientos, cuando decidieron fundar la escuela. Antes que los viejos decidieran contar con una escuela, la gente vivía dispersa agrupada en familias conformadas por hijos, yernos y hermanos en un espacio territorial que sólo los miembros de la familia podrían circundar por derecho de ocupación y herencia.

Los viejos decían que para tener acceso a los productos que ofrecían los comerciantes no había necesidad de vivir concentrado en un solo sitio, bastaba que el mercader que ingresaba en la zona acampara en un lugar estratégico y todos acudían ahí, sólo con fines de hacer trueque. Escuché también de mis mayores que en el tiempo de la madera el varón que se endeudaba tenía que salir de su casa por mandato de su patrón para cuidar la madera hasta esperar la creciente, en perjuicio de la familia que quedaba sola por largo tiempo.

Pese al contacto que tuvo la población de la zona con el negocio del caucho desde los finales del siglo XIX, hasta el año 1950 las creencias y las costumbres no se habían alterado mucho. La gente conseguía productos industrializados, pero no por eso dejaba de practicar sus rituales espirituales, las dietas exigidas para estos fines seguían inalterables, y las mujeres practicaban con frecuencia el conocimiento de sus plegarias para aumentar la productividad de sus chacras. La fuente primaria de subsistencia radicaba en los recursos naturales que proveían del suelo, el bosque, la fauna silvestre y el agua.

El comerciante que ingresaba a la zona tenía que aprender algo de la lengua awajún para comunicarse y entenderse con los lugareños. Los viejos que lograban entender y hablar algunas palabras en castellano actuaban de intérpretes para facilitar al resto la comunicación. Los adultos que lideraban el patriarcado solían aconsejar, en las madrugadas, a la juventud incipiente con sabias enseñanzas que dejaron Etsa y Bikut.

Etsa era un personaje mitológico que poseía poderes sobrenaturales. Vivió entre la gente para enseñar los preceptos de vida, transmitir conocimientos básicos para la sobrevivencia y señalar los desafíos que depara a la humanidad. Gozaba de un poder divino y con sus conjuros determinaba el futuro de la humanidad, maldiciendo o bendiciendo, dejando para el hombre obstáculos de prueba para incentivar su continua evolución y perfeccionamiento. Por ejemplo, Etsa mandó a su esposa con un hombre

para traer chonta (vela de palmera), estableciendo un tiempo útil sólo para el cometido de su misión, pero los enviados no llegaron en el tiempo indicado. Entonces Etsa dijo: “desde este momento yo conjuro que el hombre deberá celar a su esposa y la mujer casada andará siempre con su marido”. De esta manera nacieron los celos en la humanidad, contaban los viejos.

Bikut, es un personaje que se formó militarmente a base de purga de toé desde muy tierna edad. Fue un vidente que pronosticaba el futuro y alcanzó a desarrollar su vista para detectar objetos microscópicos. Dotado de estas habilidades vio que el espíritu del hombre se atrofia y se debilita cuando el cuerpo absorbe energías o alientos negativos externos. También enseñó que antes de ingerir alimentos era necesario lavarse las manos; reveló que una persona desaseada anda infestada de bacterias. Si uno es homicida lleva la sangre de su víctima en la mano, exponiéndose al riesgo de contaminarse en cualquier momento y volverse glotón, de no tomar cuidado de alimentarse sosteniendo la comida con algún palillo. Aconsejó no comer mucha carne, porque es como devorarse y acabarse así mismo, lo que hará que los días de vida se acorten. Gestó una cultura de higiene y disciplina dietética para preparar el cuerpo. Bikut enseñó mucho acerca de la vida y la forma como hacerla llevadera, en constante purga espiritual, dejando para la generación venidera mensajes de madurez y de responsabilidad. Por eso, cuando los viejos aconsejaban a sus hijos siempre citaban las sabias enseñanzas de aquel personaje. Son doctrinas de vida a la vez.

De dónde vienen los abuelos y quiénes fueron sus familiares, era parte de la charla que los padres le armaban a sus hijos.

Tener conocimiento de los patá (familiares), no solo tenía como propósito mantener lazos de sanguinidad y afinidad, sino, también conservar las alianzas para saber con quiénes contar frente a cualquier amenaza y agresión externa. Los consejos venían acompañados de remembranzas históricas y acontecimientos, siempre poniendo por delante el poder de Ajutap. Aconsejaban que los hijos y las hijas debían prepararse desde temprana edad para no crecer dependientes ni ociosos.

“En estos tiempos, nosotros los viejos no les estamos transmitiendo la disciplina que nuestros padres impusieron en épocas pasadas”, recordaban los viejos que tuve la oportunidad de escuchar mientras degustaban masato con sus vecinos. Los viejos tenían mucha autoridad para resonar a cualquiera de sus menores porque, como ellos mismos contaban, ancestralmente la disciplina era lo primero. Decían que antiguamente el capricho no tenía lugar alguno.

Contaban que el escarmiento del hijo desobediente consistía en someterse a un día de ayuno en el bosque, seguido de una purga con toé

preparado para la ocasión. Sostenían que el mejor castigo para los hijos era hacerlos reflexionar sobre sus actos a través del efecto de la purga aplicada, más que infundir cualquier reprimenda física. “Pero ahora que la juventud está estudiando, por cuidado de no quitarles tiempo, nos mostramos tolerantes a sabiendas que ciertas disciplinas la estamos echando a perder, al parecer, de manera irreversible”, se quejaban.

Yo me acuerdo que los viejos de ese entonces aun conservaban su tradición. Si tenían que corregir a los hijos por faltas que cometían, solían despertarlos en la madrugada -a la misma hora que tenían por costumbre levantarse los adultos- y los amonestaban con sermones a voz alzada. La razón de por qué era necesario hablar fuerte, exponiéndose a que todo el mundo se enterara del tema que abordaban, tenía el propósito de hacer reflexionar al hijo puntualizando sus defectos públicamente. Era una manera de reportar correcciones directamente ante la población. Eso no significaba humillación alguna; los padres aclaraban de antemano en qué circunstancias uno debía guardar prudencia y en qué casos imponer respeto. “Muchachos ¿por qué dejar que alguien se ría de uno?, consentir una humillación es cobardía, el hombre debe saber revertirla para salvar su honor”, solían alentarlos.

En la creencia awajún, Ajutap, es un ser supremo que da protección al pueblo y fortaleza espiritual al individuo. Puede manifestarse en forma de personajes que en vida fueron destacados guerreros, el espíritu de un padre, algún ancestro o una fuerza sobrenatural que se hace visible a través de manifestaciones reales o mediante revelaciones en sueños. No era sencillo lograr alcanzar su conjuro. Se necesita pasar una estricta prueba de valor, ayuno y disciplina. Aconsejaban que las personas no deben andar golpeando palos en la montaña porque pueden ahuyentar al espíritu del ancestro que pasea visitando lugares donde anduvo en vida.

Antiguamente, los jóvenes pasaban meditando en sus ayamtai (lugar de meditación) prácticamente desde su pubertad; se abstendían de comer frutas aromáticas, porque los viejos decían que estos elementos disminuyen el rendimiento físico. Se les prohibía ingerir cualquier alimento dulce “porque el cuerpo se vuelve débil y la fuerza del aliento para soplar la cerbatana mengua”, sentenciaban. Así también las mamás aconsejaban a sus hijas advirtiéndoles no comer papaya, plátano de seda o piña para evitar que de grandes se les mueran fácilmente los animales de crianza.

Uno no podía acercarse a una mujer para no ser tentado, al extremo que tenían que desviarse de ruta si se percataba de la presencia de alguna yendo por el mismo camino. Según la historia local, los viejos aprendieron de Bikut que el aliento de la mujer debilita al varón si este tiene contacto

a temprana edad, antes de ser waimaku o niimaju. Decían que por tener relaciones sexuales a una edad inmadura, la médula de los huesos se desgasta prematuramente y la vida se acorta. Ayamtai, donde los jóvenes meditaban, significa 'descansadero'. Luego de la meditación, ya llegado a la edad apropiada, un púber era sometido a purgas espirituales a base de brebajes que ayudaban a limpiar el cuerpo. Cuando alcanzaba la juventud, tomaba ayahuasca y toé para ser waimaku o para ser niimaju. Uno llegaba a ser waimaku con el poder que recibía de Ajutap. El waimaku es aquel que recibe un poder para una determinada misión, pero una vez consumada aquella ya no permanece ese poder y nuevamente tendrá que buscarlo sometiéndose a dietas y abstenciones. El niimaju es aquel que recibe una buena revelación que le da señales de que vivirá por mucho tiempo con una vida en abundancia.

Si el waimaku, no renovaba los conjuros del Ajutap, corría el riesgo de ser muerto por otro líder con poder. En cambio, con el niimaju era distinto. Los viejos cuentan que la fuerza de su oponente mengua, y que incluso, cuando se quiere matar a un niimaju no llega a reventar el cartucho o la lanza no penetra su cuerpo. Es como estar protegido por un espíritu. En la casa de un niimaju no faltaba comida, ni bebida y ganaba las simpatías de todo el mundo; era como un árbol frondoso donde todos encontraban protección. Era un tajimat.

Preguntando por ahí llegué a saber cómo es que uno adquiere ese poder. Por ejemplo, uno llega a tener un sueño en pleno trance con datem o con baikua. Sueña que aparece un personaje en medio de vientos huracanados con el siguiente mensaje: "Yo soy. Yo con mi poder seco esta catarata, así hare cesar también a mi oponente, así ha de ser tu fuerza". Eso era un buen sueño, el personaje que aparece en aquel sueño en forma de visión es Ajutap, entonces uno podía decir con toda seguridad que ya era waimaku. En la vida real, aquel conjuro se cumplía de la siguiente manera: si un líder déspota tocaba el límite de la tolerancia autoproclamándose como guerrero invencible y era temido porque mataba a todo el que le retaba, aparentemente no había quién lo enfrente. Pero el poseedor del poder adquirido por la visión del Ajutap terminaba derrotándolo sin mucha resistencia, sin posibilidades de venganza; así la amenaza desaparecía. Por eso es que cuando iban a participar en una guerra sólo salían de su casa los waimaku (visionarios), todos ellos selectos por un anciano pamuk (autoridad máxima). El que tenía el mejor de los sueños, es decir, el mejor de los waimaku, lideraba y comandaba a los guerreros.

La ayahuasca que tomaban los awajún no es aquel `yagé` que toman ahora los chamanes o turistas; la ayahuasca que tomaban los awajún se llama datem. El toé se llama baikua en awajún. Existen dos tipos de toé o floripondio. Uno medicinal y el otro es sólo ingerido para ser waimaku. Esta práctica se conserva en algunas comunidades, sobre todo en aquellas donde no hay mucho contacto con la sociedad envolvente.

Antiguamente, la formación que recibía el varón desde temprana edad era prácticamente de carácter militar. Los niños eran entrenados para tener vocación de mando desde los 12 años; paraban en el bosque meditando en los lugares donde acampaban. Ya cuando eran jóvenes se agrupaban entre ellos para acampar a lado de una tuna (cascada). Decían que el Ajutap suele pasar por cascadas porque esa es su posada de tránsito, de modo que antes de acostarse tomaban el zumo de toé y a media noche antes de dirigirse a la cascada reforzaban su trance con el zumo de tabaco que dejaban macerar en un pequeño recipiente. Con la ayuda de un bastón preparado para la ocasión, llegaban a la cascada, así fuera arrastrándose. Encontrar en ese instante al Ajutap era muy difícil y el sacrificio terminaba sin ser correspondido en muchos de los casos. Pero el hecho de meterse al agua de la cascada para bañarse en pleno frío de la madrugada era gratificante para regresar nuevamente al campamento armado de valor.

El que por algún designio de la providencia tenía la fortuna de encontrarse con el Ajutap en la cascada alcanzaba la inmortalidad una vez fallecía de viejo, así decían los muun. El Ajutap que se encuentra en la cascada aparece en forma de un rayo luminoso que cruza en el mismo velo de la caída formando un torbellino estruendoso. El afortunado que lo encuentra debe escuchar atentamente si sale alguna palabra en medio de aquel torbellino; de lo contrario debe intentar golpearlo con el bastón hasta que desaparezca provocando sonidos parecidos al de un trueno. Si en ese instante el buscador recibía algún discurso que salía como torbellino, eso era el conjuro de Ajutap. Pero si solo desaparecía, sin decir palabra alguna, el benefactor aparecía en sueño para transmitir su conjuro durante un mínimo pestaño.

El encuentro con el espíritu ancestral no solo se producía en las cascadas, también se daba en algunos lugares de altura, sobre todo, en los cerros. Por ejemplo, el Ajutap que aparecía en forma de un felino, se manifestaba como un huracán que avanza aplastando el bosque con un ruido estruendoso que sólo un dotado de valor era capaz de esperar. Cuando este fenómeno se manifiesta, el entendido en la materia no debe temer ni correr, sólo espera al benefactor espiritual que aparece envuelto en una bola de fuego, desde donde trasmite su conjuro a través de un mensaje bien preciso y luego desaparece con un ruido comparable a un explosivo, con una sacu-

dida que hace vibrar la tierra. Si uno capta aquel mensaje ya es waimaku. En la mañana aparece ante el padre que lo recibe con mucho regocijo, con parecida emoción a la que disfruta todo padre cuando el hijo obtiene su licenciatura. Mayormente, lograban ser waimaku por medio de sueño. El llegar a ser niimaju, era en cambio como lograr el título de doctor.

La mención sobre la vida, la visión y el Ajutap, resume el sentido de la existencia que se sostiene en lo espiritual, material y cultural del pueblo awajún. Cuando uno está dotado de una poderosa visión se vuelve destacado en la guerra y muy respetado; a ellos le decían kakajam (valiente). Los viejos decían que existe un falso Ajutap, al que se le conoce como “distorsionador y mentiroso” y el animal que representa esa falsedad es el amich (zorro). “Si en sueño se te aparece un amich con su mensaje, no dejes que te verse más de dos veces, recházalo ahí no más porque a la tercera fallará diciéndote ‘me acerco al ocaso’ lo cual es una señal de muerte temprana”, advertían los muun.

Los pamuk intervenían cuando la gente se iba a la guerra. Antes de salir a una misión militar se concentraban en una casa. El pamuk, se sentaba en medio de la casa y calificaba el discurso que cada waimaku versaba. Los interpretaba, y en base a esa lectura, organizaba la línea de mando. La victoria tenía que asegurarse en esa reunión a través de la proclamación de la visión, lo que en idioma awajún se conoce como kaja atit.

Cualquier muun al que se le consulta sobre la guerra en los tiempos antiguos, cambia de rostro y lo narra con mucha solemnidad. Pues dicen que aquello no era cosa de juego, cuando los viejos organizaban una misión militar hasta el tiempo se ponía triste.

Cuando los niños y niñas entraban a la pubertad les prohibían que jugaran entre hermanos y hermanas, advirtiéndoles que si aquellas reglas eran rotas, la afaninga se les iba a enroscar en la tibia. La afaninga es una serpiente no venenosa. Según el mito que guarda la población, antiguamente este reptil era muy temido por su veneno, pero ocurrió que cuando Etsa puso a prueba con abstinencia sexual a todo reptil, y colocó en el camino una hermosa fémina, muchos cayeron en la tentación. Resulta que aquellos que no tuvieron el valor de vencer la prueba, perdieron el efecto de su veneno; y la afaninga que era uno ellos, perdió también el suyo. De tal manera que hasta ahora sigue lamentando su suerte, enroscándose en la tibia de todo aquel que juega con el sexo opuesto en señal de protesta por el castigo que Etsa le impuso. ¿Quién quiere que se le enrosque una serpiente así no sea venenosa? Eso generaba terror a los niños. Era una forma de controlar que los hermanos cometieran incesto.

El niimaju era el guía del pueblo; era escuchado por su autoridad. Estos personajes eran a la vez muy prósperos y hospitalarios, dignos de respeto y temidos porque se creía que en ellos se posaba el espíritu de Ajutap. Aquellos muun que tuvo el privilegio de conocer realmente eran visionarios y sus palabras eran irrefutables. Decían que al anciano hay que respetarlo, porque no cualquiera alcanza esa edad; sus palabras pesan: incluso uno puede morir con su maldición.

A medida que los niños varones crecían los roles se iban definiendo, y muy claramente desde la edad de pubertad, involucrándose de forma natural en los quehaceres diarios de la familia: ayudando a traer leña al padre, alcanzando tamshi y hoja en el caso de emprender alguna construcción de casa, asumiendo algunas responsabilidades para el cuidado de hermanos menores. Crecían aprendiendo al practicar diversas habilidades y conocimientos en la elaboración de canastas, colocación de trampas de caza y pesca, identificación y distinción de especies forestales, faunísticas e ictiológicas. Aprendiendo a nadar desde los cuatro años en las quebradas, y en los ríos a los siete, conociendo a los parientes y memorizando los cuentos populares, historias y mitos ancestrales. Mientras que las niñas aprendían a lado de sus madres a distinguir diferentes variedades de semillas, las técnicas de sembrío de las plantas de acuerdo a las estaciones del año, la elaboración de cerámica, entre otras actividades y manualidades domésticas.

Los niños se divertían y se entretenían tomando iniciativas como la de abrir huerta para la hermana; a la vez esto les obligaba a conocer en la práctica la manera de hacer chacra. De la misma forma, la hermana correspondía sembrando palos de yuca, desarrollando la pericia de sembrar las semillas desde temprana edad. Los niños y niñas podían realizar este tipo de juegos en los patios de la casa, pero no estaba permitido que jugaran abrazándose entre hermanos de sexo opuesto.

Las mamás destinaban una pequeña parcela dentro de sus chacras a la hija para que ahí aprendiera las destrezas de la horticultura. Contaban las ancianas que las semillas las trajo Nugkui (madre de la tierra). La historia de Nugkui era una norma clave de aprendizaje que toda mamá tenía la obligación de transmitir a sus hijas mientras desyerbaban la maleza del yucal.

Antes que apareciera la agricultura la gente se alimentaba del corcho del árbol de topa y el tubérculo del situllo. Nugkui se compadeció de la mujer y entregó a su hija para que se encargara de alimentar a la familia. La hija, que tenía aspecto de una niña, hizo aparecer en abundancia toda clase de comida, tan solo con invocar el nombre de las semillas, y también hizo una huerta para la familia con diversas plantaciones. Pero

unos niños curiosos, por querer aprovechar al máximo los poderes que prodigaba aquella misteriosa criatura, le exigieron les mostrara un demonio de cerca. Después de mucho regaño y de advertirles que no sería fácil hacerlo retroceder una vez que el demonio se aproximara a la casa, les concedió ese pedido. No llegó un demonio, llegaron muchos que rodearon la casa y no quisieron retroceder por más órdenes de retirada que la niña se esforzaba en dar. Los niños espantados y arrepentidos de tamaña curiosidad que les puso los pelos de punta vociferaron con improperios, arrojando ceniza al ojo de la niña. Herida por el maltrato la niña trepó espantada a la cumbrera de la casa. Desde ahí llamó con plegarias a su madre para que la recogiera. En ese instante, la yuca se marchitó y toda semilla sembrada que brotó sobre la tierra se convirtió en maleza. La mujer que andaba cultivando su huerta corrió hacia la casa y se percató de que la niña escapaba introduciéndose en el tallo del bambú. Ella cortó el bambú, pero solo logró encontrar una ventosidad que dejó la niña en forma de un bebé en uno de los nudillos de bambú. El bebé no tenía prodigio alguno de conjuro, con su balbuceo apenas podía lograr que aparecieran tubérculos caulla (yuca dura); un rotundo fracaso para la familia. Nugkui reveló en sueños a la mujer que, pese a su resentimiento por el maltrato a la hija, dejaría semillas que solo con duros sacrificios podrían sembrar y cosechar. “Por eso, es deber de las mujeres cultivar con mucha delicadeza las semillas para congraciarse con Nugkui y obtener de ella bendición para ser buena productora”, decían las mamás inculcando a sus hijas esa enseñanza.

En esta historia la yuca aparece como figura principal de la horticultura y el que se hable de ceniza en la vivienda evidencia que ya se conocía el fuego y la alfarería. Estamos ingresando entonces en la era de la agricultura y el sedentarismo. Con la aparición de la agricultura los pueblos indígenas de la Amazonía, particularmente el pueblo awajún, empieza a explorar suelos fértiles. Hocquenghem, citando a Jürgen Golte, sostiene que la agricultura en los valles costeros y las cuencas del Alto Huallaga y el Marañón empezó durante el precerámico VI (2500 – 1750 A.C.)². La yuca, sin duda, nació en la Amazonía; su pasado silvestre se llama tsanignim, la cual se encuentra solo en la región amazónica.

Se dice que el zapallo y el camote los introdujo una mujer de nombre Yampan, esposa de Etsa, pero que fastidiada por Auju (ayaymama) y Takash (sapo), que eran concubinas de su esposo, se fue y abandonó sus chacras.

2 Hocquenghem, Anne Marie. 1998. *Para Vencer la Muerte*. Lima: Lluvia Editores, p. 125.

Cuenta la historia que Auju se tomaba el atrevimiento de consumir el zapallo en la chacra preparando caldo en la tinaja que tenía guardada en secreto, y que llevaba a la casa lo poco que sobraba para desagrado de la dueña. Una vez, Yampan le encargó a Takash para que fuera a la chacra a cosechar camote, pero ella lejos de cumplir con la tarea encomendada, arrastró la enredadera y la arrojó al bosque, provocando mucha ira en Yampan.

En algunas ocasiones las vecinas visitaban en grupo a mi madre y armaban charlas que aparentaban ser triviales, pero en el fondo, sus comentarios acerca de sus experiencias agrícolas tenían profundos visos de interés colectivo. La más adulta, llevando el peso de la experiencia en sus entrañas, recordaba que la mujer tenía por naturaleza y herencia el dominio de su rol en la chacra por la bendición que recibió de Nugkui. No se equivocaba, es sabido que antiguamente, el varón procuraba perfeccionar su oficio antes de casarse, para mantener en equilibrio su rol que consistía en ser diestro en la caza y la pesca y hábil en el dominio de conocimientos del tejido, fabricación de herramientas de trabajo y construcción de vivienda, entre otras destrezas que primaban como elementos básicos de prosperidad conyugal y familiar.

Se dice que antiguamente, la mujer llegó a tener más poder que el varón. Su fuerza estaba en la agricultura y la alfarería, pues gracias a la mujer había muchos productos de pan llevar en la casa y bebida en abundancia. El hombre se beneficiaba de esa fortaleza para organizar trabajos de ayuda mutua y ganar fama de trabajador y tajimat.

También es sabido que los ancestros practicaban una cultura generalizada de uso y manejo armónico de los recursos naturales; crearon sus propios sistemas de asentamiento para desarrollar su agricultura, aprendieron a hacer uso del suelo de manera rotativa. El dominio del conocimiento en este aspecto era fundamental. El modo de aprovechamiento de estos recursos era diversificado y estaba en función de las estaciones del año; su manejo dependía de los preceptos establecidos por las leyes naturales de interdependencia con la naturaleza.

Asentarse a cierta distancia y no sobrepoblar las áreas de dominio tenía el propósito de evitar que la presión de la concentración generase impactos focales en determinadas especies vulnerables, situación que no solo ponía en riesgo el normal funcionamiento del ecosistema; también el efecto de la sobrepoblación podía generar enfermedades como la disentería y la amebiasis.

No existían manuales escritos sobre el uso de los recursos de fauna y flora, pero las enseñanzas que recibían los hijos de los padres de manera metódica desde temprana edad, basadas en historias y mitos, eran puestas

en práctica con mucha rigurosidad en los quehaceres diarios. En realidad, los mitos relacionados con las aguas, el bosque, la fauna y otros no son otra cosa que reglas y enseñanzas de vida que fueron transmitidos como normas, los cuales adquirieron esa categoría de cuentos populares como producto de enseñanzas tantas veces repetidas.

En tiempo de verano los viejos inspeccionaban de manera sigilosa algunas quebradas para comprobar si abundaban mojarras. Las familias planificaban la pesca en las quebradas en las tardes; muy de mañana se internaban en el bosque llevando preparada una masa de huaca. Las hojas de la planta llamada huaca se juntan y luego se amasan picando con palo dentro de un hoyo. La masa se disuelve en la quebrada donde se va a realizar la pesca y en cuestión de segundos causa una suerte de asfixia a los peces y los hace saltar de manera espontánea. Ahí hay que ser hábil para pescar de tramo en tramo a medida que el tóxico es arrastrado por la corriente del agua. De lo contrario, una vez que el efecto expira, como ocurre después de más o menos cinco minutos, ya es una oportunidad perdida, las mojarras reviven y huyen.

Cuando se trataba de pesca en las aguas del Yurapaga o del Numpatkaim, los mayores se organizaban y convocaban a toda la población. Juntaban barbasco hasta completar el lote requerido que tenía que ser contado y aprobado por expertos en la materia. No se podía sobrepasar el límite indicado para no cometer excesos; tampoco podían aventurarse con un lote insuficiente del tóxico. Había mucha disciplina en la pesca de esta naturaleza. A unos trescientos a quinientos metros de distancia del objetivo la gente se concentraba muy de mañanita para chancar la raíz del barbasco hasta hacerla suave. De manera voluntaria, sobre todo los jóvenes, se repartían manojos de raíces chancadas de barbasco amarradas con lianas silvestres, estando prestos a las indicaciones que impartían los organizadores. Los organizadores eran mayormente los dueños del tóxico y sólo concretaban el proyecto de pesca con aprobación de los patriarcas, los muun de la comunidad. El que lideraba era uno que era designado como director de pesca. Este, con la opinión de los demás viejos, señalaba los tramos donde empezar con la lavada de barbasco, advertían no efectuar ninguna captura hasta que el veneno surtiera efecto; que no había que adelantarse mucho para no provocar la fuga de peces; que las mujeres en gestación o las que estuvieran menstruando se abstuvieran de meterse al agua.

Llegado el momento, cada cual es dueño de la presa que captura. El bullicio de la gente con la adrenalina de la emoción va en aumento; los niños son los que más se divierten y suerte tienen en la pesca. Si alguien lograba pescar un zúngaro, compartía el peje con el dueño

del barbasco y familiares, y si al final de la pesca el dueño de barbasco no había logrado pescar mucho, todos tenían la obligación de darle al menos un pescado cada uno. El fin de la jornada la anunciaba el viejo que dirigía la pesca. Algunos se apresuraban para llegar temprano a su casa, otros se quedaban para una revista final por si ha quedado algún pescado debajo del agua.

En jornadas de esta naturaleza la gente recibía bien el día: las familias preparaban comida en las playas, los niños asaban mojarras y carachamas para su deleite. Las mujeres preparaban chilicano con boquichicos frescos. Comían en familia, compartiendo sus alegrías y emociones. Si no me falla la memoria, en los ríos grandes la pesca se producía una vez al año, en julio.

Los viejos tenían sus propias supersticiones, incluso heredadas desde antaño, respecto a algunos ríos en lo relativo a la pesca. Por ejemplo, el más afamado era y sigue siendo hasta ahora el Cumala Yacu, que es un río tributario de Yurapaga. Decían que para pescar en aquel río hay que planificar la jornada en secreto, hablando en baja voz y susurros. Más de un poblador afirmaba haberse quedado sorprendido del cambio repentino del clima, cuyo fenómeno provocaba lluvia y crecida del río de la noche a la mañana cuando alguien cometía imprudencia de revelar el plan en voz alta para pescar en dicho río. “Probado está”, decían los viejos, sin ningún ápice de duda. Por eso es que aquel río hasta ahora es conocido con el sobrenombre de “Oreja Larga”.

En mi niñez participé en más de una oportunidad en la pesca siguiendo a mis padres que en esos menesteres participaban sí o sí. Mi padre me preparaba una suerte de flecha que sacaba del tronco de kugkup que es una especie de palmera de muy delgada contextura, que labrada con una punta en un extremo es un instrumento muy eficiente para la pesca. Digamos que yo no era muy diestro en la precisión pero algo picaba lo que incrementaba la porción de la pesca familiar en el canasto. Lo que he aprendido es que, si uno queda observando nada más hay otros pescadores que no te esperan; si no te apresuras quedarás con las manos vacías. Así es que en la ley de la pesca es picar el pez en la primera oportunidad antes que otros te aventajen. Para ser franco no picaba más de 5 boquichicos, mientras otros niños sobrepasaban de 10 en sartas preparadas con ramillas bifurcadas, para orgullo de sus padres.

Los viejos contaban que un hombre mítico, a quien se conoce con el nombre de Anchau, enseñó las reglas y transmitió los conocimientos de pesca con barbasco. Cierta día un hombre en circunstancias en que se disponía a juntar moluscos, se tropezó con un extraño pescando en una quebrada. Muy atento el misterioso pescador reveló su identidad y dijo

que su nombre decía mucho de la palabra clave que en adelante debía ser usada en las pescas a manera de reverencia. “Pescarás con esta raíz, cuya especie encontrarás en las alturas, pero no excederás del tamaño que te estoy indicando”, le reveló, mostrándole un pedazo de raíz de barbasco silvestre (mayu). Además, le dijo: “el efecto del tóxico es lesivo, y si quieres que su fuerza prevalezca para siempre no podrás hacer partícipe en las pescas a toda mujer gestante y restringirás también a las mujeres que se encuentran en periodo de menstruación”. Luego Anchau desapareció en el bosque esfumándose como por arte de magia. Con el tiempo la regla fue rota, ya no era suficiente pescar con el tamaño de la raíz indicada por Anchau y la procura por restablecer el efecto del tóxico obligó a la nueva generación aumentar la porción. Los awajún invocamos siempre el nombre de Anchau en las pescas; incluso en la actualidad sigue siendo una costumbre hacerlo, versando “anchaukai, anchaukai”.

En la creencia awajún, Tsugki (sirena) es un ser que gobierna en los ríos y lagos a todos los seres que habitan en él. Debajo del agua el ambiente es parecido a la vida en la superficie. Tsugki y su familia cuidan con mucho esmero los animales que crían; y los humanos parecemos el zorro que entra en el gallinero para robarse una gallina al mínimo descuido del dueño. Bajo el agua la yacumama yace controlada con un inmenso cerco para que no salga a causar perjuicio; los bagres grandes o zúngaros son sus cerdos, el sábalo, el boquichico y otros peces de menor tamaño son sus gallinas de diferentes razas. La yacumama es su principal medio de transporte, la charapa o la taricaya sirven de asientos y la raya es el sombrero. La cashca y la carachama no son apreciados porque las ven como nosotros los seres humanos vemos a los insectos que invaden la casa, algo así como a las cucarachas.

Tsugki está harto de las travesuras humanas y muchas veces ha intentado transmitir su molestia. Pero también le gusta algo de los humanos y por eso ha tratado de entablar alianzas y matrimonios por muchos medios, hasta ahora sin éxito alguno. Una vez, un hombre awajún fue a parar en una vivienda de Tsugki tras seguir a una hermosa mujer que con un toque de encanto lo sumergió dentro del agua, cumpliendo las órdenes del padre que la había mandado a traer al joven para agradecerle en persona por haberle salvado su vida. El hombre no tenía idea alguna acerca de en qué momento habría actuado con heroísmo para salvar una vida. Pero pronto cayó en cuenta después que el anfitrión le hizo recordar una víbora que se había tomado la molestia de arrojar al agua cuando vio que padecía atajada en los ramales de uña de gato. Era una víbora pequeña que tenía una cola abierta como de pez.

Los días que estuvo bajo el agua, el joven humano se ganó de todo lo que pasaba en el mundo de aquellos seres de la profundidad. Ahí aprendió la palabra tsau que es el nombre del anzuelo. Una vez vio que al patio de la casa cayó de la superficie un anzuelo con empate. Un cerdo que correteaba hambriento lo cogió de arranque, siendo elevado de inmediato hacia la superficie. Luego observó a la yacumama que yacía enroscada dentro de un cerco y dedujo la razón por la que estos monstruos difícilmente se dejan ver. También vio que Tsugki se encargaba de atajar el anzuelo con un palo para que sus animales no cayeran en él. Cuando el hombre dispuso regresar a la superficie porque no podía acostumbrarse, el suegro no se opuso, más bien intentó crear condiciones para que la hija pudiera llegar a vivir sobre la tierra, pero todo esto quedó frustrado por el error que cometió el yerno a la hora de ejecutar el plan de poblamiento. Tsugki, a pesar de todo, lo dejó en libertad en agradecimiento por la vida que le debía, pero le instruyó a través del sueño que enseñara a los humanos que no fueran tan crueles -según él- con los animales que criaba, refiriéndose a los peces. Por esas enseñanzas, los viejos tenían absoluto respeto a las partes hondas que tienen los ríos para no provocar la ira de Tsugki, y precisamente es en estos sitios donde abundan los peces. También se cree que en pozas grandes vive la boa grande, o mejor dicho, existen pozas porque la boa las construye como su hogar y ahí vive con peces que son sus protegidos. El día que la boa se va, se retira con todos los peces. Por esta razón los lugareños respetan las pozas, porque dicen “ahí vive la madre del río”.

Había restricciones de cazar ciertos animales que se consideraban no aptos para el consumo por cuestiones de creencia, entre ellos el venado. Hasta los 70, la gente no cazaba venado porque consideraban que el animal era en realidad alma de algún pariente difunto. Hablando de restricciones de ciertos alimentos, incluyendo peces, aves, palmeras y frutales silvestres, todas las familias tenían argumentos comunes para justificar su abstinencia. Por ejemplo, decían que la sachavaca producía caracha o ronchas en la piel, pero era buena como alimento de perros. Se la cazaba solo de vez en cuando con ese fin. El lagarto no se podía consumir porque era capaz de devorar al hombre de la misma manera que la boa come gente. Que algunos bagres no podían ser consumidos porque provocaba diarrea a los niños, incluso, clasificaban a unas especies consideradas “diarreicas” para que el rechazo colectivo fuera más determinante.

Si alguna familia tenía un bebé ponía mucho cuidado en no tropezar con víboras y toda especie cutipadora. El temor a la cutipa, o daño de animal, era muy generalizado en Yurapaga. Una vez mi hermana Caliza de tres meses de nacida jadeaba de tanto llorar. Mi madre, por consejo de mi

abuela, consiguió que el viejo Ugkuch la curara icarándola (entonar con cantos mágicos). El viejo preguntó a mi madre antes de empezar con los rituales de curación, y luego que supo que el principal responsable de la cutipa era la iguana que la familia había cazado, se puso a reír. “¡Eso es!, los bebes son muy vulnerables, pero se va a curar” dijo. De acuerdo con la indicación del viejo, mi madre exprimió de su seno unas gotas de leche en un recipiente. El viejo sostuvo entre sus manos aquel recipiente y acercándolo hacía su barbilla lo icaró con versos en los que sólo él era diestro. Lo que en castellano regional se conoce como ícaro, en el idioma awajún se llama iwishtut. Increíblemente, mi hermana dejó de llorar cuando le dieron de tomar la leche icarada vertida en una cascarita de maní, y quedó dormida profundamente.

Había mucha creencia acerca de la existencia de seres parecidos a los humanos. La gente decía que aquellos se llaman tijae (hombre gigante) y que viven en los cerros. Más de una persona testimoniaba que cuando uno se acercaba mucho al cerro el cielo se oscurecía con caída intempestiva de aguacero, como si aquella coincidencia de falla climatológica quisiera advertir que se está avanzando más de lo debido. Una vez mi abuelo Chuin contó que se había tropezado con una extraña mujer que se entretenía revisando la planta de los pies sentada en los pedregales de un riachuelo, pero aquella misteriosa mujer había desaparecido en un mínimo parpadeo.

Siempre que iban de caza a lugares inhóspitos regresaban con alguna noticia extraña; unos habían escuchado disparos en terrenos escarpados donde nadie se aventura a andar, otros afirmaban haber visto huellas de pies humanos que comparadas con la huella de un pie normal, resultaban muy desproporcionadas, como si correspondieran a hombres gigantes. La existencia de estos seres que tienen apariencia humana se sostiene en un relato histórico que afirma que una mujer fue secuestrada y desapareció. Cuando los familiares la buscaban intensamente, aquella mujer apareció por última vez en un paredón de roca resbalosa para dedicarles una canción de despedida, mediante la cual explicaba que ella padecía de encanto de no retorno a la vida común, exhortándoles que no se preocuparan por ella. El canto se conserva hasta el día de hoy. Mi madre se acuerda muy bien de ese canto, es una bella melodía, pero muy triste la letra. La gente cree que estos seres en realidad vienen a ser guardianes de la naturaleza y tienen atributos sobrenaturales para controlar a toda la fauna silvestre. El respeto a estos misterios hace que los cerros se mantengan intangibles, destinados solo como el hogar natural del tijae, y las cataratas que caen de los cerros son considerados como lugares de reposo del Ajutap.

Había algunas frutas que los progenitores no podían comer ni probar si tenían criaturas recién nacidas por temor a alguna alergia o diarrea que podría provocar la muerte del infante. A mi parecer había mucha exageración, pero los viejos siempre justificaban estas restricciones arguyendo saber más por su experiencia. Contradecir resultaba irresponsable frente a la vida, de modo que uno crecía desde temprana edad curtido de esas creencias. Cuando tuve hijos, lejos de mi pueblo, quise por la inercia de mi costumbre imponer ciertas restricciones que aprendí en mi comunidad, pero fui rechazado por los familiares de mi esposa cuando traté de impedir que dieran a probar la fruta del ciruelo a mi hija Shang. Eso me pasó en Yurimaguas. Este hecho me sirvió de experiencia para conocer de cerca el otro lado de la realidad cultural, no todos creemos igual. A mi hija no le pasó nada. Ella incluso comió un helado que llaman marciano a los 15 días de nacida; su madre la alimentaba con toda clase de frutas.

Cuando pregunté a los viejos de dónde viene la denominación awajún, el profesor Marcelino Kuji me contó todo lo que sabía al respecto. Un apach apareció en una aldea e inmediatamente fue rodeado por los lugareños llamados por la curiosidad de conocer el sable que llevaba en la mano. El visitante imposibilitado de entablar conversación con el gentío desenvainó su sable y trató de explicar su utilidad haciendo ciertos amagos blandiéndola al aire, sin darse cuenta que su exhibición era captada por los espectadores como una señal de ataque. Uno de ellos, trató de neutralizarlo con el dardo que tenía en su cerbatana, pero el visitante, percatándose del intento, se acercó rápidamente introduciéndole el filoso sable en el cuerpo y cortándolo en pedazos hasta dejarlo muerto. Este hecho provocó que la gente huyera de sus asentamientos y empezara a temer a los blancos como asesinos despiadados.

La gente, solía rastrear campamentos que dejaban los viajeros blancos y si por alguna suerte alguien encontraba un machete, se lo repartían entre los suyos dividiéndolo en pedazos. Un día, un hombre de nombre Nantip tuvo una revelación en su visión, pues -como afirmaba- había visto en su sueño que tarde o temprano se iba a entablar un contacto directo con el hombre blanco. Decía que eso era el camino para conseguir cosas para cubrir las necesidades que hacían falta en el grupo. Este trataba de persuadir con ese discurso a su gente, pero enfrentaba fuerte resistencia por parte de la población.

Tiempo después un hombre de nombre Tsuig también anunció que tuvo una revelación en la misma línea de Nantip, de modo que ya no era uno sino dos los partidarios del contacto con los apach. Esto les hartó a los suyos, así es que, en vez de ejecutarlos, la población decidió abandonar a su suerte a los dos en un banco de arena que quedaba descubierto

en medio del río con el estiaje, para que fueran llevados por los blancos que transitaban por ahí. Efectivamente, ese día pasó un batelón, y Nantip y Tsuig lograron persuadir con señas a los navegantes que al avistarlos no dudaron en embarcarlos. Nadie pudo armar charla con ellos porque ninguno sabía hablar el castellano, de modo que los viajeros empezaron a especular sobre su identidad. Unos decían, el hombre que cogimos del agua, después le llamaban hombre del agua y finalmente acostumbraron en llamarle “aguaruna” quichuizando el término hombre con runa. Pero pasado un tiempo, cuando ya Natip pudo dar su nombre en señal de haber progresado en aprender castellano, el patrón que lo tenía en su poder solía identificarlo por su nombre, aunque no correctamente pronunciado, y decía “Nantipa runa” o “Antipa runa”, así lo llamaban. Por lo que fue cogido del agua Nantip se hizo muy famoso y su sobre nombre tal como se concibió a partir de su contacto quedó como referente de identidad de los suyos y de los demás que hablaban la misma lengua. Posteriormente, los viejos adaptaron el término aguaruna en idioma awajún, reemplazando la “r” con la “j” que es como fácilmente se asimila a la lengua del pueblo.

La aparición de Nugkui a la mujer da a entender el poder de quien estuvo el cuidado de las semillas. El desarrollo de la agricultura llevó a muchas modificaciones en los patrones de relación con los pueblos vecinos, así como la introducción de habilidades de caza y de pesca tuvo también su propio cauce social, sea por intercambio de venenos por algún perro cazador o alguna mixtura de habilidades adquiridas a través de matrimonios con clanes de otras cuencas, incluso de otras naciones indígenas.

Algunos viejos de las tierras bajas dicen que los awajún antes éramos inútiles en la caza y en la pesca. Hemos aprendido de los wampukus. Era difícil establecer una comunicación de confianza con los wampukus, pero algunas familias entregaban a sus hijas a los jóvenes de este grupo por admiración a sus destrezas para “recursearse” en el bosque. Incluso, cuentan cómo se comportaba el hombre cuando recién se incorporaba a la familia de la esposa. En las mañanas o en las tardes, solía sentarse alejado del grupo como pensando en algo pendiente, era porque quería tomar algo o porque quería comer algo. Solo la esposa comprendía esa actitud pasiva y lo atendía con el beneplácito de un cariño consumado con el placer de la noche y solo ella tenía cabida para comunicarse casi por el arte de la telepatía. Tan pronto comía y bebía, el hombre desaparecía de la casa y era imposible localizarlo pues qué tiempo ya estaba cazando o pescando por el bosque. Por eso lo querían bastante, aunque en algunos casos se dice que esa actitud taciturna del yerno aburría al suegro.

Todos los conocimientos que el pueblo awajún había adquirido respondían a la manera de ver su mundo, cuya aplicación se realizaba a través de creencia en seres protectores del bosque, suelos y ríos. El respeto a la naturaleza era más por revelaciones espirituales, y las normas que se establecían simplemente se cumplían como recursos de comunicación para fijar límites de atribución hasta donde la naturaleza tolera la acción del hombre.

Para un awajún es natural tomar como ejemplo hazañas heroicas como referente principal de formación y valor. No había una escuela de aprendizaje sobre la historia de este pueblo, como tampoco la hay ahora, pero el escuchar contar a los mayores en sus reuniones nocturnas acerca de cualquier acontecimiento histórico alimentaba de manera progresiva el estímulo que uno necesita para desarrollar el sentimiento de pertenencia desde temprana edad. A veces los viejos tenían una forma de armar sus charlas recordando las hazañas históricas de antigüedad y contaban en forma de mitos y leyendas que a mí particularmente me encantaba escuchar, de modo que me acomodaba en un banquito y solía quedarme despierto hasta altas horas de la noche.

Como en toda sociedad, los acontecimientos no escritos quedan como hechos mitológicos o simples cuentos de entretenimiento, pero es verdad también que a falta de otros recursos de comprobación científica muchas naciones han tenido que explicar su historia y su forma de ver el mundo en forma de mitos y leyendas. Es lo que pasa con el pueblo awajún, su pasado se conserva mediante la transmisión oral a través de muchos relatos que yacen sueltos en la memoria de unos cuantos ancianos que ya están por dejar de existir.

Los antecedentes históricos del pueblo awajún son parecidos a los de muchos pueblos del mundo. Se dice que la gente vivía por mucho tiempo y no conocía la muerte, pero sufrían demasiado en su lecho llegados a la vejez. Dice la leyenda que uno llegado a viejo buscaba a la muerte que nunca llegaba. Recurría a sus nietos para que les ayudara a conseguir la cerilla que produce la abeja para ahorcarse con ella, frotándola a mano hasta estirar una suerte de cordón al grosor del cuello.

El primer ser que trajo a la conciencia colectiva que la muerte existía fue el pájaro tuutunch que una familia tenía de mascota. “No se sabe la causa de deceso del muun Tuutunch”, decían los dolientes sorprendidos ante el cuestionamiento de los vecinos que alborotaban la casa exigiendo alguna explicación. El cariño que se había ganado el pájaro era tal que los concurrentes no podían parar de llorar alrededor del cadáver que yacía tendido al centro de la casa envuelto en algodón. En los postreros tiempos, la escena de dolor puesta de manifiesto tras la muerte de aquella mascota volvió a repetirse como reacción espontánea de la gente, esta vez con el

fallecimiento de seres humanos, quedando así grabado el ritual de luto hasta en nuestros días.

En esos tiempos uno era considerado tsamantú (maduro) si la calvicie llegaba hasta la parte occipital, mientras que la pelada frontal era un indicio de ser aet (verde), propio de la juventud que decía mucho de su inmadurez. Una pista que dice mucho de la descendencia awajún que tiene raíces muy marcadas en la historia de la humanidad y su evolución: en aquellos tiempos, cuando el varón tenía la edad de adulto, era considerado como joven. Cuando el varón, tenía la edad de anciano, recién era considerado como adulto con licencia para casarse.

En el comienzo, el awajún subsistía de alimentos crudos porque aun el fuego estaba en poder de Takea un ser mitológico que no lo quería compartir con nadie que no fuera de su clan. La gente calentaba los granos o tubérculos en la ingle o en las axilas y moría perforada por infección.

A Jempe (colibrí) que andaba revoloteando por ahí, se le ocurrió la idea de ayudar a los sufridos y se puso de acuerdo con Yampits (paloma silvestre). A Yampits, que andaba también buscando la forma cómo obtener semillas para dispersarlas por el mundo le interesó la idea. Sin pensar mucho armaron un plan para sacar los bienes que Takea guardaba celosamente. Cuando cayó una fuerte lluvia al medio día, Jempe se hallaba tiritando en el patio de la casa de Takea. Los niños que jugaban por ahí le cogieron y le colocaron a lado de una fogata y la familia al encontrar a Yampits también hizo lo mismo, de manera que los conspiradores se juntaron en la misma fogata tal como lo habían planeado.

De pronto Yampits se puso a picotear el suelo. Los niños que observaban curiosos le dieron semillas de maní y viendo con qué hambre las recibía, también le dieron semillas de frejol, de zapallo y de secana. Llegado el momento, el astuto Jempe salió disparado ardiendo en llamas entre su cola y prendió fuego a cuanto palo seco encontró por el bosque que cruzó. Cuando su cola en llamas no daba más, se tiró en medio del río Kanus (río Zamora o Santiago), escapándose por la otra orilla del río. Yampits también alzó vuelo y se escapó por alguna rendija.

La gente se abasteció del fuego que ardía en los palos secos, y desde ese entonces, la candela se hizo de dominio público hasta el día de hoy en todos los hogares. Yampits se acercó a una familia y entregó las semillas regurgitándolas, luego se internó en la espesura de la selva. Esta historia la aprendí de los muun.

Una cultura se desarrolla alimentándose de las necesidades de satisfacción del hombre y la mujer. Y en la medida que se expande con los conocimientos que se adquiere en el caminar, con el intercambio de otros saberes, pierde su

tonalidad original; nunca es estática, pero su importancia prevalece como fuente activa de la evolución humana. El proceso de desarrollo cultural del pueblo awajún no es una excepción y al igual que otros pueblos del mundo, se alimentó de otros conocimientos para forjar su propio destino e identidad cultural.

En el comienzo, el pueblo vivía aterrado de un enemigo que se llamaba Iwa (gigante caníbal); éste exterminaba a los awajún matándolos con su poderoso kanam (hacha). En socorro de los indefensos, intervinieron personajes mitológicos para controlar la situación. Entre ellos Etsa (sol) y Tseje (mono blanco), y personajes menores como el camaleón, el grillo, el cangrejo, etc.

Etsa armó estratagemas explosivas para acabar con Iwa, mientras Tseje le siguió los pasos a Iwa hasta lograr desarmarlo, arrojando su hacha al río Kanús, el que ahora se conoce con el nombre del río Santiago en el Perú y Zamora en Ecuador. El camaleón hizo el ademán de conocer el arte de conseguir un buen atuendo, pasando al interior de un carrizo con el fin de animar a Iwa a imitarlo y partirle el estómago una vez que este se animara a meterse en el agujero del carrizo. El grillo, simuló relucir su piel horneando su cuerpo envuelto en hoja y logró aniquilar a Iwa quemándolo en el fuego con engaños.

Tseje significa araña, pero antiguamente el mono blanco llevaba este apodo por ser quien enseñó a la gente el arte del tejido con entramados complejos. Una vez Tseje compitió con Etsa para probar sus destrezas en el tejido. Etsa, habiendo comprobado lo tedioso y arduo que era el trabajo del tejido dijo: “valorado sea el diestro en tejido porque aquel no vivirá en indigencia ni tendrá desnuda a su mujer, su reputación será elevada; pobre de aquel que no sabe ni puede producir tejido alguno, será blanco de todas las críticas y burlas”.

Lo que particularmente me llama la atención es que algunos personajes que son parte de la mitología awajún, se encuentren grabados en las líneas de Nazca como es el caso del mono blanco y el solidario colibrí. Curiosamente, si uno observa con atención las líneas de Nazca, aquel mono que aparece con manos sobre unas figuras lineales, en realidad tiene contextura del mono blanco que conocemos en la Amazonía. En la mitología awajún, el mono blanco o Tseje, además de ser defensor de los débiles, era un hábil tejedor y enseñaba a la gente a elaborar sus atuendos. También enseñaba a elaborar canastas y transmitía tecnologías y manualidades que aprendía de pueblos vecinos. Así mismo, la transmisión del conocimiento de la arquitectura se le atribuye al mono blanco quien aprendió de seres mitológicos que llegaron para construir una casa para la gente cuando la lluvia cayó sobre la tierra luego de un largo período de sequía.

Algunas investigaciones infieren que la caída de los mayas fue provocada por una sequía grande que tuvo lugar en el año 820 d.C. Esta sequía duró 95 años más o menos³. En el libro para *Vencer la Muerte* también se menciona que hubo una prolongada sequía de 30 años de duración, comenzando hacia el año 1020 d.C., luego de condiciones pluviales estables⁴.

Dice la leyenda que aquella sequía fue el peor fenómeno climatológico que se haya registrado en la historia, al extremo que todas las quebradas se secaron, quedando sólo pequeños pozos en los ríos grandes. Se dice que la gente no conocía qué era una casa. Vivían a la intemperie, refugiándose en cuevas o improvisando pequeños campamentos cubriendo el techo con hoja de patiquina y que con un mínimo azote de lluvia todo se deshacía e inundaba sus lechos. Hubo un tiempo en que la lluvia caía más seguido que lo normal y esta rutina colmó la paciencia de un ancestro que quiso solucionar el asunto con su propia mano. “Voy a matar a Lluvia”, prometió. Cuenta la leyenda que lluvia era un hombre.

Al día siguiente, muy de mañana, le esperó con su lanza en un camino por donde Lluvia solía pasar. De pronto apareció un hombre con hojas puestas sobre su cabeza sostenidas con la mano como cualquier mortal hace, usándolas como paraguas ante la inminente caída de un aguacero. “¿A dónde te diriges?”, le interrogó. “Yo, voy a visitar a un familiar, ¿y tu qué haces?”, le contestó. El hombre se descuidó de su misión y dijo al viajero que estaba esperando al despiadado Lluvia para asesinarlo. “Ahhh espéralo, no debe tardar mucho”, le respondió.

Ni bien desapareció de su vista, se produjo un ruido de lluvia más adelante. Ya era muy tarde. Lluvia se resintió profundamente, ascendió al cielo y prometió no llover nunca. Se produjo una sequía jamás experimentada. Todas las quebradas se secaron, solo los ríos grandes apenas contenían aguas en los recodos más profundos. La gente moría de sed y la tierra se partía por el constante calor. El hombre que había conspirado contra Lluvia estaba arrepentido de lo que había hecho y cayó en cuenta que sin agua no se podía sobrevivir. La población tenía que avanzar cada vez más lejos en busca del agua y la yacumama que se había refugiado en la poza del río más grande devoraba a cualquiera que se acercaba para sacar el agua. Aquí estamos hablando de una larga sequía a la que sobrevivieron los ancestros.

3 Robin Wylie. 2016. ¿Qué fue lo que realmente acabó con la civilización maya? BBC Earth. https://www.bbc.com/mundo/especial/vert_earth/2016/03/160226_vert_que_acabo_con_civilizacion_maya_yv

4 Anne Marie Hocquenghem, op. cit., p. 165.

Arrepentido el conspirador, comisionó a Tseje para que convenciera a Lluvia caer sobre la tierra. La petición fue denegada dos veces. Al tercer intento, Lluvia mandó un mensaje diciendo que la gente se preparara, anticipando que su llegada iba a ocurrir muy pronto. También dijo que construiría una casa para que la gente encuentre refugio, pero advirtió que ninguna persona se acerque antes de que la casa estuviese construida. Cuando finalmente Lluvia cayó, la gente gritó de júbilo y todos pasaron el día deleitándose de su frescura. Caía día y noche: las hojas de patiquina se habían deshecho por el impacto de las primeras ráfagas de la tempestad, toda la población estaba expuesta a la lluvia y el frío se hacía cada vez más insoportable. El hombre mandó al mono blanco para averiguar si la maloca ya estaba lista. Los constructores mitológicos no querían que nadie supiera cómo se construye una casa, por eso, cuando Tseje se acercó al lugar, le taparon con una tinaja. Pero el astuto mono que se había memorizado el nombre de los materiales que usaban para armar la casa, empezó a repetirlos desde adentro. “¿Cómo es que ves todo si estás tapado con tinaja?”, le preguntaron. “Pero con tinaja encima veo clarito todo lo que ustedes hacen”, respondió. Entonces le taparon con una canasta. El mono dijo: “Ahora sí, no veo nada”.

La gente no pudo resistir más el frío, y la lluvia no paraba de caer, Así que se acercaron al lugar de la construcción cuando el techo de la gran casa estaba casi terminado. Al percatarse de la presencia de la gente los constructores mitológicos desaparecieron despavoridos como por arte de magia. Se dice que el mono blanco, que se había ganado con el conocimiento de todas las técnicas para construir una casa mientras estaba tapado con el canasto, le enseñó a la gente a armar sus propias casas. Es así que el conocimiento para hacer una casa apareció cuando cayó una fuerte lluvia tras la larga sequía.

¿Será que el mono, colibrí y otros tantos animales representados en las líneas de Nazca fueron protagonistas de sucesos históricos, transmitidos a las generaciones posteriores como cuentos que narran sus intervención en la formación de la civilización en esta parte del mundo? No es una conclusión descabellada. En la tradición de mi pueblo no eran animales, eran personajes que se identificaban por sus nombres, nombre de animales.

Otro de los relatos que conserva el pueblo awajún revela que protagonizaron cruentos enfrentamientos con enemigos poderosos de la época. Uno de ellos, tal vez el más importante sea la guerra con Ugekaju (cangrejo). El tucán, paucar, paujil, trompetero, eran gente, guerreros valientes. También shiik, el armadillo, y el majaz eran gente, expertos en excavaciones.

Dice la leyenda que Ugkaju mataba ahogando a sus enemigos con el poder que tenía para acumular el agua y provocar una crecida instantánea. Como la baja constante de guerreros anunciaba una extinción inminente, los líderes convocaron a muchos clanes que en un inicio habían sido dejados de lado. Entre ellos, Shiik de quién se burlaba la gente con desprecio por su baja estatura. Shiik juntó a un grupo de animales y pájaros cavadores, armó una estrategia militar con tácticas de asalto subterráneo, construyendo túneles que daban al cuartel del adversario con exacta precisión, de tal modo que la superficie quedó expuesta con orificios listos para abrirse a la mínima vibración. Llegado el momento de asalto, el reservorio de agua que el enemigo maniobró como de costumbre para producir inundación, se escurrió por el agujero dejando expuesto a Ugkaju y sus hombres de cuerpo entero, como blancos perfectos del vencedor que pronto tomó el control derrotándolos. El ejército de Ugkaju estaba compuesto de un grupo de peces (se dice que eran gente en ese tiempo), que también fueron aniquilados, mientras el pez wampi logró escaparse herido. Si alguien quisiera enterarse más al detalle sobre esta historia lea el compendio de cuentos awajún que editó el Instituto Lingüístico de Verano *Yama najanetnumia augmatbau/Historia aguaruna*. Tomo II.

Revisando por ahí algunas historias de la cultura preinca me llamó mucho la atención que una de las deidades mochicas era cangrejo. ¿La historia podría referirse a algún enfrentamiento con los mochicas? No se especifica si aquel guerrero llevaba la coraza hecha en forma de cangrejo, pero si menciona que hablaba con lenguaje humano. Tiene mucho que ver con el dominio del sistema hidráulico para controlar el reservorio. La guerra termina cuando los confederados selváticos acaban con la vida del todo poderoso Ugkaju. ¿Acaso, la caída del imperio mochica?

Entre los interminables cuentos awajún, hay una historia con episodios que testimonian lamentables acontecimientos de la historia femenina. Se dice que en los tiempos remotos no se conocía la técnica de parto. La mujer era sacrificada partiéndole el vientre para sacar al bebé. La leyenda cuenta que el conocimiento de parto fue transferido en una huerta de maní por una rata mitológica en momentos en que el progenitor alistaba en la casa carrizos filudos para sacar al bebé cercenando el vientre de su mujer. Cuando la rata encontró a la mujer llorando en su huerta, preguntó “¿Qué tienes mujer?” Ella respondió: “estoy con dolor de parto y lloro porque esta tarde voy a morir cuando mi marido me parta el vientre para sacar al bebé que espero”. “No te preocupes, yo te ayudaré a parir” le dijo. “Pero eso sí, a cambio me dejarás comer el maní de tu huerto”, condicionó la partera, a lo que la parturienta consintió.

Inmediatamente la hizo echar en medio de la huerta y con un pequeño corte que le hizo en la vagina con su incisivo, la mujer experimentó su primer parto. A cambio del favor, la huerta de maní quedó a disposición de la partera y sus descendientes. Dicen las ancianas que por esa razón las ratas suelen comer maní rebuscándolo de donde sea, de tal manera que, para conservar la semilla, las mamás solían colgar la canasta con maní en medio de la casa colocándole una vasija como obstáculo en la soga de donde se cuelga la canasta.

Con el aprendizaje de técnicas de parto, la población aumentó, se controló la mortandad de las madres gestantes. Antigamente, la población femenina era muy reducida. Hubo contextos extremos en los que los hombres procuraban asegurarse con antelación la mano de sus futuras prometidas desde el vientre. Y si no había ninguna mujer con quien desposar, los hombres raptaban mujeres de clanes vecinos y así se generaban guerras y correrías.

El rasgo fenotípico característico que distingue al awajún de otros pueblos radica en la estatura y la uña, así me lo enseñaron cuando era niño. El awajún se autodefine como descendiente de gente de estatura baja con el denominativo de “pinchu shiwaj” que quiere decir “raza o nación del águila”. El shuar/wampis y el achuar proceden de la descendencia de gente de estatura alta, a la que se conoce con el denominativo de “anta shiwaj”. Cuando hubo cruces por intercambio de mujeres en ambos bandos, nacieron muchas generaciones mezcladas, con personas altas y personas de baja estatura. Con el aumento de la población, todo se volvió confuso, por eso, identificaron una forma de encontrar su procedencia genealógica a través de la uña. Cuando la uña de una persona es corta y pronunciadamente encorvada en los extremos horizontales del dedo, aquel pertenece a la línea genealógica de la nación “pinchu”, así sea esa persona de estatura alta. Cuando la uña de una persona es plana y larga, aquel pertenece a la línea genealógica de la nación de los “anta”, así sea esa persona de estatura baja. Esta explicación deja entender que los actuales shuar, wampis, achuar y awajún somos resultado de la mezcla entre dos naciones.

Algunos viejos que conocí en la comunidad, no hace mucho tiempo, me aseguraban que los ancestros que vivían en la Yunga hablaban bien el idioma inka. Yunga es actualmente conocida con el nombre de Santa Rosa, poblado que queda en las inmediaciones de Bagua Chica, cerca del río Chinchipe. Por ejemplo, mi abuela Wayampiak, una vez me contó que sus ancestros vivían en Yunga, sus ascendientes hablaban bien el inka. Sin duda, desde la Yunga había comunicación fluida con los habitantes awajún de Achuim, Numpatkaim y Kubaim, por ahí, cerca de la Cordillera del Cóndor.

PARTE II

EL AÑO QUE SE FUE LA TRADICIÓN

Según el muun Ashi, los habitantes awajún de Yurapaga pertenecen a la generación del grupo que salió de Yunga y Pomará hacia el oriente para escapar de enfermedades que traían los apach (mestizos) desde que invadieron el Chinchipe y que ponían en riesgo su existencia¹. Contaba que la gente se internó escalando las colinas de Almendra hasta llegar a Yusa Majag y luego se abrieron paso hacia lugares llamados Chayu Yacu y Kaya para entrar a la cabecera del Cachiyacu, tributario de muun Numpatkaim (río Nieva). Yusa Majag se conoce actualmente con el nombre de Yupikus o San Rafael. Cuando los apach ingresaron por este lado del Marañón, Yusa Majag se convirtió en el puerto estratégico de comunicación entre el Marañón y la costa, punto de entrada del comercio antes que llegara la carretera Bagua – Imaza - Puerto Saramiriza.

La travesía desde Cachiyacu hasta la cabecera del río Potro la hizo un patriarca de nombre Utush. Partió de Cachiyacu hacia el valle de Moyobamba, pero tuvo que alejarse tras comprobar que las tierras de aquella zona estaban ocupadas por otros pueblos desconocidos, y optó por dirigirse hacia el Marañón, siguiendo el camino de oso. El mismo Utush contó alguna vez que la gente que vio en las cercanías de Moyobamba juntaba unas hojas que hoy se conoce con el nombre de coca. Después de semanas de caminata sin horizonte claro y cuando los expedicionarios perdían sus esperanzas, la ubicación de la cabecera del río Potro le fue revelada por una ave marín pescador que había cruzado y descendido, preciso, donde el grupo barajaba y meditaba sus últimas opciones. Ese lugar donde se asentaron estos awajún se conoce

1 Ashi, anciano comunero de Yurapaga, conversación personal, San Lorenzo 1995.

con el nombre de Achu, pero su río se conoce con el nombre de Putjuk (Potro).

Las familias que llegaron después salieron de Achu bajando por el río Putjuk y crearon un nuevo asentamiento que se denominó Chapi, en referencia a una quebrada que lleva ese nombre. Con el tiempo se convirtió en denominativo de identidad del grupo awajún residente hasta el día de hoy en la cuenca de Potro, para distinguirse de la población awajún del Alto Marañón. De niño me acuerdo haber escuchado a los viejos decir que “la gente de Chapi es de antaño”; incluso oí decir que es un grupo awajún de la planicie, originario de esa zona –chapi-maya shiwaj- lo cual indica que su asentamiento data de algunos siglos atrás.

La explosión masiva de la población hacia la selva baja del Marañón ocurrió sin duda a partir de la mortandad que dejó la viruela en zonas de Jaén y Yaguarzongo en 1589. La ocurrencia de la epidemia en la zona fue revelada por el escribano de la Real Audiencia de Quito, Antonio Freire, en un informe presentado en 1591 ante la Real Audiencia². Allí se relata que los sobrevivientes de Yunga corrieron por sus vidas. Es de suponer que, con la huida masiva de la gente, las zonas de Buchigkis y Cachiyacu se saturaron de población. Se dice que la gente se ocultaba en los cerros y montañas inexploradas. Una porción importante de la población fue a vivir a Achu y a Chapi, siguiendo el camino que había trazado Utush. Un grupo de Achu se trasladó a Cahuapanas. Más tarde ocurrieron enfrentamientos con el pueblo shawi. Según el profesor Rafael Chanchari el enfrentamiento entre los awajún y los shawi cesó alrededor del año 1924³.

Según mi tío Gonzalo Shawit el muun Saan, padre de mi tatarabuelo Pape, vivió en Yurapaga. Saan vino de Achuim que queda en las inmediaciones de la Cordillera del Cóndor. Eso significa que no todos los habitantes de Yurapaga provenían de esta huida de Yunga, sino que hubo grupos que se trasladaron desde la Cordillera del Cóndor.

El patriarca Pape es mi tatarabuelo por la línea de mi abuela Wayampiak. Río arriba de Yurapaga, en un lugar que se llama Tsupitau, había vivientes que se comunicaban con los awajún del Marañón asentados en las inmediaciones de la boca del río Nieva. Estaban instalados desde hacía

2 Cuesta citado en INRENA. 2009. *Valoración Cultural de los Pueblos Awajún y Wampis*. Documento 10 de Paz y Conservación Binacional en la Cordillera del Cóndor, Ecuador-Perú (Componente peruano). Lima: INRENA/ITTO/Conservación Internacional, p. 11.

3 FORMABIAP. 2019. *Lo que nos pertenece: Patrimonios culturales de los pueblos indígenas*, Lima: Formabiap, p. 133.

mucho tiempo y probablemente eran los descendientes de los ancestros que se ocultaron de las correrías que hacían los españoles cuando se instalaron en Borja. Mi madre Lucia Shawit me contaba que cuando murió Pape, sus familiares de Wee (en el alto río Nieva) se vengaron matando a Puyu y Yampits que vivían en Tsupitau. También vivía allí un awajún de nombre Nunig al que un grupo asesinó por haber matado a tal Piunchik.

El muun Bitap vino de Chapi para visitar Yurapaga. Conoció a una mujer llamada Baku con quien se fugó a su lugar de origen tras sufrir el rechazo del padre. Con el tiempo, ya con el ánimo atemperado, Santiak, padre de Baku, fue a buscar a su yerno y a su hija quienes se establecieron en la boca del río Chigkan (río Rojo) que desemboca al margen izquierdo del Yurapaga; así empezó a mezclarse la gente del sector con los habitantes de Chapi.

Kajekui engendró a Shawit y Ampush. Shawit, engendró a mi abuelo Chuin. Los descendientes de Pape se emparentaron con el abuelo Chuin a través de mi abuela materna Wayampiak con quien se casó. Mi abuela Wayampiak era hermana del muun Tijiats, ambos hijos de Pape y de Senuj. Los hijos de Pape y Senuj eran: Pijuch, al que también le decían Navarro, Tuyas, Achayap, Tijiats, Wayampiak y Tsapik.

Mi abuela desciende por el lado materno de la tatarabuela cautiva a quién conocían con el nombre de Mama Erekuya o Ejekush, porque no podían pronunciar bien 'Gregoria'. Se dice que cuando los familiares de Gregoria se enteraron de que estaba viva, se hicieron amigos de su esposo y llevaban muchos regalos a la casa, formalizando de esta manera una alianza que contribuyó a la paz entre los awajún y los andinos amestizados que vivían en Yunga. Gregoria tuvo un nombre en idioma awajún, se llamaba Yantseu. La huella genealógica de este cruce aun se conservaba en Chiyagkus a través de la anciana Tumas o Tomasa (Bauka) y de sus hermanas Juanita o Wanit, Tiig y Senuj. Todas ellas, eran hijas de Yantseu. Un hombre awajún de Kumara vino y se casó con tres mujeres que eran hijas de Yantseu y las llevó a su tierra. Cuando estas mujeres enviudaron regresaron a Kigkis. La esposa de mi bisabuelo Shawit, se llamaba Chimij.

Pape, que era el líder de Yurapaga en ese entonces, tuvo contacto con un mercader shiringuero de nombre Natalio, quién se instaló en la quebrada que hasta el día de hoy lleva su nombre y que desemboca por el margen izquierdo del estirón de Numpatkaim. Acampado a orillas de aquella quebrada, Natalio dirigía la explotación de shiringa con gente traída de afuera y los naturales de la zona a cambio de hacha, machete, ropa y arma de fuego.

Los descendientes de los awajún que se habían ido hacia Cahuapanas se dividieron por riñas internas que surgieron entre clanes. Una facción compuesta por los muun Dekentai, Tagkamash, Dase, Betseg y otros familiares, se fueron a vivir al Alto Mayo que corresponde ahora al departamento de San Martín. Calixto Wajai, comunero de Shampuyacu, me contó el detalle de cómo los awajún poblaron esa zona y en qué circunstancias. Esto es lo que me contó:

“Los viejos Tumasiu, Nagkai y Dekentai de Kaupan mataron a Ijizam que era hermano de Dekentai (otro), Tagkamash y Dase. Por esa razón los hermanos volvieron a vivir en Putjuk que se conoce con el nombre de Achu. Fastidiado por las hostilidades que sufrían, estos señores deciden explorar otros lugares siguiendo la cabecera del río Potro. En ese trajín encuentran el camino de oso que los condujo hasta un lugar llamado Wampush, donde se establecieron transitoriamente improvisando un pequeño campamento. Saliendo de ese lugar el grupo continuó caminando, siguiendo las huellas de oso hasta llegar en el río Cachiyacu (tributario del río Potro), donde ya con más calma instalaron sus viviendas y abrieron chacras para quedarse regular tiempo. Años después, el grupo avanzó hasta llegar al río Mayo y llamados por la curiosidad de querer encontrar algún terreno habitable, sus integrantes surcaron río arriba hasta dar en la boca del río Naranjillo. Pero no contentos con el paisaje del lugar continuaron subiendo hasta llegar a la desembocadura del río Tumbo, lugar donde acamparon transitoriamente. El viejo Tumasiu de Kaupan cometió un nuevo asesinato, esta vez quitándole la vida a Chijiap que era padre de Shimpu. Este, tras una pelea con parientes del homicida, salió de Cahuapanas y fue a vivir en Putjuk (Achu). El viejo Betseg, al enterarse que su cuñado Shimpu corría peligro fue a rescatarlo y lo refugió en Tumbo. Posteriormente se contactaron con un colono de nombre Francisco Vela quien los reclutó para explotar kutsaya que es una brea producida por abejas de ese nombre. A cambio, el patrón les abastecía de armas y herramientas de trabajo. Tiempo después Shimpu se vengó del asesinato de su padre matando, en diferentes campañas a Nagkai y a Dekentai hermanos de Tumasiu con el apoyo de Betseg, Dase, Tumig, Tagkamash, Dekentai y Samekash. El viejo Shimpu, ya estando establecido en Alto Mayo, invitó al viejo Cahuaza que vivía en Apajip (río Apaga) para que se incorporara al grupo que más tarde fundarían a las comunidades awajún del Alto Mayo”.

De esta manera se crea posteriormente la comunidad nativa de Naranjillo.

La explotación de shiringa se propagó entre toda la población awajún, quedando de esta manera enganchados sus habitantes por los patrones que

les hicieron creer que el metal que adquirirían costaba muy caro, y que para librarse de la deuda tenían que trabajar por mucho tiempo entregando el jebe que salía del látex del árbol de shiringa.

Con la aparición de telas industrializadas, la tentación de consumo cobró fuerza y, en paralelo, el fango del sometimiento que los llamados patrones imponían debilitaba la autosuficiencia del pueblo awajún. El varón creía haber descubierto medios más eficaces para conseguir ropa con mayor proporcionalidad en comparación a la que poseían haciendo tejidos de algodón con sus propias manos empleando largo tiempo. Las mujeres, como principales portadoras de semillas, presionaban a sus hombres para diversificar sus cultivos y esto implicaba ampliar sus chacras para garantizar la conservación de semillas que a duras penas venían manteniendo en chacras que abrían con instrumentos rudimentarios. Con la aparición del hacha de metal y el machete, el trabajo para hacer chacra se volvió más sencillo. Con la llegada de la colonia la gente había conocido el metal, pero luego desapareció hasta que dichos instrumentos reaparecieron con los caucheros.

Desde que los mercaderes entraron a explotar los recursos locales utilizando la mano de obra barata a cambio de productos foráneos, la relación de hombre y mujer se vio desequilibrada. En el modo de pensar tradicional, por ejemplo, para que un hombre pudiera vestir a la familia tenía que ser hábil en la industria manual del tejido y debía tener bastante algodón. Etsa, que es el personaje que vino a poner a prueba la valentía del hombre, bendijo al hábil tras advertir que nada sería fácil ni fabricar prendas de vestir, maldiciendo al holgazán que, si no era capaz de reunir este requisito de soltero, quedaría sin poder tener una esposa toda su vida. La llegada de piezas de tela, el arma de fuego, los pertrechos a granel, el machete y el hacha, dio lugar a la novedad de que los recursos pudieran ser intercambiables por productos de mercado. Por medio de estos productos el mercader enganchaba a la población masculina. Todo cambió con la llegada de la economía de shiringa, de barbasco, de cuero de animales y más tarde, de la madera.

Antes de la aparición de los productos industrializados, la gente se agenciaba de especies naturales útiles para cubrir sus propias necesidades. El varón se especializaba en labrar sus herramientas con sus propias manos, procesaba el algodón, tramaba y tejía con el mejor de los esfuerzos, venciendo el sueño en las madrugadas e invirtiendo en ello sus días de descanso en tiempos de lluvia. Los ancianos decían “la maldición de Etsa penetra en el hombro del holgazán”. Ser trabajador era la única manera de evitar tal maldición para no quedarse postrado en medio del trajín de la

vida que solo se muestra gratificante con el éxito que uno alcanza con su esfuerzo.

Pues bien, si se trata de conseguir las novedades del mercado, vale la pena trabajar en la extracción de recursos, al menos así pensaban los awajún, sin advertir las consecuencias que vendrían después. De modo que el juego de la palabra “trabajar para el patrón” a cambio de productos manufacturados se impuso; el hacha de piedra fue reemplazada por la de metal, la lanceta de raya por la aguja de coser, la fibra de chambira fue reemplazada por el hilo de industria, el shikit que se labraba de palmera dura en forma de una flecha con punta aguda para pescar fue cambiado por el arpón para la pesca; el tejido local a mano fue sustituido por telas industrializadas; la tinaja y la mocahua por ollas y platos de metal, entre otros utensilios que la población empezaba a sustituir considerando novedoso obtener cosas extrañas. El consumismo había nacido.

La fuerza y habilidad que tenía el varón para satisfacer sus necesidades las puso al servicio del patrón. La palabra “trabajar”, que Etsa había conjurado en el sentido del provecho propio, fue tergiversada para provecho del explotador.

El maltrato y el abuso que cometían los mercaderes estaban fuera de toda comprensión humana como para tolerarla. La situación no dio para más. La dejadez llegó a su fin rebasado el límite permisible de tolerancia. Los levantamientos se repetían en diferentes zonas del Alto y Bajo Marañón. Uno de los más significativos pude conocerlo a través de lo que me contó Walter Cuñachi⁴:

“Una mala relación con el dueño del campamento cauchero instalado en Nazareth produce una rebelión en el Alto Marañón planificada por el muun Teets. Este patriarca vivía a la altura de Tuntugkus, próximo al actual Wachapea por el río Buchigkis. El muun Teets quería explorar las bonanzas que ofrecía la economía de shiringa, de hecho, trabajaba como uno de los abastecedores del jebe. Había mucho abuso. Teets observó el autoritarismo de capataces, las mujeres sufrían abusos sexuales de trabajadores de shiringa y la juventud quebrantaba las reglas de la tradición excitados por el consumo del alcohol. Además, aparecieron nuevas enfermedades como la disentería y las amebas. Por todos estos problemas, se propagó un descontento generalizado en los muun.

4 Walter Cuñachi, originario de la comunidad de Nazareth; conversación sostenida en el año 2004 en Lima, en la sede de AIDSESP.

Al notar que la relación con los awajún de la zona se estaba deteriorando, un comisario que estaba a cargo del campamento de Nazareth organizó un plan para encontrarse con líderes locales. En la víspera de aquel encuentro programado, corría la noticia como secreto a voces, que el comisario planeaba concentrar a destacados personajes en el campamento para asesinarlos, por ser los más reacios al abuso del que era víctima la población. Además, se escuchó que el comisario se había enterado que algunos awajún simpatizaban con otro cauchero que se había presentado no hacía mucho tiempo.

Pese a la tensa situación que se mantenía con los caucheros, aun no valía la pena romper las relaciones de trueque. Por ello, lo que hizo Teets fue enviar a uno de sus hijos de nombre Ushap al campamento de Nazareth, acompañado de ocho personas, para no desairar el plan de encuentro organizado.

El hecho que colmó la paciencia de Teets se produjo cuando Ushap se ahoga en el río Buchigkis junto con un tal Wais que trató de salvarlo a la altura del actual Barraca, de regreso a casa después del encuentro que terminó con bebida de guarapo. Desafortunadamente, sucede aquella desgracia, que trajo como consecuencia una rebelión generalizada en Alto Maraón. Teets, viajó al río Santiago para plantearle al guerrero Sharian de Katerpiza un plan de expulsión a los apach del territorio de los awajún y wampis. A su regreso por el Maraón se entrevistó con el muun Tukup en Japaim que queda en la cuenca de Nieva y con el muun Sejekam en Cenepa, con quienes preparó -al igual como acordó con Sharian- el plan de levantamiento simultáneo, extendiendo el mensaje de rebelión hacia el oriente para que los naturales de Chapi y Yurapaga se sumaran a la causa. El plan fue no dejar vivo a ningún apach en el territorio awajún.

Cuando el dedo cuarto tapó preciso la fracción luminosa de la creciente de luna -pues este término era una clave secreta del anuncio del día de levantamiento acordado entre los líderes- Sharian de Santiago y Tukup, líder de la cuenca del río Nieva, atacaron el poblado de Nieva, mientras Sejekam, líder de Cenepa atacaba Urakusa, Wachints y a colonos que estaban asentados en la boca de Cenepa. Los guerreros de Teets atacaron a los campamentos caucheros y a toda la colonia que se había instalado en San Rafael, Nazareth, Temashnum, Wawik y Chinim”.

Cuando Pape recibió el mensaje del Alto Maraón optó por expulsar a Natalio en uso de su propio juicio, en vez de una masacre sangrienta. “Yo no tengo problema con mi patrón, sin embargo, haré que salga de la zona para evitar cualquier imprudencia de grupos aislados”-, respondió al mensaje del Alto Maraón. Dicho esto, llamó a toda la gente mestiza, y a los shawi y

shiwilo que habían llegado reclutados para trabajar la shiringa por Natalio, y los mandó en una balsa improvisada en circunstancias de apuro.

Según Walter Cuñachi, previo al levantamiento, habían acordado que nadie protegería a los apach instalados en la zona, ni a los campamentos de habilitadores que estaban regados por todos lados, bajo pena de muerte de quien hiciera caso omiso aquel acuerdo. En aquel levantamiento raptaron niños. De acuerdo con el dato que proporciona Guallart⁵, el muun Shajup, como no tenía hijo varón raptó a dos niños de nombre Jacinto Orrego y Antonio Orrego, huyó por Achuim, llevándose también a la hija de Fabriciano Yajamanco, Lorenza Yajamanco a quien la tomó por esposa a la fuerza.

Cuando Teets se enteró del caso dijo: “Shajup debe morir”. Pero éste le respondió desde la clandestinidad que comprendiera su situación, que tomaba a los niños bajo su responsabilidad para criarlos como hijos suyos. Con el tiempo este impase fue resuelto por intermediación de líderes vecinos. Estos niños crecieron, se asimilaron a la cultura awajún y tuvieron sus propias familias. Su simiente se conserva hasta el día de hoy.

Es probable que esa rebelión se produjera cuando Amadeo Burga era propietario del campamento cauchero instalado en Nazareth. Los celos por el dominio de la explotación del caucho podrían haberse incrementado con el ingreso de otro patrón de nombre Fabriciano Yajamanco en la zona. Este levantamiento ocurrió entre los años 1903 - 1904.

Pasado mucho tiempo, ya cuando la gente sentía carencia de herramientas y ropa, empezaron las primeras rencillas en contra de Teets que no estaba dispuesto a ablandar su posición contra los mercaderes. Tukup, uno de los líderes de la cuenca de Nieva, junto con otros líderes que estaban a favor del ingreso de comerciantes al territorio awajún, buscaron cualquier pretexto para armarle la guerra a Teets y eliminarlo, de modo que no demoró en ocurrir este evento. El enfrentamiento se produjo a la altura de Numpatkaim, el actual Pakui. El río lleva hasta ahora ese nombre por la sangre que tiñó sus aguas en aquella matanza. El tiempo de la tradición pulsaba su fin a través de estos valerosos guerreros que disputaban su visión para determinar en qué momento se produciría el cambio. Con la victoria de Teets, el dictamen apocalíptico de la guerra determinaba que el vencedor tenía en sus manos la decisión de hasta cuándo esperar. Como suele suceder con los humanos, la convicción personal puede acompañar a

5 Guallart, José María, S.J. 1990. *Entre pongos y cordillera. Historia de la etnia Aguaruna - Huambisa*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, p. 191.

uno hasta su vejez, pero en la cuenta regresiva donde la vida termina con la muerte, le toca el turno al sucesor que ya no será igual en su forma de pensar y actuar. Es ahí donde cambió todo.

Walter Cuñachi me contó también que a Teets el Estado le ofreció el cargo de teniente gobernador de Yupikus (Yusa Majag) que era el principal puerto de desembarque para tomar la ruta del norte, a fin de establecer la paz con la sociedad nacional. Sin embargo, Teets nunca aceptó dicho ofrecimiento, sino, hasta cuando heredó su liderazgo a Tsamaren que era su cuñado y principal aliado. Teets quería que su liderazgo continuara con uno de sus hijos, pero ninguno de ellos reunía condiciones. Tsamaren era wampis, del río Santiago, sobrino de Sharian, quién creció a lado de su hermana Dawig que era esposa de Teets. Tsamaren fue el principal operador en todas las guerras en apoyo a su cuñado Teets; después, su fama se redobló con las hazañas que realizó cuando él mismo asumió el liderazgo.

Teets era awajún y líder en el Alto Marañón. Era hijo del patriarca Tseje quién se estableció en Tuntugkus, por Buchigkis, procedente de la comunidad Wayampiak. Tseje tuvo tres hijos; Kunam, Ampam y Teets.

Kunam se estableció en Wayampiak; sus descendientes se ubican más en la comunidad de Kunchin. Ampam, fue a radicar en Pagkints, actual Santa Rosa, ubicada en el margen derecho del río Marañón; sus descendientes están dispersos por Kaupan, Potro y Yurapaga. Teets se casó con una mujer wampis de nombre Dawig, natural de Putushim con quien tuvo cuatro hijos: Pujupat, José, Mantu y Wejin. Pujupat engendró a Silas Cuñachi, Payash y Yagkikat. José, engendró a Kaikat, Dasek y Sakejat; Mantu, engendró a Arias y Daniel Dagtuchu, más conocido como muun Puru y; Wejin engendró a Kunanch, Datsa y Tsatsemal.

De parte de mi padre, César, yo vengo de la línea sanguínea de la abuela Yanas, hija de muun Chijiap y de Lucía. Cuando mi bisabuela Lucía quedó viuda, la tomó por esposa el muun Ampam, hijo de Tseje a quien hice mención líneas arriba. Mi abuela Yanas tuvo de su primer compromiso a mi padre, César, a mi tía Paulina (mi tía falleció en 1972) y otros hijos que fallecieron con sarampión. Mi madre me contaba que el primer compromiso de mi abuela Yanas se llamaba Shituch. Cuando mi abuela enviudó tuvo un segundo compromiso con mi abuelo Moisés a quien también le conocían con el nombre de Inuach. Él fallece el 5 de enero de 2009 y mi abuela Yanas muere un miércoles 8 de febrero de 2012 a las 3:15 pm. Mi padre amaba mucho a mi abuelo Moisés y él también le correspondía con profundo afecto, propio de un padre biológico.

Tsamaren estableció relaciones de paz con el Estado a través de la Gobernación de Jaén; también fortaleció los vínculos con los misioneros y abrió el camino para el acceso del comercio en la zona. Tiempos después designaron a José Francisco Kaikat Dawig como teniente gobernador. Kaikat fue reemplazado en 1968 por Antonio Tsamaren quien ejerció el cargo hasta 1974, año en el que se abolió esta figura de representación con la instauración de las llamadas comunidades nativas. La tenencia gobernación de Yupikus abarcaba desde San Rafael hasta la boca de Cenepa.

En memoria de Teets y su padre Tseje existe un “Colegio Agropecuario Teets - Tseje de Nazareth”. En memoria de Tsamaren lleva su nombre el “Instituto Superior Tecnológico Tsamajain” situado en el poblado de Chiriaco; y en memoria de Dawig se creó en la comunidad de Nazareth un “Club de Madre” que lleva su nombre. Es así como me contó Walter Cuñachi.

La actitud defensiva del pueblo awajún se registra desde tiempos pre-inca, siendo la historia de guerra con Ugkaju la más destacada. En el período inca del Tahuantinsuyo, según el cronista español Pedro de Cieza de León, más o menos hacia el año 1450, el inca Túpac Yupanqui y posteriormente Huayna Cápac, intentaron conquistar a los jíbaros de la ceja de selva en un lugar llamado Bracamoros, pero fracasaron. Al respecto, Hocquenghem en el libro *Para Vencer la Muerte* recuerda que muchas fuentes refieren que los jíbaros se habrían defendido, impidiendo la expansión inca hacia el Marañón.

Cuando los españoles llegaron por primera vez a Chinchipe entre los años 1542-1549, el pueblo awajún tenía como dominio territorial la Cordillera del Cóndor y los extensos valles donde se ubican las cuencas de Kubaim, Numpatkaim y Achuim hasta Yunga por el río Chinchipe y el Marañón. La población se extendía hacia la otra banda del Marañón, es decir, por el margen derecho, ascendiendo hacia las cabeceras del Alto Nieva, Cachiyacu y Buchigkis. Mantenían un camino secreto a través de la ruta Iwanch Ujajmamu, destinada solo a fines especiales y de emergencia, que salía hacia las alturas de Chachapoyas. La ruta de Yusa Majag era en cambio el principal referente de comunicación entre los parientes establecidos en Yunga y Cachiyacu. A través de esta última ruta empieza a entrar el comercio.

La gente se identificaba por clanes. Por ejemplo: si venían de la descendencia de Shuuk, decían, somos Shuuk shiwaj; si venían de la descendencia de Chamik, decían, somos Chamik shiwaj. Si Shuuk y Chamik eran parientes, sus descendientes decían somos patá con los hijos de Shuuk y Chamik.

Vale la pena analizar el término “shiwaj”. En la actualidad, ha sido distorsionado como sinónimo de “enemigo” por causa de las guerras internas que hubo entre el shuar, wampis y awajún en el pasado. Nótese que los términos shuar, shiwar y shiwaj, son parecidos. Al parecer nacen de la misma raíz de la palabra que dio origen al nombre con que reconocen su identidad. Hasta ahora, cuando los visitantes se identifican suelen decir yo soy shiwaj de Cenepa o de Potro o de Nieva o también dicen yo soy shiwaj de altura, shiwaj de los llanos o cuando quieren ser más implícitos familiarmente dicen yo soy Wajuyat shiwaj. El término shiwaj, designa nacionalidad o grupo. En una presentación nunca se diría “yo soy enemigo”; uno se presenta con el nombre y si es necesario se menciona también la nación de donde procede uno. La palabra “enemigo” en awajún es “nemas”; también se empleaba la palabra “yanum” en caso de que la enemistad fuera entre familiares.

La cuna donde empieza a desarrollarse la cultura del pueblo awajún se produjo en el ámbito del Zamora y tributarios en actual territorio ecuatoriano. Posteriormente, hace algunos milenios, este pueblo se esparció por el territorio que mejor le pareció, convirtiéndose en una nación más. El motivo de la dispersión ocurrió con la aparición de la agricultura que fue revelada por Nugkui, y cuando las familias buscaban mejores tierras para sembrar yuca. A la dispersión también contribuyó el problema de brujería y pelea por escasez de la población femenina. La huella que evidencia que el pueblo awajún creció alguna vez junto a los demás pueblos hermanos (shuar, wampis y achuar), son las historias que ahora se cuentan en forma de mitos, las leyendas y los relatos como fundadoras de la identidad que conservan hasta ahora cada uno de ellos a través de sus generaciones. En la dispersión los awajún posiblemente usaron la ruta del río Nangaritza y remontando la Cordillera del Cóndor se ubicaron por el río Numpatkaim y luego se extendieron hacia el Kubaim. Una vez, cuando estuve en Sukúa (Ecuador), un hermano shuar me contó que se había ido a pasear a Huampami (Perú), en el río Cenepa, usando la ruta ancestral que hasta ahora existe.

Las primeras formas de asentamiento nucleado fueron promovidas por los colonizadores con fines reduccionistas a través de la fundación de ciudades de avanzada, pero todas éstas fueron destruidas. El metal que trajo la colonia fue uno de los motivos por los que el pueblo awajún bajó la guardia para tener acceso a esos instrumentos en las condiciones que el proveedor impuso. Sin embargo, el hecho de forzarlos para someterlos obtuvo como respuesta una reacción colectiva de rechazo. Los tiempos turbulentos llegaron cuando por el lado de los llamados conquistadores

no hubo ninguna señal de reciprocidad ni respeto. El no cumplir con los principios de reciprocidad contrariaba el sistema local, lo que sumado a las epidemias traídas, con millares de muertos, despertó la furia del pueblo que se sacudió, confederándose con los demás pueblos vecinos, principalmente hermanados con los wampis y los shuar.

Uno de los episodios de confrontación que registra la historia de las correrías, personifica al guerrero Chimpa quién afrontó con mucho éxito las represalias junto con su hermano Uum. Dice el relato que cada vez que Chimpa presentía el acercamiento de los apach para atacarlo, decía a su esposa que le pintara el cuerpo con jampe (achiote) en forma de otorongo, advirtiéndole a sus escuderos que dieran la señal de alerta si creían que los atacantes ganaban terreno. Antiguamente los guerreros cercaban sus patios en forma de anillo con pona de ungurahui para evitar asaltos por sorpresa. Chimpa, que se había convertido en una figura emblemática de resistencia, era víctima de constantes ataques, de modo que cuando corrió lejos de su enemigo tuvo tiempo para construir una inmensa casa protegida con cercos de tres anillos concéntricos a base de postes de pona. Una mañana cuando los enemigos sitiaron y empezaron a romper el tercer anillo, tras horas de intento, Chimpa se levantó de su lecho rugiendo como un otorongo que se prepara para devorar a su presa y, pronunciando el conjuro que Ajutap le confirió, sacudió el suelo con un golpe de talón, revolcando y dejando exhaustos a los adversarios que quedaron prácticamente petrificados de terror sin ninguna posibilidad de defensa. Se dice que entre las víctimas caían hombres de piel trigueña que correspondía a gente indígena, y caían también hombres de piel blanca que eran los apach.

A pesar de frecuentes intentos de colonización, el pueblo awajún siempre mantuvo su independencia, aunque el costo de su defensa cobró muchas vidas humanas. Por el norte, en el año 1599, con el liderazgo de nuestros hermanos shuar, con Kerua a la cabeza, se impidió el avance de la colonia hacia el Santiago y Marañón. En este acontecimiento quedaron destruidas Logroño, Sevilla de Oro y Valladolid⁶.

La pérdida de estas ciudades significó que quedaran anuladas las comunicaciones de Santiago, de Borja con Loja y Cuenca, y en conjunto, la comunicación oriental entre Perú y Ecuador. La pérdida de Logroño significó la anulación de la colonización en territorio awajún y shuar por lo que el territorio quedó bajo pleno control de estos pueblos durante un siglo.

6 Costales, Piedad y Costales, Alfredo. 2006. *Historia de la Nación Shuar*. Quito: Editorial Abya Yala.

En la era republicana los awajún, shuar/wampis y murato, confederados, destruyeron los pueblos de Santiago de las Montañas, San Francisco de Borja, Santa Teresa, Limón, Aripari, Barranca, San Antonio y Santander. Esta fue una de las últimas grandes rebeliones, ocurrida entre 1840 hasta 1851, en las que entran a tallar fuerzas militares⁷.

Algunos intelectuales ecuatorianos señalan que la Amazonía del antiguo Mainas correspondía a Ecuador, destacando el papel de explorador que jugó Diego Vaca de Vega quién fundó Borja en 1634⁸. Pero los awajún y wampis confederados nunca lo vieron de esta manera; ellos simplemente defendieron su nación para no dejarse arrebatar sus territorios ancestrales aun antes de producirse las actuales repúblicas de Perú y Ecuador.

Los territorios que ocupan actualmente los pueblos shuar, wampis y awajún no son territorios ganados por las actuales repúblicas del Perú y Ecuador. Cada pueblo ha ganado su territorio por mérito propio desde hace miles de años. Los estados actuales han abarcado esos territorios unilateralmente, de modo que para convivir en tiempos modernos tiene que establecerse reglas de convivencia de buena gobernanza entre los estados y los pueblos que son originarios.

El primer ensayo más institucionalizado que dio origen al modelo actual de asentamiento comunal se implantó entre los años 1940 y 1948, con el establecimiento de las misiones de Yamayakat y Wachintsa promovidas por la Iglesia Nazarena, allá por el Alto Marañón. En la historia local aparece el pastor Roger Winans como su principal promotor. El proceso de incremento demográfico en este tipo de núcleos hacia las riberas del Marañón, se aceleró a partir del funcionamiento de escuelas bilingües promovidas por el Instituto Lingüístico de Verano, conocido como ILV.

Por Resolución Suprema N° 909 del 28 de noviembre de 1952 se estableció el curso de capacitación para maestros bilingües de la selva peruana, en Yarinacocha. En este curso fue capacitado Daniel Dagtchu, quién con ayuda de los operarios lingüistas de ILV fundó en la comunidad de Nazareth la primera escuela bilingüe en el territorio awajún, un 3 de agosto de 1953. Era parte del paquete global del proyecto educativo que regentaba el ILV por encargo del Estado a nivel de la Amazonía peruana. Posteriormente se crearon escuelas bilingües en Chikais, Chiyagkus y Pagkints.

7 Dávila Herrera, Carlos. 1980. *Rebeliones indígenas en la selva peruana*. Separata de Panorama amazónico, no. 4. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

8 El año de fundación de Borja es recogido del libro en Rumrill, Roger, Barcia, Fernando y Dávila, Carlos. 1986. *Yurimaguas: Capital Histórica de la Amazonía Peruana*: Yurimaguas: Consejo Provincial de Alto Amazonas, p. 59.

ILV empezó a operar en Perú desde el año 1946. Instaló su centro de operaciones en Yarinacocha cerca de la ciudad de Pucallpa. Fue un proyecto muy ambicioso que sin duda tenía un trasfondo evangelizador. Como afirmara su fundador, William C. Townsend, “vinieron motivados por una convicción de que Dios es el centro del universo de culturas”.

Bajo este discurso, ILV, emprende una agresiva estrategia que neutraliza el avance de la iglesia católica en el pueblo awajún. En vez de concentrar a la juventud en un poblado colonial como lo hacían los jesuitas, ILV descentralizó una eficaz estrategia de evangelización en cada una de las escuelas bilingües a través de sus agentes que eran los mismos profesores, llamados “maestros bilingües” en ese entonces. La educación bilingüe fue un proyecto evangelizador que sirvió para traducir la Biblia no solo al idioma awajún, sino, en todos los idiomas de la selva donde tuvo presencia ILV. A diferencia de la Iglesia católica los protestantes norteamericanos ya sabían cómo entrar al territorio awajún.

Mi abuelo Moisés me contaba que, en el año 1918, llegó a Yunga un pastor evangélico norteamericano de nombre Mac Henry, llamado Bakarai por los awajún por dificultades de pronunciación de su nombre, y que fue él quien introdujo el evangelio en territorio awajún. Incentivado por este misionero ingresa el pastor Roger Winans, quien llega a Jaén en 1923 y luego toma contacto con Tsamaren en Pomará. En 1947, el Pastor Roger Winans, publica una gramática awajún que aplica en las escuelas pastorales adiestrando a los muun José Francisco Kaikat, Moises Inuach, Daniel Dagtuchu, Silas Kuyach y otros que luego propagaron las ideas evangélicas del Instituto Lingüístico de Verano. El pastor Winans dejó también un sostén de escuelas que serían el fundamento para la posterior penetración masiva de ILV en el Alto Marañón⁹. Shituch, Nantip y Uwarai, fueron los primeros awajún que conocieron la costa reclutados por pastores evangélicos. Se enteran por primera vez de la existencia de un país llamado Perú, proclamado por José de San Martín como país independiente.

En 1949, el reverendo José Martín Cuesta funda la misión jesuita de Santa María de Nieva. Más tarde, la misión asume la regencia de la escuela que venía funcionando en la zona para atender a la niñez apach, ampliando plazas para favorecer la educación de la niñez awajún, para lo cual se creó el internado. En 1954 llegaron las madres misioneras de Sagrado Corazón de Jesús, abriendo la escuela para mujeres y un internado para niñas. A estas escuelas acudían escolares awajún y wampis que al mismo tiempo eran

9 Dato recogido de tríptico de presentación de la iglesia Nazarena.

catequizados en la fe católica. La estrategia no logró el éxito del ILV por el recelo que tenían los awajún debido a que la población no distinguía los misioneros de los colonizadores. Los padres no tenían por qué sacrificar a sus hijos mandándolos a un poblado apach donde no tenían familia.

Hablando del Reverendo José Martín Cuesta, fue él quien predicó la fe católica en el territorio del pueblo awajún de Naranjos, en San Ignacio (Cajamarca). Los awajún que actualmente están asentados por Naranjos y las comunidades aledañas son descendientes de Kucha. La historia de poblamiento me la contó Alberto Ramos Puerta¹⁰:

“La veterana Yampanas (ahora se llama Yolanda Piitug Mamais) cuenta que en su tiempo prendían el fuego con piedra, con la chispa de fricción que caía en algodón. Desde Kucha, algunos cazadores siguiendo el camino de oso llegaron hasta una pendiente que le llaman Pinigmau, desde ahí oyeron chillido de Maquisapa. Bajando cuidadosamente por la ruta de oso llegaron en Chingosal que desemboca en el río Chirinos. En la quebrada había bastante sábalo y dorado (wampi). Habían descubierto un paraje virgen con abundancia de animales de toda especie, buenos para la caza. El río Chirinos desemboca en Chinchipe, lo forman los ríos Chichijam Entsa y Washú Buchigkis. Al principio los cazadores mantuvieron en secreto el lugar descubierto, pero el viejo Nanantai que sospechaba de la abundante caza traída, que no era habitual en Kucha, decide explorar en secreto siguiendo el apik (palos quebrados para orientarse del camino recorrido) hasta dar con la zona del secreto. Haciendo una balsa cruzó el río Chirinos para cazar animales.

El viejo Nanantai conversando con su hermano Apajush, el viejo Wampik y el viejo Tsutsutsuk y otros, acordaron establecerse en Chingosal. De manera que pusieron en práctica muy pronto su plan de asentamiento, más o menos en el año 1945. Desde Chingosal, siguiendo el río y abajo de Chirinos el grupo de Nanantai se encuentra con Ruperto Cardozo, este les ofrece su amistad con regalos de espejo, machete, anzuelo, aguja y otros objetos. Cardozo que más tarde fue patrón del grupo de Nanantai va a Jaén y se contacta con el padre Martín Cuesta Puerta, a quién le narró que se había encontrado con un grupo de los awajún. El señor Ruperto Cardozo vivía en Rumichina, criaba caballos y vacas. Recogiendo ropas y la Biblia el padre se contacta con el grupo de Nanantai en Chingosal, ayudado por Cardozo. El padre les enseña la Biblia y construyen una pequeña iglesia provisional con materiales de la zona con ayuda de la gente de Nanantai.

10 Alberto Ramos Puerta, entrevista en el año 2000.

A pedido de Cuesta, un joven de nombre Wapik, a quién le bautizó con el nombre de José, se instaló en Naranjos, abriendo su chacra con su esposa. Naranjos es también nombre de la quebrada que queda en la zona. Consiguió semillas de café nacional y cinco años más tarde se convirtió en el primer awajún productor de café de la zona y el primero del grupo que conoció la moneda como fruto de su trabajo. El grupo que llegó primero y los que llegaron después tenían de patrón a Cardozo. Estos son los hijos de Apujush: Japish, Wapik (José), Suwikai, Javier, Ignacio Jempekit, todos de apellido Piitug. Los hijos de Tagash: Ananías, Atanasio y Carlos, todos de apellidos Tuwits Jempekit (ellos nacieron en Naranjos). Aconteció que cerca del establecimiento de José (Wapik) llegaron 70 colonos que pretendieron invadirlo. Pero éste se defendió solo con su machete ahuyentando a los invasores. Por eso, cuando hay invasión de colonos alienta a los comuneros animándolos a defender el territorio comunal haciendo alusión del caso similar en el que pudo defender solo contra los 70 colonos”.

Kucha es el nombre de un lugar donde hoy en día hay una comunidad con el mismo nombre. Queda cerca de la comunidad de Wayampiak.

La oferta de ILV en el rubro educativo le cayó de cajón al Ministerio de Educación. Fue así como se instauran las llamadas escuelas bilingües de la selva cuando era presidente del Perú Manuel Arturo Odría Amoretti. A medida que se estaban formando recursos humanos especializados en educación bilingüe y ante la necesidad de crear algún punto referente de concentración de maestros awajún, la comunidad de Ujakus (Uracusa) se convirtió en sede donde se reunían los maestros anualmente desde 1970. Mi padre, César Inoach, me contó que se había instalado un sistema de supervisión en Alto y Medio Maraón, conformado por profesores: David Cuyach Anchumig, Jeremías Juep Nampig, Agustín Nugkuag Ikanam y Fermín Apikai. En esa ocasión designaron a mi padre para hacerse cargo de la supervisión de las escuelas bilingües de los sectores Sajamis, Kuji, Kagkas y Chapis del Bajo Maraón que corresponde a Loreto. El profesor Daniel Dagtuchu era jefe de aquel sistema de supervisión en calidad de coordinador general que abarcaba el Alto Maraón, una parte de Maraón de Loreto y San Martín. Desde Ujakus Daniel Dagtuchu se encargaba de canalizar, entre otras gestiones, las solicitudes que presentaban las comunidades demandando creación de sus escuelas. Después de Puru, es decir Daniel Dagtuchu, surgieron figuras muy importantes en materia de educación bilingüe, entre los cuales se destacó el profesor Gerardo Weepiu en los últimos lustros, cuando ya el ILV estaba en su ocaso.

La escuela cambió por completo el ritmo de la vida social de la población y trajo varias cargas adicionales como requisito para su funcionamiento. La gente tenía que instalar sus viviendas alrededor de la escuela y organizar sus deberes para garantizar su mantenimiento, entre los cuales estaba el despeje de caminos y vías públicas, corte de las hierbas que crecían en canchas deportivas, construcción de locales escolares y vivienda del profesor, limpieza permanente de sus perímetros, salida de comuneros a las instancias correspondientes para abastecerse de materiales educativos, celebrar las fiestas patrias y la clausura escolar en los meses de julio y diciembre de cada año. La juventud escolar casi no tenía tiempo para ayudar a sus padres y los padres no podían obligar a sus hijos para no interrumpir su aprendizaje en la escuela.

Por qué el ILV tuvo mucho éxito con su presencia en las comunidades tiene una explicación. Es que el pueblo awajún necesitaba liberarse del sometimiento económico e intelectual del apach. La educación que ofrecía el ILV venía acompañada de gramática awajún y los maestros que enseñaban eran parientes awajún y eso inspiraba mucha confianza y autoestima. Surgió una necesidad colectiva de escrutar el valor de los artículos que ofrecían los mercaderes a precios muy exagerados. Había la necesidad de conocer el pensamiento del apach y sus intenciones. Eso de alguna manera podría resolverse con el aprendizaje de números y el conocimiento de la escritura que ofrecía la escuela. La juventud que tradicionalmente se empeñaba en buscar el poder del Ajutap dejó de tomar el toé o la ayahuasca y rompió las reglas de dieta y las demás restricciones que se consideraban elementales para mantener vivas las prácticas culturales de la visión. Romper el esquema del juego intelectual que subordinaba al pueblo awajún era urgente y eso no se podía lograr con purgas espirituales sino con estudio a través de la escuela; es así como lo vieron los jóvenes.

El ingreso de ILV en Yurapaga tuvo su propio proceso.

Los problemas sociales que antes se resolvían de acuerdo con las facultades culturales, pasaron a los fueros judiciales por intermediación del patrón, quien mayormente se entrometía más por clientelismo que por carisma, de tal suerte que la autonomía jurisdiccional tradicional perdía su valor resolutorio.

Ocurrió que por asesinato del muun Entsakua, natural de Sajamis (Saramiriza) la policía capturó como sospechosos del homicidio a los muun Tuyas, Achayap, Tijiats y Shaparai. Nunca se supo si las pesquisas cumplían con los rigores de la norma procesal. Los familiares de la víctima habían informado el caso a su patrón y este no tuvo reparo en denunciarlos ante la autoridad judicial, persiguiendo a los inculpados y movilizándolo a la

policía con su peculio. Los inculpados procuraron que el problema fuera deliberado de acuerdo al protocolo de resolución de conflictos en la cultura awajún. Pero no fue así.

De la carceleta de Barranca, los cuatro intentaron escapar. En la fuga, no todos tuvieron la suerte de verse libres en medio de la selva nocturna. Tuyas fue recapturado, por lo que no le quedó otro recurso que gritar estando atado de manos, alentando a sus hermanos a que no retrocedieran, animándolos a que continuaran su camino a casa. Posteriormente fue llevado a la cárcel de Yurimaguas. Tijiats se quedó en la orilla del Marañón esperando a su hermano, si por algún golpe de suerte apareciese, pero eso nunca ocurrió. Tijiats pensaba en cómo organizar una expedición de rescate con toda su gente de Yurapaga, pero ¿con qué medio podría movilizarse hasta la ciudad de Yurimaguas? Era una pregunta que se hacía por reacción. “¡No!, debe haber otra alternativa más inteligente y sutil”, era su pensamiento más reflexivo. Lo mismo se preguntó tantas veces a lo largo del camino de retorno a casa que en total le duró 15 días. Apareció en plena jornada de pesca con un aspecto cadavérico. Ni bien se presentó y se sentó, cayó inerte al suelo ante la avalancha de la gente que lo recibió con llanto.

Tiempos después capturaron nuevamente al muun Tijiats, incluyendo a su yerno Ugkuch. En esta última captura, los agentes de la ley lo enmarcaron sin mediación alguna ante la mirada atónita de sus parientes. Aunque soñaran con retroceder el tiempo para evitar la pesquiza, no sería posible revertir la situación; ya era muy tarde. Solo les quedó caminar con dirección al camino norte de Yurapaga que los conduciría al Marañón, rumbo a guarnición militar Teniente Pinglo. Las mujeres solo se limitaron a llorar y no había manera como comunicarse con la policía porque nadie hablaba el idioma oficial; tampoco los varones podían interceder por desconocimiento de lo que los apach le llaman ley.

Pinglo, era un puesto militar ubicado en el margen izquierdo de la boca del río Santiago, tributario del río Marañón. Desde esta guarnición, los agentes de la ley se disponían a llevarse a los presos a la cárcel de Yurimaguas, usando la ruta del Marañón. Pero por esos casos de la vida, los presos fugaron de las manos del custodio en Acapulco, ayudados por Manuel Guzmán, un patrón que solía entrar al Yurapaga por negocios. Cuando los agentes de la ley desembarcaron en Acapulco al final del primer día del tramo desde Pinglo, no se imaginaban el plan que Guzmán había preparado para embriagarlos tras percatarse que los presos venían a ser nada más ni menos que –como decían antes los mercaderes– sus “muchachos” del comercio de pieles y látex de balata. Tijiats y Ugkuch lograron fugar

aprovechando que estaban borrachos los policías y tomando la ruta de Nakakui regresaron a sus casas.

Una liberación alcanzada de manera forzada no era igual a un arreglo de manera conversada o convenida entre las partes. Tampoco cabía en la mentalidad colectiva que un hombre fuera atado de manos por su similar, como si fuera un animal. Lo que habían hecho los agentes de la ley no les cabía en la mente, porque esa no era la forma como se resolvían los casos en la sociedad awajún. Apresar a un ser humano y pensante para privarle de libertad, no era concebida como una medida de sanción correctiva, como suponen los apach, sino como un llamado a la provocación y desafío. La gente estaba acostumbrada a un sistema de justicia que resolvía los casos de acuerdo con las faltas. La pena capital era aplicada en respuesta a los hechos que trastocaban el honor de las personas o en respuesta a una medida no aprobada ni consentida por el colectivo. Lo que hicieron los agentes de la ley no era condenable con pena capital, pero en la cultura del pueblo, estos debían de demostrar su hombría en una guerra para probar si eran tan listos como para atar al adversario como lo hicieran con aquellos viejos desprevenidos. Desprevenidos porque no estaban en plena guerra contra los policías; mucho menos sabían que estaban denunciados. Sea como fuere, el comentario matutino de la gente mientras probaba su cuñushca de masato (masato caliente), señalaba que dejarse amarrar las manos era una muestra de sumisión y humillación, el extremo negativo de la nobleza, que no era lo mismo que ser tolerante por cortés; era tal vez igual o peor que estar sometido por alguna deuda.

Una vez más, conocer el camino y el pensamiento de la sociedad externa sólo era posible explorando el otro lado de la realidad. Los viejos decían que, si quedaban con los brazos cruzados, su situación empeoraría. Así que el viejo Tijiats que era uno de los afectados junto con otros viejos, incluido mi abuelo Chuin, decidieron facilitar el que sus hijos tuvieran acceso a los conocimientos que ofrecía la escuela. Hubo un tiempo que casi toda la juventud se fue a estudiar a las escuelas de Chiyagkus, Chikais y Pagkints. Estas comunidades eran las únicas cercanas donde funcionaban escuelas después de la de Nazareth.

Al ver que los hijos se sacrificaban mucho estudiando alejados de sus familias y que el número de la juventud interesada en recibir la educación crecía cada vez más, los muun Abraham Pape, Ugkuch Bitap, Kasen Bitap, Nagkai Yampis, Ukuncham Chimpa, Shugkaeti Nanantai y Basegmai Nanantai, fueron los principales comisionados para gestionar la creación de la escuela de Yurapaga. Mi padre me contó que, tomando la ruta de Numpatkaim, ellos llegaron por primera vez a Nazareth en 1959 (año de

fundación de la comunidad de Yurapaga que más tarde se denominaría Sachapapa). Consiguieron la escuela en 1962. Los comuneros no dudaron en construir locales escolares, vivienda para profesor y cancha de fútbol, que eran requisitos para la aprobación de creación de una escuela.

Felipe Apikai Anchumig fue el primer maestro bilingüe que llegó a Yurapaga en 1962 procedente de la comunidad de Nazareth, junto con su padre Julián y su madre Chigkamai. Este profesor se casó con mi tía María y se estableció por siempre en la comunidad tras haberse ausentado un año cuando regresó a su comunidad natal; regresó cuando mi tía lo tenía por perdido. Al año siguiente llegó el profesor Cristóbal Wajai Sejekam quien al culminar su periodo de un año fue relevado por el profesor Kuyach Pakurai para el año lectivo correspondiente a 1964. El cuarto profesor; que llegó a Yurapaga en 1965, fue César Inoach Yanas, mi padre. Mi padre me contó que llegó tomando la ruta de Nieva que entra por Pagkints tras dos días de caminata.

En 1967, llegaron por primera vez a Yurapaga Jeanne Grower con Martha Jakway, enviadas por ILV para hacer las visitas de supervisión educativa de la zona. Jeanne Grower era enfermera y la gente más la conocía por el sobrenombre de señorita Chini. Martha Jakway, era natural de California, lingüista y doctora en pedagogía. Contaba mi padre que con el informe positivo que presentaron estas dos personas ante sus superiores Yurapaga obtuvo opinión favorable por ser una de las comunidades que reunía mayor número de alumnos para ser atendidos con más profesores; de paso el estirón que presentaba el río Numpatkaim también fue calificado elegible para ingresar en avioneta.

Todos los profesores preparados por ILV que mencioné venían del Alto Maraón, pero en 1968, Yurapaga tuvo el privilegio de contar con el profesor Rogelio Nanantai Shijam que era natural de la comunidad. En 1974, la escuela contaba con tres profesores; Aurelio Ashaas, Armando Tiwi y Rogelio Nanantai.

Todos los profesores, excepto Rogelio, participaban los días domingo como predicadores, dirigían la lectura de la Biblia y la traducían al awajún, pero me acuerdo que los cánticos los cantaban en lengua materna. Posteriormente los profesores que dirigían el culto fueron reemplazados por pastores de la misma comunidad que eran antes adiestrados en Yarinacochoa. Me acuerdo que mi tío Roperto Shawit predicaba.

El profesor Rogelio era una persona que tenía definida su propia personalidad; era de esos profesores que enseñaba a sus alumnos a punta de regla, la tenía labrada de madera dura destinada especialmente para castigar a sus alumnos. Le gustaba mucho el deporte y las fiestas. Con el

primer sueldo que había cobrado, se compró un tocadisco con muchos discos de Juaneco, también música como Los Sabanales de Calixto Ochoa, La Burrita de los Corraleros, que a decir verdad hasta el día de hoy no ha pasado de moda. Al profesor no le gustaba saber nada de religión, los fines de semana pasaba escuchando música en su casa y en las fiestas pasaba bailando con la gente de la comunidad hasta dos días seguidos acompañado de masato, que no le faltaba. Era el lado opuesto de la evangelización y se resistía a convertirse en evangélico. El profesor Rogelio acababa de casarse con mi tía Alicia que venía a ser la hija de mi tía Julia, la cuarta esposa de mi abuelo Chuin.

La evangelización empezó con más fuerza cuando ILV distribuyó la Biblia traducida al idioma awajún en 1975. Desde ese momento los viejos no podían aconsejar a sus hijos para ser waimaku porque los pastores se encargaron de tildar a aquello como obra satánica.

De manera muy extraña, una noche, los perros que criaba mi madre desaparecieron en cuestión de segundos tras delirantes ladridos. Parecían pedir auxilio ante un fenómeno que se suponía no era nada común. Media hora más tarde se escuchó un aullido en el fondo del bosque nocturno. Los vecinos organizaron una brigada de rescate y se internaron en medio de la oscuridad armados con palos y machetes, prestos a responder a cualquier sorpresa del misterioso que se mostraba desafiante. Cuando uno de los perros que yacía atrapado aulló, la gente se abalanzó para rescatarlo. Pero un golpe salvaje de alguien que no estaba dispuesto a perder su trofeo se descargó sobre el perro Bikut que quedó tendido casi sin aliento. De pronto reinó un olor putrefacto que hizo vomitar a más de un rescatista.

“A los perros se los ha cargado el iwanch (diablo)”, decían los vecinos ante la pregunta que todos se hacían de un caso que nunca se había dado antes.

El pánico fue tal que mi madre insistió a mi padre que hiciera algo para impedir que volviera el mal espíritu a la siguiente noche. A mi padre no se le ocurrió otra cosa que hacer algunos rituales que aprendió del evangelio, plantando una cruz en medio del patio. No se supo a ciencia cierta si el intruso se corrió por la cruz que estuvo expuesta por más de 15 días o fue que nunca se animó a salir nuevamente. El hecho es que a los vecinos les despertó la curiosidad de reproducir muchas cruces para plantar en sus casas y en los principales caminos, según ellos para protegerse del acecho maligno.

La gente sabía de la explicación que recibían de los maestros sobre el significado religioso de la cruz, pero nunca la tomaron con tanta importancia como a partir de aquel enigmático suceso. El caso le pareció propicio al pastor de la comunidad para insistir en el mensaje del evangelio.

Mientras los sermones del domingo no cesaban de invocar a los oyentes para que olvidaran sus costumbres ancestrales, los maestros de la escuela se encargaban de adoctrinar a sus alumnos acerca de las novedades que ofrecía la sociedad moderna. “No podemos seguir permitiendo que a la luz del conocimiento que nos trae la escuela ustedes sigan creyendo en los efectos del toé o la ayahuasca, porque esos brebajes conducen hacia la perdición del alma y destruyen las neuronas que reproducen las capacidades de aprendizaje de números y letras”, aseguraban.

“La vida ya no es lo mismo que antes”, decían los mayores mientras armaban sus charlas y con cierta nostalgia recordaban los estilos de vida tradicional y cultural. Pero rápidamente reaccionaban los viejos y comentaban las razones de por qué es que al final el pueblo awajún acabó aceptando el evangelio. El odio, el egoísmo y la venganza no dejaban de ser parte de la cotidianidad negativa también en la sociedad awajún. Por ejemplo, los encuentros bélicos no solo se producían con otros grupos, los conflictos llegaron hasta el seno mismo de las familias. Un viejo que no había vengado la muerte de algún familiar se reservaba para hacerlo en cualquier momento, aunque pasaran muchos años y mayormente es lo que ocurría con jóvenes que por poca información cometían el error de cruzar el camino del ofendido. Si no hubo venganza a tiempo, el viejo transmitía a sus hijos dicha responsabilidad. Aplicarle la pena capital a un joven inocente por problemas que hubo en el pasado ya no era justificado. Por lógica, los familiares tenían que levantarse para vengarse contra el clan ofensor y así se concadenaban los conflictos internos con pérdida de muchos hombres en ambos bandos.

He escuchado de mis mayores que la vida que llevaban en aquel entonces era muy agitada. Los hombres sólo se preparaban para enfrentarse. La gente andaba huyendo de sus enemigos, uno no podía desconcentrarse de los peligros de amenaza. Vivían en constante acechanza entre clanes. Si algún clan tenía hombres guerreros, otros clanes se acercaban para pedir refuerzo contra otro grupo. Dedicarse a las purgas para adquirir alguna protección espiritual era una práctica colectiva para cuidarse del enemigo o para derrotar al oponente.

Hay algunos relatos de estos hechos. Una vez, un joven que iba de viaje a visitar a un familiar entró en la casa de un señor para averiguar qué tan lejos quedaba el sitio donde vivía aquel familiar. El dueño de casa se mostró muy hospitalario y le invitó comida, tras presentarse como tío para inspirarle confianza, incluso indicándole el lugar donde pernoctar en el camino. Aquel fingido tío asesinó al joven con todos sus acompañantes,

según él vengándose de un crimen que algún familiar del viajero había cometido hacía mucho tiempo.

Existen también otros casos muy extremos. Un señor que vivía alejado de sus familiares fue muerto por alguien que quiso quedarse con la esposa, ayudado por sus parientes. La noticia de una muerte por mordedura de víbora no les convenció a los dolientes, de modo que exhumaron el cadáver. Una vez que los familiares examinaron el cuerpo y determinaron que la víctima había sido asesinada, sólo atinaron a aparentar que quedaban conformes con el cuento. Pero tan pronto regresaron a sus asentamientos de origen, planearon venganza. Mientras tanto, los asesinos fugaron tras haber sido descubiertos. Después de muchos meses de búsqueda los fugitivos fueron ubicados. Los atacantes sitiaron la casa y se vengaron más de la cuenta exterminando a todos los ocupantes, incluyendo a niños inocentes. De esta matanza, logró salvarse un niño que, por fortuna, muy de mañanita salió para picar pájaros con la cerbatana. Se dice que el niño creció con sed de venganza, alimentándose de pura purga hasta que de adulto se hizo invencible y, convertido en máquina para matar, arrasaba con toda alma que encontraba de manera inmisericorde. Mataba sin piedad y exterminaba a clanes enteros hasta que redujo a la población a una sola casa. La situación llegó a tranquilizarse cuando a duras penas tuvieron que deshacerse del acecho, no sin antes tener que afrontar bajas en una emboscada que terminó con la muerte de aquel joven vengador.

Hasta en los saludos había que estar alertas. Cuando los familiares se visitaban, el enemamu era el protocolo de discurso; sólo lo hacían los diestros en la materia. El enemamu es un acto de salutación con un lenguaje que requiere tener una buena habilidad para captar el mensaje y responder al mismo tiempo. Su dominio era uno de los indicadores de madurez y elocuencia. Pero también el enemamu podría ser un medio de asalto sistemático para sorprender al adversario por traición, de modo que el conocimiento del protocolo de saludo no solo consistía en saber hacer un buen discurso, sino, saber fijar y poner el ojo sobre el movimiento de las manos y la forma de sujetar la lanza del visitante. En la escena de salutación, con el vaivén de la lanza, la mano debía siempre colocarse con precisión en la parte donde comienza el puntal de la lanza. Asir por la parte media la lanza bastaba para que el anfitrión se alertara y llamara la atención al visitante para que corrigiera su posición. Si el aviso era ignorado, era signo de desafío; solo en fracción de segundos el más diestro quedaba a salvo.

En la década de los 70, yo en persona escuché decir a más de un viejo afectado por algún problema grave que prefería que la autoridad comunal le imponga castigo al agresor, porque “si no me hubiera entregado a Dios

(apajuiyai sujumankachuitkunuk) no tendría reparos para vengar con mi propia mano”, decían. El evangelio había hecho que algunos viejos se abstuvieran de seguir practicando el ojo por ojo; aunque se escuchaba que en algunas comunidades se seguía practicando esa costumbre, cada vez se escuchaba menos casos.

Con la muerte del muun Chuin en 1974 el advenimiento de los tiempos de cambio en Yurapaga ensombrecía el futuro del colectivo. Y con él se fue también la tradición. Nunca había ocurrido un ritual de honra al difunto con tanta solemnidad y lamento. Los familiares cercanos lloraron por 15 días, los hijos, por tres meses, las esposas por un año. A la mañana siguiente del deceso, todo morador de la comunidad fue a lavar sus lágrimas al río Yurapaga. Cuando la gente se concentró en la casa del finado, el viejo Tijiats se encargó de cortar el mechón a todos los hijos y nietos en señal de orfandad y a las esposas les cortaron el cabello hasta la altura del cuello en señal de viudez. Cuando murió mi abuelo no había pariente alguno que no llorase, las esposas y las hijas querían suicidarse al más mínimo descuido. Algunas querían envenenarse con barbasco, otras se amarraban con una liana para ahorcarse. Cada varón se hacía cargo de su pareja para que no se suicidasen; a todas las mujeres se les preparó su vestido en forma de túnica para que no se desnudaran en forcejeos en momentos de impedir que se suiciden. Hasta el día había amanecido pálido con garúa en pleno brillo del sol. Los viejos decían que este tipo de garúa es la salpicada de gotas de agua que produce cuando el alma sacude su cabello luego de tomarse el baño de la muerte de camino para juntarse con sus ancestros.

Mi abuelo Chuin era el personaje que concentraba el poder de la autoridad awajún y era guía espiritual del clan en el poblado de Yurapaga. Los viejos que disputaban la tradición simbólica del poder no lograron alcanzar el nivel de predominio que ostentaba el muun Chuin, pese a no ser muy anciano que digamos. No era el que precisamente gestionó la creación de la escuela ni elucubró ideas revolucionarias de cambio hacia la modernidad, sólo dio carta abierta a todo tipo de ideas que él consideraba buenas para la generación apoyando al muun Tijiats que era su cuñado y principal operador.

Llegó a tener 6 mujeres con quienes dejó 28 hijos, constituyendo una vasta familia que predomina casi en todo el sector Yurapaga hasta el día de hoy. De anciana mi abuela Wayampiak se aisló de mi abuelo y vino a vivir con nosotros.

Mi abuelo tuvo dos hermanos: Tugki y Shijap. Tugki tuvo dos esposas. Con Chinanua engendró a: Román y Juanito. Con Kugkun (la misma que mi abuelo desposó cuando murió su hermano) engendró a: Jorge y Arikain. Shijap nunca tuvo hijos.

Los sucesos parecían haberse puesto de acuerdo con el año 1974. El tiempo engendraba un nuevo proceso; algo así como los viejos se van, pero quedan los hijos con herramientas de la ley en reemplazo de las lanzas. La famosa Ley de Comunidades Nativas ofrecía esa novedad, pero para el colectivo awajún aceptar la ley fue dar una tregua al Estado. Tregua, en el entender awajún, significa “nagki atamu”, que traducido literalmente quiere decir “arrimar la lanza”, algo así como no depender de la lanza, dejar la lanza. Cuando uno está alerta en pleno peligro, la lanza se mantiene en la mano, la lanza sólo se coloca o se le arrima a su sitio cuando no hay señales de peligro. Con los instrumentos de la Ley que hace las veces de defensa -dicho esto en el sentido positivo de la palabra y el compromiso- ya no era necesario insistir con la lanza para que los derechos indígenas sean respetados, para eso se formaban los jóvenes para hacer valer dichos derechos con tutela del Estado. Pero una lanza arrimada permanece a la vista del dueño que la cogerá para defenderse si su integridad está en peligro. Hay dos tipos de lanzas, una que es portable simbólicamente hecha toda de madera de palmera, y otra que es solo usada en la guerra; esta es de punta de moharra que los viejos conseguían de los apach.

El 24 de junio de 1974 se promulgó el Decreto Ley N° 20653. Estuvo vigente hasta 1978 cuando se da el DL N° 22175 y su Reglamento (Decreto Supremo N° 003-79-AA) que establece la propiedad sobre las tierras con aptitud de cultivo y ganadería y el contrato de cesión en uso sobre tierras con aptitud forestal. Con estos instrumentos legales, las comunidades fueron obteniendo su reconocimiento y formalizando su propiedad con la titulación de sus territorios, aunque de manera muy limitada en su extensión. Estos sucesos marcaron una etapa importante para el surgimiento de nuevos líderes que en el futuro lidiarían con las complicadas reglas de relación y convivencia con la ley y su integración en el marco de la sociedad nacional como ciudadanos del país. Eso exigía cambios drásticos en el sistema de representación tradicional por una nueva que sería a través de jefaturas comunales por disposición de la ley del Gobierno Revolucionario de Juan Velazco Alvarado. Esas nuevas autoridades se reconocerían posteriormente con el denominativo de apu de la comunidad.

Las primeras comunidades reconocidas por el Estado fueron aquellas que ya contaban con poblaciones nucleadas promovidas por el ILV al crear las escuelas bilingües. La comunidad donde nació adquiere el nombre de Sachapapa por inspiración de los malarios que ingresaron por primera vez a la zona, en plena producción de papa de la selva en el mes de junio. Se llamaban malarios los agentes de salud que ingresaban en las comunidades

de vez en cuando para fumigar viviendas con DDT como medida para combatir la malaria o el paludismo.

En la cuenca de Apaga se había constituido la comunidad de Atahualpa y a la vez funcionaba como la sede de una misión del Sagrado Corazón de Jesús. En la cuenca de Yurapaga, Sachapapa, también conocida con el nombre de Yurapaga, funcionaba la escuela bilingüe patrocinada por ILV. Hacia la cabecera del río Chigkan que también se conoce como río Rojo, nombre puesto por los petroleros, había otro asentamiento que tuvo por nombre Santa Rosa. Cuando aparecieron noticias de titulación de tierras comunales, los viejos Rafael Musoline de Atahualpa, Tijiats, Ugkuch, Ampush de Sachapapa y Arias de Santa Rosa, habían decidido gestionar un solo título de propiedad acordando que la comunidad de Atahualpa fuera la titular. La razón de que la comunidad de Atahualpa fuera titular nació del interés colectivo de cerrar el paso de los apach que entraban por el Apaga para sacar madera y otros recursos de fauna silvestre. Cuando estas comunidades acordaron formalizar su solicitud, surge el liderazgo de Mariano Chimpa Jawian, natural de Sachapapa quién emprende la gestión ya encomendada por los viejos. Por esas cosas de la vida, Mariano Chimpa se encontraba en San Lorenzo después de concluir su primaria en busca de superación por cuenta propia. Se contactó con los funcionarios de SINAMOS ofreciéndose como ayudante de campo. Así poco a poco fue ganando méritos hasta ser reconocido como interlocutor de diversas comunidades que solicitaban ser reconocidas y tituladas en la provincia de Alto Amazonas.

Con la formalización de “comunidades nativas” el gobierno dispuso la inscripción en el Registro Civil de todos los indígenas que hasta ese entonces no existían legalmente, habilitando con estas facultades a los llamados agentes municipales a cargo de comuneros alfabetizados en cada comunidad considerada estratégica o de mayor población. En mi comunidad, Felipe Apikai fungía de agente municipal. Como relaté anteriormente, fue el primer profesor que tuvo Yurapaga, luego, se quedó con mi tía María naturalizándose en la comunidad desde 1964. En ese entonces ya no se desempeñaba como profesor, ocupaba cargos comunales; llegó a ser apu de la comunidad, teniente gobernador, etc.

La forma como se construye un apellido se había convertido en comentario de cada día. Pues decían, si mi padre fue hijo de tal fulano y mi madre hija del mengano que vienen a ser los abuelos, ¿quién era el padre de esos abuelos?, se preguntaban. Como no podían resolver solos, acudían a los más veteranos de la comunidad. Resueltos sus ascendientes genealógicos, se iban a inscribir recién ante el agente municipal, quién a

la vez les entregaba su partida de nacimiento. Otros se inscribían con el nombre de sus abuelos y algunos se inscribían llevando los nombres de su padre y madre como sus apellidos.

Aquellos que por su propia cuenta se habían inscrito con anterioridad, cuando el sistema de inscripción civil estaba en manos de curas, sustituyeron la huella de sus ascendientes por apellidos apach por pura ignorancia. Cuando a mi padre le tocó inscribirse hizo valer su derecho de ser registrado tal como él ya lo tenía pensado; colocar de apellido paterno el nombre de su padrastro y de apellido materno el nombre de su progenitora, que viene a ser mi abuela.

Los comerciantes que tenían hijos con una madre awajún preferían no adoptar el apellido materno como debía ser. Por ejemplo, don Héctor Chávez era uno de los comerciantes más importantes en la década de los 40 tuvo por esposa a una mujer awajún, con quién tuvo muchos hijos. Uno de ellos se llamaba Eloy Chávez Trigoso. El finado Reynaldo Tuesta Cerrón decía que su apellido materno sería en realidad Yagkitai pero que su padre, don Gerardo Tuesta, puso a todos sus hijos Tuesta Cerrón.

Constituida la comunidad con la creación de la escuela bilingüe de Yurapaga, su auspiciador, es decir, el ILV promovía también capacitaciones en diversas especializaciones técnicas. Al viejo Ugkuch le llevaron a capacitarse en técnicas de injertos en Yarinacocha. ILV también capacitaba en primeros auxilios a jóvenes voluntarios que luego serían promotores de salud en sus comunidades.

PARTE III

EL PRECIO DE LA OPORTUNIDAD

Siempre que iban los domingos mis padres al culto, yo solía quedarme de guardián de la casa por pura excusa, cuando en realidad planeaba jugar con amigos de la vecindad. El uso del término “culto” estaba muy generalizado en la comunidad de Yurapaga. Había una casa grande donde la gente en su mayoría pasaba horas cantando cánticos evangélicos traducidos al idioma awajún. A veces, me echaba en la cama de mi abuela Wayampiak de donde observaba el escondrijo que frecuentaban murciélagos para chuparnos la sangre en las noches. Un día, los nietos rogamos a la abuela dormir en su cama y una vez que fuimos admitidos nunca quisimos desprendernos de ella por temor a los murciélagos que acechaban sin cesar revoloteando al interior de la casa desde la puesta del sol hasta el alba. Pese al esmero de nuestra anciana protectora y de mis padres, todos los niños amanecíamos con sangre en la cabeza, casi a diario, con heridas en la punta de la nariz, en los dedos de los pies y manos. No había salvación alguna. Los murciélagos andaban tan sedientos que agujereaban el mosquitero con sus filudos colmillos para consumir su cometido al mínimo descuido. Curiosamente a los adultos no les pasaba nada.

Algunas familias, hartas del asedio nocturno, mataban a palos a los murciélagos que tenían por costumbre alojarse en aleros y en las cumbreras; nadie sabía que, en realidad, el murciélago chupa sangre venía de guaridas lejanas.

Una noche, la abuela Wayampiak nos contó el mito de Kuwagkus, que narra el origen del Murciélago chupa sangre: “Cierta noche en plena celebración de una guerra ganada, amaneció un hombre decapitado en medio del patio del anfitrión. Por más que los parientes indagaron por todas partes, con sumo cuidado para no despertar sospechas de algún asesino anónimo, no lograron dar en el blanco. De pronto, casos similares se repitieron en otros sitios y la gente empezó a sentir temor. Los más

diestros en la guerra intentaron seguir las huellas del homicida, sin éxito; era tan ágiles los pasos que daba el homicida que incluso no dejaba rastro alguno de sangre. Un día, desapareció un hombre que había salido de caza. Al día siguiente dos hombres salieron en búsqueda del desaparecido hasta que localizaron el cadáver que yacía decapitado en una fosa. Con una operación de búsqueda reforzada con más hombres dieron con el asesino y su grupo que se entretenía con rituales de tsantsa cantando el uajmat. Descubierta el enemigo, los guerreros rodearon la casa donde danzaba la gente de Kuwagkus con el trofeo en la mano, exterminándolos de golpe y descuartizándolos con una sed incontenible de venganza. Algunos guerreros que no pensaban regresar hasta asegurarse que no quedase ni un sobreviviente, quedaron bebiendo el masato del ritual que habían dejado los Kuwagkus antes de ser exterminados. Unas vocecillas que salían del charco de sangre les llamó la atención. Pedían pepas de pijuayo, fibra de carrizo, pepillas de citullo y algunos harapos. La sangre retenida parecía gestar una nueva vida a medida que absorbía todos estos objetos que la gente le arrojaba por pura diversión. Efectivamente, el charco de sangre se convirtió en nido de murciélagos y una vez alcanzada la forma del cuerpo de lo que son ahora, volaron despavoridos ante la sorpresa de espectadores que observaban estupefactos aquella metamorfosis: la pepa de pijuayo transformada en cráneo, la fibra de carrizo en filudos colmillos, la pepa de citullo en ojo y los harapos en alas. Al día siguiente todos amanecieron ensangrentados como presas fáciles del vengador que no perdonó alma alguna. Desde ese entonces estos animales viven de sangre de sus víctimas hasta el día de hoy”. Así contaba mi abuela.

En una de mis vigiliás, para localizar algún murciélagos que a veces quedaba colgado en alguna viga del tejado, se me despertó la curiosidad de observar el universo arquitectónico del que estaba compuesta la casa y conocer de manera numérica la cantidad exacta de huesos de palmera que llevaba cada viga desde ambos lados del techo hasta la cumbrera. Fue cuando me animé a ingresar prematuramente a la escuela, siguiendo a mi hermano Bartolomé, sin dar parte a mi padre.

Mi padre era uno de los docentes que tenía en ese entonces la escuela de la comunidad. La junta de profesores había acordado no decirme nada, seguros de que abandonaría la escuela por voluntad propia; según norma oficial yo tenía que esperar un año más para matricularme. Sin embargo, ignorante del secreto a veces entre docentes que aseguraba el pronto día de mi retiro por aburrimiento, yo ya estaba aprendiendo a leer, escribir y a contar números. Eso mismo me cautivó aun más para continuar con firmeza la tarea que me propuse de explorar los misterios de la escuela por mi propia iniciativa

e interés. Fue así como comencé la vida escolar en el aula donde enseñaba Rafael Kugkumas Pinas, quién fue mi primer profesor. Yo no quería satisfacer a mis padres, quería resolver numéricamente la cantidad de hojas de palmera que llevaba una casa del tamaño de la que mi padre mandó a construir. Mi principal obsesión por conocer el alfabeto y saber escribir, era porque tenía mucha curiosidad por sentir la emoción de descifrar lo escrito y gozar del apremio de la felicidad que uno siente en las profundidades de su ser cuando logra un objetivo. Al cabo de un año, ya podía leer las cartillas de *Wayá*, *Tijigkas* y *Apa*, que eran mis textos de lectura frecuentes. También me atrevía a ojear cualquier texto escrito en castellano, aunque sin comprensión del contenido. Me fascinaba saber que el alfabeto awajún no distaba mucho del de la segunda lengua; solo era cuestión de empeño para distinguirlo, nada más.

Solía observar en silencio a mi padre muy empeñado en su práctica de mecanografía con una máquina de escribir que se trajo de Pucallpa. Comprobar si un producto como aquella máquina fabricada por gringos podría ser usado para expresarse textualmente en el lenguaje awajún, fue uno de mis deseos acelerados de seguir perfeccionando mi lectura y escritura. Una tarde, aprovechando que mi padre estaba peluqueándose, manipulé las teclas de la máquina de escribir de acuerdo con las letras de mi objetivo. Cuando logré escribir en mi idioma yo estaba muy feliz. Sólo así comprendí que las cosas funcionan de acuerdo con el dominio, uso y voluntad, sin esperar que otros te cuenten lo maravilloso, lo tedioso o lo malo de los elementos externos. Había resuelto un mundo de dudas que yo tenía sobre una máquina que, no habiendo sido fabricada en la comunidad, respondía en todos los idiomas lo que uno quería escribir. Eso no era una novedad, como después me aclaró mi padre con una palmada de cariño en el hombro. Aunque estos detalles carecían de importancia para los entendidos en la materia, sí que la tenían para mí. Tomaba este hallazgo no como la satisfacción mecánica y material de quien adquiere la máquina o el objeto para usar, sino como motivo para comprender las diversas inteligencias que hay en distintas culturas, a través de lo cual el hombre es capaz de todo con ayuda de la tecnología y de otros saberes.

Me gustaba conocer algo de mi padre y del poblado de donde nació. Una noche mi padre se paró arrimado en el marco de la puerta que daba a la cocina para contarle algo de su vida a la familia que estaba reunida. Yo no esperaba aprender lo que mi padre dijera, pero ansiaba encontrar motivo para reforzar mi propio entendimiento de las cosas.

“Yo no existiría en realidad si no fuera por alguna mano divina que me salvó de morir en dos oportunidades”, dijo. “Cuando por primera vez

me salvé de morir fue en el tiempo del sarampión que cayó de sorpresa en el año 1956”, prosiguió. “Cuando llegó esa epidemia éramos tres hermanos. Nos juntaron en una casa grande a todos los que padecíamos de sarampión. Mi madre Yanas se esmeraba por cuidarnos. Ella se había salvado de la epidemia que azotó a la población años atrás, así que estaba inmunizada. La mayoría se había corrido al monte. Mi familia no se había percatado a tiempo de la propagación del sarampión, así es que no quedó otro remedio que afrontar la situación una vez que caímos enfermos. Era aterrador ver morir a tanta gente convulsionando de fiebre alta, revolcándose en medio de la casa. En horas de la madrugada observé a mi hermano menor convulsionando, pedía a gritos agua para beber, falleció arrastrándose sobre el suelo en su intento por alcanzar una barbacoa donde solían colocar pequeños recipientes de agua en calabazas. En aquella casa muchos murieron, mis dos hermanos también, pocos logramos sobrevivir”, concluyó con ojos humedecidos. Tan solo por escuchar la narración de aquel suceso yo estaba muy acongojado y molesto contra alguien, sin saber contra quién.

“Mi segunda salvación fue cuando casi acabo ahogado en el Marañón” prosiguió. “Fue en el pongo de Chuwi, conocido actualmente con el nombre de pongo Setug (cedro) que queda más arriba de Yupikus. Al final del año lectivo un comerciante que hacía la ruta de Nieva a Imaza me plantea a mí y a los demás pasajeros que iban a surcar que, a cambio de llevarnos a nuestro destino, le construyéramos una balsa. Nos llevó de largo hasta el lugar donde íbamos a construir la balsa. En un par de días ya teníamos lista la balsa y cuando nos dispusimos a bajar nos atrapó el remolino del pongo de Setug. Ahí nos hundimos todos los que estábamos a bordo. Mientras mis compañeros lograron salir a la superficie, yo quedé enredado debajo de la balsa con la liana que nos servía de sujetador. Mis compañeros me jalaban de la liana al percatarse que yacía colgado y reviví cuando me dieron un golpe en el hombro para hacerme reaccionar. Aquel incidente fue algo que llevo en memoria cada vez que trato de vencer algún obstáculo”, reflexionó ante la mirada apenada de la familia que era todo oídos.

Aquella reunión familiar improvisada, se convirtió en una suerte de charla a través de la cual mi padre daba a conocer algunos episodios de su vida a la familia que preguntaba por saber algo más de él. “Bueno, debo comenzar por decir de dónde vengo”, precisó mientras tomó asiento para continuar su relato:

“Cuando quedé huérfano de padre, mi madre me trasladó de Pantaám, un pequeño poblado donde nací (este sitio queda en las inmediaciones de la comunidad de Chipi o Chipe) al campamento de la Misión Nazarena

de Yamayakat. Mi primer año de estudio en el campamento comenzó en 1950, y allí estuve hasta el grado tercero de primaria con el profesor misionero de nombre Baltasar Rubio. En aquel tiempo, también eran profesores Julián Lara que era comerciante y Edwin Douglas. No tenía quién abogara por mí para continuar estudiando, porque como en ese entonces el acceso a la educación en grados más avanzados estaba controlado por los Jesuitas en Nieva, y los Nazarenos en Chiclayo, uno no tenía libertad de escoger algún centro de formación de conveniencia sin consentimiento del padre. Mi padrastro no quería saber nada de los Jesuitas, él pertenecía a la iglesia Nazarena. Cuando recibimos noticia de que la Escuela Nazarena de Chiclayo iba a admitir a unos cuantos estudiantes de la selva, Jeremías Juep, Roberto Ikam, Román Shajian y yo, nos juntamos para viajar a Chiclayo en 1957. Una vez que estuvimos en Chiclayo, grande fue nuestra sorpresa al enterarnos que no había ninguna plaza de internado. Si no fuera por la intervención oportuna de Manuel Sánchez Cubas, que era el director de la escuela, no sé qué hubiera pasado con nosotros, gracias a él fuimos colocados en domicilios particulares. A mí me tocó estar en la casa de la señora Obdulia Sánchez, quién a la vez fue mi tutora. Realmente, sentí en carne propia lo que es un maltrato en manos de aquella señora. Pero los pesares que padecía en trabajos forzados los hubiera trasladado a segundo plano si no fuera por la carencia de partida de nacimiento que prácticamente me obligó a regresar a la selva en 1958. Como no tenía ningún documento que acreditara mi grado de estudio en Yamayakat, la escuela nazarena de Chiclayo me colocó en tercer grado y estaba a punto de perder también el año sino presentaba a tiempo los documentos requeridos.

“Ahora el acceso a la ciudad de Chiclayo es más fácil, cualquiera va y viene y casi todas las comunidades cuentan con sus escuelas. En aquellos tiempos teníamos que sortear grandes obstáculos para tener acceso a la escolarización con mucho sacrificio”, agregó mientras trazaba unas líneas, indicando el camino que llevaba a la ciudad. “De Yamayakat –señaló con el dedo– teníamos que surcar en canoa hasta un lugar llamado Yupikus. Saliendo de Yupikus se ascendía hasta el peñasco de Yawawa y se pasaba por la quebrada Wawas que desemboca en Buchigkis, a un día de camino hasta Almendra. Al día siguiente, se descendía hasta Montenegro y se cruzaba el Marañón justo al puerto del viejo Takaptush. Continuando la caminata al tercer día se acampaba en un lugar llamado Yunga (Santa Rosa). Cerca de Yunga, en el lugar donde descansaban los viajeros, había piedras lijosas con huellas de afilado de lanzas y cien pasos más adelante había más o menos una hectárea de naranja silvestre. Dicen los viejos que antiguamente, nuestros ancestros, sacaron punta a sus lanzas para enfrentarse con los wampukus. Al cuarto día de caminata se llegaba a un lugar llamado Montangao, conocido como Agua Turbia, donde se pasaba

la noche. Al quinto día se cruzaba el río Chinchipe en canoa y se caminaba hasta llegar a un lugar que se llamaba Shuwapiu, que actualmente se conoce con el nombre de Bellavista. Hasta ahí llegaba la carretera que venía de Chiclayo”, suspiró como reservando palabras para otra ocasión.

La familia insistía que relatara también en qué circunstancias habría logrado llegar a Yurapaga. “Ah ¿quieren saber esa parte de mi recorrido?”, preguntó mientras se lavaba el dedo que ensució haciendo el trazo sobre el suelo.

“No había otra institución que no fuera la misión jesuita de Nieva como única instancia donde expedían partidas de nacimiento. Pese a la negativa de mi padre, que me prohibió acercarme a los jesuitas por cuestiones religiosas, me armé de valor para defender mi interés y decidí resolver aquel obstáculo que mucho me limitaba para avanzar en mi estudio. Construí una balsa con mi padre quien se animó a ayudarme por presión de mi madre. En principio mi padre no quería mandarme a Nieva. Zarpé de Yamayakat en marzo de 1959 muy de mañana con la bendición de mi madre de quién me despedí acongojado al verla llorar desconsoladamente, pero armado de valor para enfrentar los desafíos que el destino me guardaba. A duras penas llegué a Nieva tras sortear las oleadas embravecidas de los pongos de Sasa, Escurrebraga, Pongo Nuevo y el Huaracayo. Una vez que logré obtener mi partida de nacimiento, los jesuitas aceptaron mi solicitud de ingreso a la escuela parroquial e internado que ellos regentaban, donde logré concluir mi primaria en 1961 (cursé ahí tercero, cuarto y quinto). Partí nuevamente de Yamayakat por balsa en enero de 1963. En una de las convocatorias que el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) organizaba para seleccionar personal para puesto de docentes bilingües fui admitido para ocupar una plaza, de modo que me llamaron para viajar a Yarinacocha, indicándome que tenía que bajar hasta Pupuntas, que queda más abajo de Nieva por el Marañón, donde tenía que dar examen de lengua awajún. Luego de aprobar el examen salí de Pupuntas en tres balsas, aprovechando el viaje de Julián Lara que llevaba shiringa a Iquitos, y desembarqué en Puerto América que queda en la boca del río Morona. Una vez que llegué al lugar indicado, abordé el famoso avión Catalina por primera vez en mi vida. En Yarinacocha nos prepararon a través de un curso de capacitación que duró casi tres meses. En abril del mismo año, me nombraron docente bilingüe y fui enviado a la comunidad de Napuruka donde ejercí mis primeros años de enseñanza escolar. En 1965, fui enviado a la comunidad de Yurapaga. Es así como llegué en estas tierras, y creo que es aquí donde voy a echar raíces”, acentuó.

Como era costumbre, a finales de marzo, los comuneros de Yurapaga comisionaron a un grupo de jóvenes para que fueran a traer al profesor César quien arribaría a Pagkints para esperarlos, mientras el resto del grupo quedó en la cabecera del río Yurapaga con algo de comida y bebida. Contaba mi padre que el paisaje desconocido y muy escarpado que presentaba la cúspide de Tunta Nain, que viene a ser el filo divisorio de las estribaciones de Kampankis, le hicieron recordar con nostalgia que no estaba yendo para encontrarse con sus padres, que iba a un lugar donde Dios sabe con qué realidad se encontraría, con gente desconocida, donde ni siquiera había pista de parentesco. Lloró de tristeza sin que nadie se diera cuenta, excusándose para quedarse un rato a descansar solo. Por un momento pensó renunciar a su cargo de docente y regresar a medio camino. Pero recapitó, con valor, y reconfirmó su vocación al recordar que iba a cumplir una misión con el sacrificio que un maestro está destinado a enfrentar: el de llevar la letra al lugar más recóndito. Al segundo día de caminata, tras el largo trecho desde el Marañón hasta la cabecera del Yurapaga, cruzando el cerro de la cadena oriental, la comitiva se encontró al caer la tarde con el grupo que se había quedado con suministros de refuerzo. Los comisionados no solo habían ido para traer al profesor, había que traer también los materiales educativos y cartillas de lectoescritura, los cuales venían empacados en un bidón de metal. Cargar sobre el hombro un objeto de metal lleno de cosas adentro debió ser muy duro, pero es así como la gente de mi comunidad quería demostrar que tenían toda la voluntad del mundo para sostener la escuela, pese a los obstáculos de la distancia; hasta que el problema de la carga se resolvió con el ingreso de la avioneta tiempo después.

Al tercer día de viaje, los enviados llegaron sanos y salvos a la comunidad con el profesor y el material que habían ido a traer. A la gente le cayó muy raro que una persona llevara puesto un objeto sobre los ojos, a diferencia del resto de los profesores que habían llegado en años anteriores. Por eso se les ocurrió preguntar curiosos para saber de qué se trataba. El profesor sólo atinó a decir que aquello era una vista sustituta con lo cual la ciencia había resuelto el problema de miopía.

Mi padre César conquistó a Lucia, mi madre, por mediación secreta de Kugkun que era una de las esposas de mi abuelo Chuin. Kugkun, le aconsejó que una prueba de consentimiento a la declaratoria de amor, según costumbre local, era que la pretendida respondiera mandándole un mechón de su cabello al pretendiente. Efectivamente, tan pronto el cabello fue concedido en respuesta del mensaje que mi padre enviaba, la pareja se unió para siempre con consentimiento del abuelo.

Los niños de la comunidad, así como tenían libertad de andar, escogían las mejores horas de la tarde para bañarse en grupos en el río. Nunca he visto que los niños reciban alguna reprimenda física de sus padres por llegar tarde a casa o haber salido sin permiso; simplemente salían y regresaban sin ninguna limitación, los padres sólo estaban al tanto de que no les pasara algo grave a través de las hermanas y los hermanos mayores.

Distinta era mi condición. Mi padre venía de una región muy azotada por la colonización que tuvo inicio en los años 60, con la penetración del ramal de la carretera marginal de la selva. Su adolescencia la pasó mayormente involucrado con las creencias religiosas que traían los Nazarenos, los Jesuitas y evangelistas en el transcurso de su formación escolar hasta que fue reclutado como maestro bilingüe por el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en 1963. Mi padre había impuesto una manera de controlarnos con reglas que había aprendido de la vida del apach en la ciudad de Chiclayo. Cada vez que queríamos salir a jugar con los niños vecinos o a bañarnos al río teníamos que pedir permiso por anticipado, si no, nos costaba un castigo.

No teníamos cerbatana para aprender a cazar ni ocasiones suficientes para aprender las destrezas de la pesca; mi padre siempre anduvo limitado en su tiempo, la escuela siempre lo tenía ocupado. Más andaba preocupado por sus deberes con el Estado que con la familia. El ritmo de vida que llevaba mi padre en realidad reflejaba una mezcla de costumbres entre la tradición y la modernidad que trajeron la escuela y la religión. Yo presencié justo esa etapa de confrontación cultural desde que tuve uso de razón en un pequeño mundo que se reducía a una simple familia.

Pescar con anzuelo era una de las dedicaciones más frecuentes de la niñez. Generaba una suerte de competencia entre los amigos para ver quién pescaba más. El mejor de la jornada resultaba quien lograba pescar el pez más grande. Si alguno del grupo pescaba un pez de una especie muy distinta al resto y si esta especie era muy apetecible por su calidad, era un motivo para continuar la pesca al día siguiente.

Mi padre había mandado a construir una inmensa casa a manos de expertos que se esmeraron en labrar los pilares de horcón procurando una adecuada consistencia en el armazón y un buen lote de palma para techar y garantizar que la casa tenga duración por mucho tiempo. Aquella construcción la había dirigido mi abuelo.

Escuchaba decir a mi madre que quería comer alguna fruta silvestre o patarashka de mojarra (envuelta con hoja), pero solo eran deseos frustrados; ella pasaba el día en la rutina de lavar la ropa, dar de comer a las gallinas, a los perros y en las mañanas entretenerse en la chacra.

Por fortuna, mi madre era una mujer muy trabajadora y curtida en la tradición en los sembríos de plantas, plátano, yuca y llenaba de frutales la chacra que mi padre mandaba a abrir. Eso de “mandar” abrir chacra no era usual. A partir de los salarios que los empleados del Estado percibían, nació también esta modalidad a cambio de cartucho, ropa, machete o hacha que mi padre trocaba. Se había creado una nueva figura de trabajo que consistía en ayuda a cambio de artículos industriales. En cambio, nunca observé que mi madre hiciera valer su capacidad adquisitiva mediante artículos de mercado, como sí lo hacía mi padre con su sueldo.

Mi madre tenía un recurso propio de desenvolvimiento, se valía de sus habilidades, no le importaba que mi padre tuviera capacidad adquisitiva con el dinero de su sueldo: a mi madre simplemente le gustaba increparlo retándolo a probar su destreza a modo de juego, presumiendo de su habilidad que dejaba en total desventaja a mi padre. Mi padre, solía salir con su rifle en sus tiempos libres o con escopeta los sábados para probar su puntería con aves que abundaban en aquel entonces. “Con arma de fuego cualquiera puede alcanzar algún animal o ave desde lejos, en cambio, no eres capaz con cerbatana, como lo hacen mis hermanos y mis parientes”, lo retaba mi madre. “Mi padre (refiriéndose a mi abuelo) es un experto que le nace de su propio aliento cazar perdices y aves de antojo solo con la cerbatana; para colmo tú ni siquiera sabes elaborar un dardo para usar con la cerbatana”, le insistía a mi padre que a veces sólo se limitaba a sonreír.

Así le increpaba cuando querían hacerlo en forma de broma, pero a veces eran terribles diciéndose la verdad. Estas bromas indirectas se convertían en discusiones serias, pero me acuerdo que mayormente todo terminaba cuando mi padre soltaba unas carcajadas tras verse derrotado. La verdad es que mi padre tenía muchos vacíos, no tenía las mismas habilidades que tenían los demás pobladores en materia de trabajo en el campo, carecía de conocimientos de orientación para no extraviarse en el bosque, no conocía las técnicas de pesca que no fueran con anzuelo, no sabía hacer trampas para la pesca, no tenía habilidades para cazar con cerbatana, jamás le vi participar en trabajos pesados, como lo es abrir una chacra, construir una maloca o fabricar una canoa. Mi padre sólo se limitaba a ofrecer algún producto que conseguía del comercio a cambio del servicio de personas expertas en construir una casa o abrir una chacra.

En esas condiciones ¿qué nos esperaba a los hijos? ¡Estudiar!, como nos aconsejaba mi padre. “Hijos, el futuro está en la educación, el trabajo en campo es duro, lleguen a ser empleados con sueldo cuando sean grandes”, nos decía. “Los analfabetos son pasibles de ser explotados, estudien si no quieren que alguien les mande como sus muchachos”, insistía. En eso,

tenía algo de razón mi padre, pero el consejo que daba mi madre era más sólido porque nacía de una persona con el conocimiento y capacidad de autosustentarse con los recursos del bosque, es decir, no dependiente. Mi madre decía “aprender algunas habilidades básicas de subsistencia no impide que uno estudie. Se puede estudiar, pero también es importante tener dominio de habilidades para pescar, cazar, construir maloca, hacer chacra, fabricar canoa y elaborar tinaja, entre otras actividades. Imaginemos que ya no hay dinero para abrir chacra o para construir una casa, ¿entonces en qué queda uno si no sabe lo básico para sobrevivir?”, argumentaba.

De niño a uno poco le importa lo que digan los padres, cuando los padres se ponen serios, fastidian. Más divertido era aprender las cosas en forma de juego. Aun así, no me era fácil desenvolverme, porque si uno no aprende alguna destreza desde el principio, carece de base. Es como en la matemática, si no se recibe una buena base, es difícil asimilar las fórmulas más avanzadas, son totalmente complicadas. Aun si uno es inteligente, sin ninguna formación básica para vivir en la comunidad las consecuencias te revientan en la cara justo cuando la vida inicia en la flor de la juventud y sobre todo en la adolescencia.

Mi madre era una experta elaborando cerámicas. A veces salía en compañía de mis tías para sacar arcilla y apacharama y en un par de días elaboraba decenas de mocahuas y tinajas. Era una experta en todos los quehaceres domésticos, también conocía el desempeño del hombre y el deber tradicional de demostrar su habilidad. Por eso, la escuchaba a veces discutir en las noches con mi padre, recordándole que tuviera en cuenta a la familia y un poco de valentía para traer algo de antojo a la casa. ¡Y qué mejor antojo que la tripa de boquichico o de carachama o las vísceras de tucán! Las mujeres awajún son muy exigentes con sus antojos, sobre todo, si están embarazadas. En esos casos, veía a mi padre mostrar su mejor voluntad de cumplir con la obligación del hombre y esperaba la noche para salir de pesca con atarraya. Mi padre regresaba con una canasta llena de pescado, calculo que no bajaba de 10 kilos cada vez que iba de pesca. En ese tiempo abundaban los peces y era fácil pescar porque aun no eran mañosos; nadie les molestaba excepto mi padre cuando introdujo la atarraya desde el Alto Maraón.

En aquella casa no solo moraba la familia, sino también los perros que mi madre criaba y que mis tíos se encargaban de adiestrar para la cacería. En aquel entonces no faltaba comida en la casa, había muchos animales en el monte y muchos peces en los ríos y quebradas. Los perros Waiwash, Michina, Tazán y Yakup, ya adiestrados, solían esperar a mi padre todas las mañanas, listos para la cacería. Ellos no aguardaban con paciencia los

días laborables al ritmo del empleado; a veces seguían a mi madre a la chacra y de paso husmeaban las huellas de sajino y se internaban en la jungla persiguiendo al animal. Para los perros, cazar parecía ser su máxima realización del día, pero como no tenían con quién contar vivían de cierto modo incomprendidos. Un día de esos Yakup, que era digamos el maestro de la cacería, desapareció por una semana. Cuando la familia ya lo daba por perdido, tras infructuosa búsqueda, apareció una tarde con una herida mortal en la garganta, con gusanos por doquier, flaco y tambaleante. Ni bien se asomó a la acequia se recostó en la sombra del alero, donde solía esperar a los demás miembros de la familia en los días de ocio. Dicen que los perros cazan porque tienen hambre, pero más allá de eso, yo lo miraba con otros ojos; para mí que esos perros querían sentirse útiles, demostrar que, dentro de sus limitaciones, el traer comida en la casa, era una forma de reafirmar su importancia y su identidad.

Como mi padre no tomaba masato, lo prohibía también a los hijos; teníamos que crecer probando refrescos azucarados todo el tiempo, pese a que eso iba contra las reglas de dieta de los viejos. Aunque las reglas de dieta se habían roto con la juventud, de todos modos los viejos conservaban la tradición. De adulto ya, le pregunté a mi padre por qué no tomaba masato, si eso tenía que ver con la prohibición que recibió del evangelio cuando era niño. Me respondió que nunca probó, ni de niño, no por influencia del evangelio si no porque el sabor del masato “no me es amigable para beber, es algo que mi cuerpo rechaza”, me dijo.

Una vez mi madre me reprendió cuando me puse triste por un perico que el perro de la vecindad se devoró. “Mira hijo, estamos apenados por tu mascotita, pero debes aprender a comprender que hay casos peores que eso, ¿acaso se ha muerto algún familiar tuyo?”, me dijo con un tono muy áspero. Cuando uno se ponía triste por algo, los mayores dejaban que la tristeza se desvaneciera con el tiempo si eso era irremediable, pero después hacían reaccionar al entristecido con palabras drásticas para olvidarse del asunto de una vez por todas, como que aquellas palabras sirvieran como detergente para limpiar la tristeza. Funcionaba. Contaban anécdotas para animarlo a uno; era de algún modo una forma de terapia para aliviar la tristeza.

Antiguamente, los niños comenzaban desde temprana edad a preparar su cuerpo para salir a meditar en la montaña, decía la gente. Yo no tenía ni la menor idea de lo que decían los mayores acerca de las dietas para encontrarse con Ajutap. En mi familia no había prohibiciones porque éramos los primeros violadores de la disciplina dietética que conservaban algunos viejos.

Con la salida de los comerciantes, al trasladarse la mayoría de ellos a la ciudad de Iquitos, lo que la gente no podía conseguir, llámese medicina, ropa, hacha, machete, etc., lo cubría el profesor a cambio de gallinas y carne de monte. De alguna manera, para la gente, el profesor sustituía al patrón, hacía crecer su autoridad y empezaba a percibirse una nueva forma de dependencia. La población aumentaba y la fauna silvestre de la que dependía la gente comenzaba a escasear: la última vez que las huanganas pasaron casi en medio de la comunidad fue en 1973. Me acuerdo que mi padre dejó de comer para irse a la cacería y efectivamente trajo a la casa un ejemplar de huangana.

Uno tenía que especializarse, ser muy diestro con la cerbatana para llevar algún alimento para la familia. Los empleados (profesores) del Estado combinaban sus alimentos con productos industrializados como el azúcar y enlatados lácteos totalmente adversos a la disciplina dietética que la tradición exigía para no entorpecer el vigor del cuerpo. Era una contradicción con la realidad ver que, a diferencia de los demás, eran los educadores los que empezaron a romper las reglas de dieta y disciplina de manera deliberada en claro desafío a la tradición.

A medida que fue incrementando la necesidad se percibía cierta ansiedad de la población. En la juventud era principalmente por sus vestimentas, mientras que la preocupación de los adultos tenía mucho que ver con herramientas de trabajo y de fármacos. Ya en los años 70, escuchaba yo las críticas de los viejos a la juventud que se había desprendido totalmente de la tradición. Decían: “ahora las señoritas se ponen sus vestidos más arriba de sus rodillas: antes nuestras abuelas se vestían a la altura de la pantorrilla”, criticaban. Eso era cierto, ninguna señorita de los años 70 vestía tarach (traje femenino). En realidad, el cambio del tarach por los llamados cortes floreados para vestidos proliferó mayormente de mano de los maestros. Ellos eran los que compraban piezas de tela o cortes para sus esposas y sus hijas. Algunas escuelas de las misiones que enseñaban a las mujeres corte y confección contribuyeron al cambio de la forma como se vestía la mujer tradicionalmente con otro modelo de costura como se visten las mujeres apach. En adelante, los comerciantes, que ya se habían dado cuenta de estos cambios, dejaron de traer el drill para los tarach, empezaron a traer entre los productos industrializados peines y espejos más atractivos y ganchos para el cabello. Las chicas incluso habían encontrado un nuevo modo de peinarse tapando su frente por debajo de sus cejas con el cabello sesgado. Como se dice, en los años 70 entró esa moda a Yurapaga.

Los viejos se preocupaban sobre todo por las epidemias y siempre se mantenían prestos a huir al monte ante el mínimo síntoma de gripe en

alguno de sus miembros. En los 70 la gripe asiática era la más temida y mantuvo a casi toda la población en vilo por el temor de ser contagiados. En una ocasión, hubo una alarma en la población, la que corrió masivamente al interior del bosque por temor al sarampión. Por decisión de la comunidad y porque, además, no había alumno alguno que asistiera en la escuela, los profesores, incluido mi padre, decidieron buscar refugio en la ruta de Yurapaga en un lugar que se llama Tsupitau (atajo). No quisiera pecar de exagerado, pero no creo equivocarme al afirmar que en el monte pasamos un mes entero. Tsupitau, era un lugar fascinante, se encontraba entre sus pedregales diversas y curiosas figuras fósiles que a uno le costaba creer que fueran sorpresas o casualidades de la naturaleza. Se encontraban fósiles petrificados de caracoles prehistóricos, hachas de piedra, piedras parecidas a cráneos humanos y diversas figuras curiosas que siempre ocupaban los comentarios del día. Río abajo se escuchaba el rugido de semagkau (lagarto negro) en las tardes, y en las mañanas merodeaban otorongos, jaguares y panteras alrededor del campamento siguiendo la huella de los montaraces y el aliento de las mujeres embarazadas. De manera que no aconsejaban andar solo ni bañarse desprevenidamente después de una torrencial lluvia, que de paso provocaba la crecida de aguas en cuestión de segundos y podía arrastrarlo a uno abruptamente. Una vez salimos con mi padre a cazar, siguiendo el camino que conocían con el nombre de muun junta (camino grande). Escuchamos una pelea de pecaríes que rechinaban sus colmillos en disputa por frutos de chambira que caían de maduros en escarpados parajes. Yo subí a un árbol caído por instrucción de mi padre. De pronto sonaron dos disparos; cayó uno. Es lo que me acuerdo de la cacería durante la cuarentena.

Con el ahorro de sus primeros años de labor magisterial, mi padre se había comprado un Johnson, que es un motor fuera de borda de 40 HP, y un rifle de calibre 22. Posteriormente se compró dos escopetas Stevens de calibre 16, una para mi abuelo que era su primer suegro y otra para el segundo suegro por la segunda esposa que tuvo en la misma comunidad. Justina se llamaba la segunda esposa de mi padre, hija del muun Basegmai. Contaba mi padre que decidió adquirir un medio de transporte propio –le puso por nombre Amauta al bote- para facilitar que mis abuelos paternos que vivían en Yamayakat se visitasen con mis abuelos maternos que vivían en Yurapaga. Pero tal propósito nunca se cumplió por temor al pongo de Manseriche y su furia, que hasta ahora tiene la fama de ser peligrosísimo pasar si no se es diestro en el timoneo de la embarcación. Mis abuelos maternos tenían excusas determinantes para no salir nunca por temor a la fama que tenía la población del Alto Marañón de estar

expuesta como puerta de entrada de la disentería o de cualquier gripe que podría vulnerarles el nivel de la salud del que gozaban estando aislados en un terreno puro donde la naturaleza parecía seguir en contacto con el espíritu humano. Efectivamente, Yurapaga estaba muy aislada, transitaban sus rutas solamente sus habitantes. Amauta ingresó una sola vez y no pudo salir hasta la creciente de diciembre, cuando las aguas de Yurapaga cubrieron los tramos pedregosos y las estacas de palos anclados a lo largo del Apaga quedaron a dos brazas bajo el agua.

Tengo particular recuerdo de la desembocadura de Numpatkaim cuando de pequeño quise cruzar a otra orilla aprovechando un mínimo descuido de mi madre que se sumergía entretenida juntando arcilla del fondo del río. Si no fuera por mi prima Justina, quien tuvo que nadar para auxiliarme y sujetar la canoa, poco faltó para toparme con la correntada de las aguas del Yuarapaga. A escasos metros aguas abajo de la confluencia de estos dos ríos, en el tramo donde la vertiente declina, el caudal produce un chillido ensordecedor al chocarse con fuerza en pedregales que yacen inamovibles. Si nadie se hubiera percatado de mi envalentonado griterío, iba a colisionar en el recodo del peñasco que seguro me arrojaba al agua y me ahogaba. No sabía nadar ni remar una canoa. Aprendí a nadar en aguas de Yurapaga con los demás niños de la vecindad aprovechando que mi padre salía a Yarinacocha en sus entrenamientos de verano.

En esos tiempos la avioneta de ILV se encargaba de sacar a los maestros de todas las escuelas de la Amazonía para concentrarlos y capacitarlos en Yarinacocha; de la misma forma y de manera puntual los colocaba al inicio de las clases en sus centros de labor. De tantas veces de haber visto y contemplado la figura de una avioneta, los niños inspirábamos nuestro imaginario mundo aéreo y nos veíamos piloteando en forma de diversión, incluso sorteando las estribaciones de Numpatkaim antes del acuatizaje. Fue entonces que no dudamos a salir en mancha para sacar la topa que mayormente solía poblar las orillas arenosas del río Yurapaga, de modo que todos llegamos a tener avionetas en miniatura labrando la topa a punta de machete. Las calles de la comunidad pronto se congestionaron de aeroplanos.

Mi padre, convencido de lo inútil que era establecer una ruta de comunicación en contra de los obstáculos que imponía el paisaje natural, dejó de tratar de persuadir a los familiares que por muchas razones se negaban a poner un pie en el Amauta, de modo que el bote quedó amarrado con una cadena en el puerto de Yamayakat y el motor colocado en un caballete, ambos bajo custodia de mi abuelo Moisés.

Más o menos desde los años 1973-1974 llegaban noticias del Maraón acerca de la construcción de una carretera y el oleoducto norperuano. He visto que muchos jóvenes salían entonces de la comunidad para trabajar en la Compañía. En la comunidad más resaltaba el nombre de la Compañía Williams. En esos tiempos ya habían instalado un campamento en un lugar llamado Bellavista. Más abajo de la quebrada Saramiriza por donde ahora es el pueblo que lleva el mismo nombre. Construyeron un puerto para el desembarque de los tubos para el oleoducto y abastecimiento del combustible que traían en embarcaciones llamadas chatas desde la ciudad de Iquitos. Justo en ese sitio, estaba ubicada la comunidad awajún de Sajamis (Saramiriza), cuyos pobladores se vieron forzados a salir, conminados por la Compañía. Los fundadores de aquella comunidad eran los señores Miguel López, al que también conocían con el nombre de Pujupat: Manuel López, hijo de Pujupat, Víctor López, hermano de Pujupat, Augusto Flores, José García, al que también le llamaban Shawit y Adolfo Kajekui. Estos señores, antes habían residido en un lugar que se llama Angamos, el mismo que queda al margen izquierdo del río Maraón, más abajo de Barranca, antes de llegar a San Lorenzo. Ellos eran originarios de Achuim, en la cuenca del Cenepa. Habían sido reclutados en el tiempo del caucho y de barbasco en los años 40. Se instalaron en Saramiriza al dejar Angamos.

En 1975 mi padre solicitó una permuta con el profesor Máximo Petsa para su traslado a la comunidad de Yutupis que queda en el río Santiago. Cuál habría sido el principal motivo de traslado, nunca le pregunté a mi padre. El hecho es que me separé de la comunidad a los 7 años y fui a conocer otras tierras donde pasé parte de mi niñez.

Primero fuimos a Yamayakat, donde vivían mis abuelos paternos. Una semana antes mi padre mandó a reparar su motor en el taller de Imacita donde el técnico Genaro. Imacita era en ese entonces un poblado estéticamente mejor organizado que ahora, al menos en el ordenamiento de las viviendas. Fue creado un 9 de octubre de 1969, como parte del proyecto de colonización de fronteras, promovido por el gobierno de Fernando Belaunde Terry a través de Unidad Militar de Asentamiento Rural (UMAR) N° 1.

Mi padre había solicitado traslado a la escuela de Temashnum, dejando por unos años la escuela de Yurapaga. A partir de esos tiempos, es decir en el año 1968, mi padre ya había presentado a mi madre ante mis abuelos que vivían en Yamayakat. Luego, la familia regresó nuevamente a Yurapaga en el año 1970 para quedarse hasta fines del año 1974.

Zarpamos de Yamayakat un día de marzo de 1975, en medio del Marañón que amenazaba con aumentar su caudal, con el segundo bote que mi padre mandó a construir al cual bautizó con el nombre de mi hermana Diana, “Dianita”. Salimos con mucha carga, porque nos mudábamos para un largo tiempo. Como de costumbre, mi padre nunca se desprendía de su motor. Yo confiaba mucho en él. Bajamos sorteando los pongos de Shushui, Sasa y Escurrebraga. Nos dimos un gran susto en el pongo de Huaracayo, cuando una oleada nos golpeó por un costado y casi voltea el bote. Tuvimos que pernoctar en Ujakus en la casa del muun Tintigkui que era tío de mi padre. Al día siguiente, partimos muy de mañana rumbo a Nieva, luego seguimos bajando hasta llegar a la boca del río Santiago. Atracamos en Guarnición Militar Teniente Pinglo donde tuvimos que obtener el pase. Surcamos el Santiago hasta llegar a la comunidad de Yutupis como a las cinco de la tarde. Pablo, que era el jefe de la comunidad en aquel entonces, nos recibió y nos alojó en la casa del profesor Máximo, quien ya para ese entonces había ido a instalarse en Morona, en lugar de ir a Yurapaga.

Yutupis fue fundada por el profesor Sabino Petsa y sus hermanos un 25 de mayo de 1967. Sus fundadores son descendientes del patriarca de nombre Wamputsag, natural de Winchu (Alto Marañón), quién tuvo por esposa a una mujer cautiva wampis de nombre Putsum. Esta señora había sido asesinada cuando tuvo a Petsa en Yupikus (Alto Marañón), según sus ejecutores para prevenir que naciera algún hijo más de la mujer que había sido raptada tras el enfrentamiento con los wampis de Katerpiza. Pues decían “cuando sea grande su hijo Petsa puede matarnos incitado por su madre para cobrarse la muerte de sus parientes en aquel enfrentamiento donde resultó cautiva Putsum”. Afortunadamente, Petsa se salvó de la muerte, aunque fue herido en la cadera y creció huérfano en custodia de familiares cercanos al padre. De grande Petsa se casó con Tusag, hija de Besen de Wawik, que queda por el río Marañón. Más tarde fueron a radicar a Mamayakim que queda en Cenepa.

La fama de Petsa por sus hazañas bélicas llegó en los oídos de Sharian que era el líder wampis de Santiago, natural de Katerpisa. Sharian investigó que Petsa vendría a ser su sobrino porque éste sería el primogénito de la mujer que fue raptada en un enfrentamiento entre los awajún y wampis. En una entrevista que ellos sostuvieron, Petsa y Sharian se reconocieron como parientes. Tras el reconocimiento, Sharian le dio en posesión la cuenca de Muun Kugkukim (río Yutupis), parte de los dominios territoriales del pueblo wampis. Para llegar a este sitio Petsa utilizó la siguiente ruta: surcó

la quebrada Wempam (Huampami) cuatro horas río arriba. Saliendo de ahí, llegaron a la quebrada Kuyumatak. Ascendieron hasta llegar a Sekemu Nain, de ahí continuando el camino llegaron en un lugar llamado Shijig, luego llegaron en Tuntuama Pakaji, desde ahí a Tunta Nain, caminaron hasta llegar en Muun Kampanak, desde ahí a Uchi Kampanak hasta llegar al río Yutupis, luego de 4 días de viaje.

Posteriormente le siguieron los viejos; Esamat, Tsamajain, Tagkamaish y Yaun, todos de Mamayakim de Cenepa. La mamá del profesor Sabino se llamaba Tusag, una de las 4 mujeres que llegó a tener Petsa.

La mujer de Wamputsag que era awajún tuvo como hijos a: Shimpu, Tseman, Uwá, Nujigkus. Ellos radican hasta la actualidad en Yupikus. Los parientes maternos de Petsa son: Jurip, Tsamarén, Acampas, Nantip, Piruch. Ellos vienen a ser primos hermanos de Petsa; radican en el río Santiago.

Petsa llegó a tener cuatro mujeres e hijos. Con Tusag engendró a Máximo y Sabino Petsa. Con Mají, que era hermana de Tusag, a Shajian, en memoria de Sharian. Con Payag, que también era hermana de Tusag, a Tupiká. Con Rosa a Martín.

El Profesor Sabino nació en Papai (Muun Kugkukim) en 1943. En un lugar llamado Setach se abrió la escuela bilingüe el 30 de octubre de 1961, siendo el primer profesor Juan Ukash. Este profesor trasladó la escuela a Santa Fe, próxima al actual Chapis, río Santiago. El profesor Sabino reemplazó al profesor Juan Ukash y trasladó la escuela un 25 de mayo de 1967 a la boca del actual Yutupis. Antes, el profesor Sabino desempeñó su docencia por tres años en la comunidad Kagkas, por Putushim. Estudió en Nieva desde el año 1953, luego se trasladó a la escuela de la comunidad Chikais que queda en Alto Maraión y de ahí lo nombraron profesor, culminando su primaria en Yarinacocha en la modalidad de estudio vacacional a través del convenio entre ILV y el Ministerio de Educación.

Un grupo de personas que llegó a radicar en Shaim, en la misma cuenca de Muun Kugkukim, asesinó a Petsa. Huyeron a Pupuntas que queda por el río Maraión. Allí, un miembro fue asesinado por Antonio Arzubalde y sus hermanos. Los sobrevivientes fugaron siguiendo la quebrada Karipis que desemboca más arriba de la guarnición militar Teniente Pinglo, en el río Santiago, hacia la quebrada Kagkas que desemboca más abajo de Borja en el río Maraión. Estas son las familias que fueron a radicar en Kagkas: Wishu, Chuup, Ugkuch y Juwá.

Pese a su reciente formación, Yutupis tenía mucha población el año que por primera vez la conocimos. Sin duda, es la comunidad más grande de todo el pueblo awajún. 37 años después, el profesor Sabino me contó

que la población de Yutupis con todos sus anexos superaba los 6 mil habitantes.

En Yutupis, cuando mi padre salía a Yarinacocha, mamá se hacía cargo de los hijos. Mi padre le dejaba cartuchos para que con eso algún cazador pueda traernos algo de carne de monte. Pero como no existe ningún cazador dispuesto a prestar servicios de caza constantemente, era nada el alimento que recibíamos y más nos apenábamos los hijos de nuestra madre que se agenciaba de todos los recursos que estaba a su alcance para darnos de comer algo. Santiago es un río muy grande, pero increíblemente no caían peces fácilmente, apenas caían dos o tres bagres de 5 centímetros; más abundaba el bufeo. A veces, cansado de no pescar nada con lombrices que cogíamos excavando la tierra, poníamos de cebo yuca amasada condensada en forma de goma con lo cual caía unas cuantas sardinas. Era raro ver boquichicos. En una ocasión cayó un zúngaro (bagre grande) en el anzuelo que mi madre dejó en la boca del río Yutupis. En las tardes salíamos a pescar con atarraya algunas mojarras en las orillas del río Santiago o a picar carachamitas en sus escondrijos. Como no teníamos conocidos de confianza ni parientes, prácticamente quedábamos apartados de toda comunicación cada vez que mi padre salía a una comisión fuera de la comunidad.

Mi profesor de primer y segundo grado fue Santos Impi, de tercero hasta cuarto el profesor Sabino Petsa, y en el quinto grado mi padre. En esos tiempos había mucha dinámica de socialización con alumnos con otros centros educativos, entre los cuales se incluía la participación del colegio de La Poza donde estudiaban niños apach. Con ellos competíamos organizando encuentros de fútbol, fulbito, concursos de dibujo y cantos, pruebas de carrera de 100 metros planos, etc. Me acuerdo una vez le ganamos a los alumnos de La Poza con el canto “el madrugador”. A veces mi padre me llevaba a La Poza como compañía para recibir cursos y directivas de enseñanzas que el Núcleo Educativo Comunal (NEC) de aquel entonces impartía. Ahí conocí a un señor alto de nariz puntiaguda, flaco y colorado, de aspecto cadavérico que nunca miraba al suelo porque le estorbaba la nariz que llegaba muy por debajo de la barbilla. Era como para asustarse a primera vista. Se llamaba Reaño; en ese tiempo trabajaba en el sector educación monitoreando y supervisando a los profesores de la zona. Más arriba, por donde termina La Poza, quedaba la comunidad wampis de Galilea. Con los alumnos de la escuela de esa comunidad también competíamos; de paso disfrutábamos de la competencia futbolística entre adultos.

Siempre que avvicinaba el tiempo en que íbamos a viajar por la larga ruta por el Santiago y Maraón, mi padre se adelantaba en reparar el único motor que tenía desde los 60. Íbamos a La Poza donde radicaba don José Caballero, el único español que se había quedado por esas tierras. Don José o don Pepe, era un mecánico experto que revisaba cualquier tipo de motor al revés y al derecho desarmando hasta la última pieza el complejo enjambre metálico. Siempre llevaba una suerte de gorra campera sobre su calvicie. Su cabello, muy rubio con una mezcla de canas que decía de su vejez que era muy notoria, el color de su semblante parecía haberse impregnado de la luz del alba en medio de las garúas tropicales. Fumaba puros de tabaco casero que hacía arder en su pipa que no se desprendía de los labios que la sostenían entre sus remontados bigotes, al estilo de los caballeros, que no era nada de reír. Parecía ser un hombre de pocas pulgas. Después de un día de intensa labor, don Pepe armaba al segundo día aquella chatarra con las técnicas en las que solo él era diestro, acoplando las piezas cada cual en su debido lugar hasta devolverle el aspecto original que tenía el motor antes de ser desarmado. Luego de una prueba de función mi padre recibía de don Pepe una máquina renovada.

Entre los hijos de don Pepe, conocí a la señora Lucía que nació de una madre wampís. Ella se casó con el profesor Octavio Shakaime. Con el segundo compromiso, don Pepe Caballero engendró a Elsa, Roger, Querubín y a una tal Techí. Elsa Caballero laboraba como profesora en Yutupis, junto con una profesora awajún de nombre Tomasa Katan. A veces mi padre organizaba con mi madre pesca nocturna en una de las playas del río Santiago, más abajo de Yutupis e invitaban a Elsa y a Tomasa para sumarse al paseo familiar. Toda la familia pasábamos la noche en la playa.

Estando en Yutupis he visto cómo se movilizaban deslizadores con dos motores HP 40 que subían y bajaban por el río Santiago. La gente decía que una compañía petrolera estaba realizando exploración sísmica en la zona. Después de varios meses de bulla desaparecieron.

Me acuerdo haber visto uno de los proyectos de desarrollo que promovía el gobierno de Juan Velasco Alvarado. A la comunidad de Yutupis llegó un grupo de apach, dizque para instalar un criadero de cerdos para incentivar en la población una labor productiva. La gente tenía que acopiar arena para la construcción de la granja a cambio de harina. Tenía 9 años en ese tiempo. Pedí permiso a mi madre para cargar la arena con el único propósito de lograr que me den mi ración de harina que repartían los encargados de la granja después de una jornada. Con la harina que repartían, las mamás preparaban tortillas que degustaba casi toda la población.

Mi padre a veces salía de caza por el monte. Mi hermano Bartolomé y yo le acompañábamos. Pero como las tierras de Santiago aun eran desconocidas y extrañas para nosotros no podíamos aventurarnos más allá de los límites conocidos. En una de las salidas, regresamos con las manos vacías y observé que mi madre no recibió bien a mi padre, le escuché decir: “¿Acaso no hubo ninguna pinsha (tucán)?”. Eso me entristeció mucho, mi madre quería comer alguna ave del monte.

Una vez, fuimos a participar en una pesca que la comunidad organizó en un río tributario de Santiago llamado Yuraik. Acampamos en una casa donde vivía una pareja wampis. Ahí encontramos a una señora a quien toda la noche escuchamos quejarse y llorar. Sufría de un tumor que le había salido a la altura del hombro. La señora yacía postrada, prácticamente sola, porque no había dónde tratarse. Era un sitio donde ni por eco se escuchaba el nombre del Estado.

En otra orilla del Santiago, es decir opuesta a la comunidad de Yutupis, se avistaba una isla que era conocida con el nombre del canal de Pastacillo, ahí vivían dos padres de familia wampis: uno se llamaba Ishtan y otro se llamaba Juan. A veces nos íbamos a pescar por ahí los fines de semana. Escuché decir que ellos tenían familiares ecuatorianos. Eso fue mi primer conocimiento de la existencia del pueblo wampis en otro país. Para mi sorpresa, esa familia contaba que todos los mitos y leyendas que son relatados en el pueblo awajún nacen de Ecuador. Efectivamente, ellos sabían todo lo que los awajún sabemos de relatos ancestrales.

Como era costumbre a fines de cada año lectivo, en uno de esos años, mis padres decidieron visitar a la familia de Yurapaga. Nosotros teníamos que salir de la comunidad de Pajakus para cruzar la carretera que pasaba por Saramiriza por una vía más corta a la altura de Pupuntas. En esos tiempos raramente se encontraba un carro. Por la ruta solo transitaban los 4x4 Ford para uso exclusivo del personal petrolero. Me acuerdo que caminamos, como se dice, “a pata calata” siguiendo el pedregal de la carretera que hería los talones. Como éramos una familia numerosa, parecíamos una facción de una tribu en éxodo, avanzando como en los tiempos de migración. A mi madre se le había ocurrido envolver y amarrar los pies con la corteza de topa, pero pronto se deshacía con mil agujeros. Así llegamos a un punto donde teníamos que adentrarnos en el bosque para ir a Yurapaga. Luego de unos días de reposo, continuamos el camino. Dos horas antes de llegar a Yurapaga, los perros que traía la familia advirtieron la presencia de una manada de achunes. Mi padre logró localizar uno de esos animales, proponiéndome cazar con la escopeta que llevaba consigo. Yo me armé de valor para aguantar el golpe de la culata en el rostro que suele producir el

impulso del proyectil con el primer jalón del gatillo. Con previa instrucción de mi padre y delante de mi familia, que me observaba atenta en medio de ladridos incisivos de canes con los pelos encrespados de ansia de cazar, bajé al animal con un tiro certero. “Acabas de ingresar en una etapa en que parte de tu responsabilidad será traer alimento para la familia, ya eres cazador”, me dijo papá extendiéndome la mano con una palmada de cariño. Eso pasó en diciembre del año 1978.

La familia tenía planeada abrir una chacra de cacao. En el Alto Marañón la población producía bastante cacao y eso animó a mis padres sembrar en Yurapaga como incentivando a las familias de la comunidad. Así es que todo el año 1979 quedó mi madre en Yurapaga cuidando a las plantas, mientras mi padre fue a Yutupis para retomar su labor. Pero antes tuvo que ir a Yamayakat para matricularnos en la escuela primaria de Imacita a mí y a mi hermano Bartolomé.

Cuando tuve 12 años me separé de mis padres. Mi padre tenía planeado sacarme a la costa. Por eso me matriculó en la escuela primaria de Imacita para poder prepararme en el dominio del castellano. Recibir clases en un idioma que no se entiende es lo peor que debe haber en el mundo. Con mi hermano Bartolomé pasamos penurias de mil demonios avergonzados de nuestra situación y del estado de nuestras notas. Ántero de la Cruz Ahumada era nuestro profesor que nos exigía puntualidad en las clases. A cada estudiante que no hacía sus tareas le caía tres reglazos en la palma de la mano y yo no era la excepción. El castigo me caía más por incumplido en tareas por dificultad del habla que por ser indisciplinado. Sabía leer, pero no entendía en absoluto lo que quería decir un texto de lectura escrito en castellano. En la escuela bilingüe de Yutupis las cosas me iban bien, pero en Imacita era —como se dice— el último pelo del rabo de chanco. Los exámenes no eran del estilo como acostumbraban a darnos los profesores bilingües con la memorización de las preguntas y las respuestas. Al estar acostumbrado a estos métodos me costó comprender el método de enseñanza del profesor Ántero. Cuando uno memoriza un tema que no es en su lengua se despista al leer el cuestionario formulado en otros términos. Así la respuesta sea la misma que uno tiene en la memoria, no la respondes tan solo por la incomprensión del idioma castellano. En cursos de matemática, en la escuela bilingüe me habían enseñado solo a sumar, restar, dividir y multiplicar. Tener un poco de dominio en esa materia no me servía de nada para armar un conjunto o resolver alguna ecuación, tan solo porque yo no entendía el significado de aquellas palabras.

Una vez, en el curso de religión el profesor nos dijo que trajéramos por escrito la oración del Padre Nuestro y Ave María. Como ni siquiera había comprendido esas palabras tuve que pedir ayuda a un amigo que nos salvaba de apuros en muchas ocasiones. Cuando me tocó copiar la oración a la Virgen María, la palabra “Ave” me confundía. Ya en los primeros cuatro meses de calvario entendía algunas palabras en castellano, por eso me sonó sumamente raro que la Virgen fuera ave; tampoco sabía que existía tal oración que había que memorizar. Para mi suerte, antes que me cayeran más reglazos un amigo me aclaró el asunto. La enseñanza en una lengua que no es del dominio del estudiante es una situación muy traumática. A pesar de todo, salimos con un promedio de 11 de nota con muchos rojos en periodos intermedios. Casi a mediados del año las clases se suspendieron por una huelga indefinida que duró dos o tres meses y pese a que el tiempo corría a favor del estudiante, que como yo rogaba que el año concluyera pronto, algo me hacía pensar que quien saldría perdiendo en realidad era el estudiante y eso me inquietaba como un torbellino de contradicciones que no salía de mi cabeza.

Mi tortura continuó cuando mi padre me matriculó junto con mi hermano en Trujillo. Por primera vez cursaba mi estudio en un colegio de la ciudad. Colegio Particular Ejército de Salvación “Miguel Grau”, se llamaba. Mi padre tuvo que llevarnos a mí y a mi hermano en el mes de enero para dejarnos en la casa de una familia que era muy buena. El salir de un momento a otro a la ciudad no era nada agradable: no sabía expresarme en castellano, tampoco tenía vestidos apropiados. Mi padre nos había sacado a la ciudad con sandalias y un par de ropas que llevábamos desde hacía un año en Yamayakat. Encima dejó recomendando a la familia que nos albergaba que no nos dejara salir a la calle. En realidad, ni siquiera nos asomábamos a la calle. No estábamos familiarizados como para hacer amistades, tampoco podíamos hacerlo por problemas de comunicación. Cuando mi padre hizo todos los trámites para nuestra matrícula y estaba preparándose para regresar a la selva, nos pusimos a llorar muchísimo para que se convenciera de corazón y nos llevara de regreso a casa, pero al ver que eso no funcionaba, usé de pretexto el cólico que siempre me aquejaba. Al contrario, él reaccionó muy preocupado y me llevó al hospital. El resultado del examen era que padecía de dos clases de bichos. La verdad es que cuando terminé el tratamiento me curé de manera definitiva hasta el día de hoy. En fin, todos los esfuerzos por inventar cualquier pretexto no funcionaron, así es que nos quedamos estudiando un año en Trujillo. Aunque no estábamos preparados para expresarnos mejor en castellano, en algo nos defendimos para poder salir con 11 de nota promedio.

Hasta ahora recuerdo a la distancia a todos los profesores que desde el comienzo entendieron nuestra situación para tratarnos con mucha comprensión de nuestra condición y nos ayudaron en todo momento a superar nuestras limitaciones. En 1981, mi padre nos llevó nuevamente a Trujillo, esta vez al internado del Colegio Parroquial “Dante Alighieri” bajo la tutoría del Reverendo Lorenzo Tuberti. Ahí socializamos con los niños de la parroquia y la verdad es que fue un año muy bueno para desarrollar mi habla en segunda lengua. El reverendo nos hacía participar en las misas como sus ayudantes y casi todos los fines de semana nos mandaba a la casa de playa de Huanchaco. De vez en cuando también nos llevaba al cine. El reverendo había aceptado que continuemos estudiando en Dante Alighieri luego de haber aprobado para tercero de media.

El año 1982 fue terrible. Mi hermano Bartolo, no pudo resistir la disciplina que impuso el reverendo. Una vez se escapó de la parroquia y fue a pedirle apoyo al director del Colegio Miguel Grau para que éste intercediera a su favor porque según mi hermano se sentía maltratado por el reverendo. Yo no avalé a mi hermano porque lo consideraba injusto; posiblemente no lograba entender el motivo de su rebeldía. El hecho es que Bartolo regresó a la selva sin consentimiento de mi padre, prácticamente escapándose de la parroquia.

A mediados del año me tocó vivir en carne propia uno de los hechos de injusticia muy típicos de abuso y maltrato. Supuestamente alguien sustrajo dinero de la gaveta de uno de los escritorios que tenía el reverendo. Mi amigo Lino, que era natural de Tarapoto, y yo resultamos imputados como principales sospechosos. La sospecha hacía mi amigo y yo provenía del hecho que encontraron en nuestros cajones dinero. Mi amigo y yo demostramos que tales monedas no sumaban entre los dos más de S/. 12.00 soles, y que no eran sino producto del ahorro de los pasajes que nos daba el reverendo para nuestro traslado interdiario a Huanchaco para hacer guardia en las noches en la casa de playa. Si mi memoria no falla, el pasaje nos costaba viajando con asiento S/. 1.00 sol desde Trujillo hasta Huanchaco. A nosotros nos convenía viajar parados para pagar el medio pasaje y el resto quedaba para nuestro ahorro que nos servía para comprar alguna golosina en los recreos. En casi medio año, había llegado a juntar S/. 7.00 soles. Eso bastó para que una noche el reverendo entrara furioso en mi dormitorio para propinarme dos bofetadas; en aquel entonces ya tenía 15 años. Al día siguiente, nos mandaron a empacar nuestras cosas para que nos expulsaran del Colegio y de la Parroquia.

Yo quedé bien resentido con el reverendo Lorenzo, así que no dudé en preparar mi equipaje para largarme de una vez de aquel lugar que ya

me parecía un infierno. El reverendo había ordenado a sus auxiliares que desapareciéramos de su vista. Cuando faltaban 30 metros para salir del portón principal nos detuvieron por orden del reverendo que se había retractado de su decisión. Quince días antes había llegado mi padre a visitarme y quizá sospechó algo porque no me explico cómo es que se animó a dejarme cien soles. Me dijo: guarda bien en tu zapato para cualquier emergencia. Por eso cuando llegó el momento de retirarnos no me preocupé en absoluto del dinero con que regresar en la selva. Uno se vale de lo que tiene y posee, posiblemente el no tener nada para defenderse puede a uno llevar a humillarse frente a cualquier maltrato. La verdad es que no fue nada agradable la situación después de aquellos sucesos, de modo que decidí definitivamente retirarme del colegio a mediados del año y no dudé en asentir a la primera oportunidad cuando el reverendo declaró que saliéramos del colegio porque era insostenible mantener por más tiempo a los chicos que estábamos en la parroquia por falta de alimentos.

Hice mi traslado a la selva al Colegio Alberto Acosta Herrera de Imacita y logré culminar mi secundaria en 1984. En Imacita, me reencontré con mis compañeros con quienes cursé el sexto de primaria; realmente me reconfortó mucho verme con ellos nuevamente. Además ya sabía hablar la segunda lengua que tanto tiempo me costó aprender y ya contaba con cierto reconocimiento de mis amigos en la redacción del portal de “La Pluma” que era el periódico mural de tercero de media.

En el colegio se percibía cierta influencia de la política izquierdista y casi todos profesaban la ideología de Marx y Lenin. Una facción izquierdista que más se simpatizaba con el APRA defendía las ideas revolucionarias de Víctor Raúl Haya de la Torre, mientras que la otra facción simpatizaba con Izquierda Unida y defendía la ideología marxista y de José Carlos Mariátegui.

En Trujillo, había presenciado las elecciones presidenciales de 1980 entre Fernando Belaunde Terry y Armando Villanueva del Campo. Una mayoría abrumadora trujillana se inclinaba por el partido de Haya de la Torre y la esperanza de que Armando llegara a ser presidente era como esperar la llegada de un mesías. Escuché decir a la vecina Olguita que las cosas están muy caras pero que con la llegada del APRA al poder, todos los artículos de primera necesidad bajarían de precio.

En mi aula había alumnos que defendían el materialismo y siempre era un tema que cuando no se convertía en confrontación ideológica las clases de religión no tenían sentido. Yo era uno de los que apoyaban al grupo que defendía el idealismo. Eran temas que, si bien no formaban parte de

la currícula, daban sentido a la formación crítica que particularmente a mí me servía mucho y que también me serviría en el futuro.

Mi padre había hecho algunos intentos para ayudarme a acceder a alguna beca de estudio superior a través de la organización Ijunbau Chapi Shiwag, sin éxito alguno. En ese tiempo llegamos a ser como 14 hermanos. El sueldo del profesor no abastecía para educar en alguna universidad a los hijos, no avizoraba un horizonte prominente en mi futuro; el servicio militar obligatorio parecía ser el próximo tramo más seguro de mi residencia. Finalmente, no fui al servicio militar obligatorio. Cuando obtuve mis documentos personales pensaba en alguna alternativa inmediata para encontrar trabajo que me ayudara a ahorrar y luego estudiar. Trabajar y estudiar, ¿dónde? No tenía esa posibilidad. Trabajar primero para después estudiar, era más realista que ilusorio.

Entre los años 1984 - 1985, la misión jesuita trasladó el Colegio Valentín Salegui a Yamakai Entsa que queda al margen derecho del Maraón. Por intermediación de algunos conocidos que trabajaban por ahí juntando cascajos entré a trabajar por un mes. Estaba de constructor un tal Atanasio que era un albañil awajún a quién contrató el reverendo Carlos que estaba a cargo de la obra. Como la zona era accidentada, construían las aulas de manera dispersa, aplanando las lomas salientes y reforzando los cimientos con hormigón que se solidificaban con el cascajo que se juntaba de las orillas del Maraón.

El ojo del adolescente es a veces muy voluble ante cualquier eventualidad, sobre todo, si tiene algo de relación con el corazón. Una vez hice un plan con una amiga para escaparnos a Bagua. Yo me adelanté para buscar algún trabajo con que sostener mi estadía de aventura en la ciudad. Al parecer el destino me tenía preparado otro plan que no era ni con la amiga, que nunca llegó, ni para quedarme como jornalero doméstico. Para mi mala o buena suerte ninguna puerta que toqué en Bagua buscando trabajo se abrió. Tuve que regresar a Yamayakat con la pregunta en la boca de a qué se debió que la amiga nunca fue a Bagua como habíamos acordado. Primera lección, nunca te fíes de una conversación que nace de una ilusión no correspondida. Después me enteré que ella andaba muy ilusionada con un amigo que fingía quererla cuando en realidad estaba enamorado de otra. Por algún tiempo, toda la juventud de la comunidad vivíamos nuestras ilusiones sin ser correspondidos. Creo que es así en todos los lugares hasta que en un momento menos esperado te encuentras con alguien, pero para eso, tuvo que pasar mucho tiempo.

La Organización Central de Comunidades Aguarunas del Alto Marañón (OCCAAM), una organización indígena con sede en la comunidad de Yamayakat, tenía un programa económico que se destacaba en la comercialización del cacao. En 1985 el bazar de la organización lograba acopiar el promedio más alto de la producción, alcanzando 2 toneladas semanales que eran transportadas en una camioneta que tenía la organización a la ciudad de Jaén o Chiclayo. Esta dinámica económica que en varias oportunidades presencié visitando y conversando con los dirigentes me despertó el interés de involucrarme más en el asunto de negocios. Durante el tiempo que estuve tramitando mi libreta militar me entretuve desempeñándome como ayudante, participando en la venta del producto en más de una oportunidad.

PARTE IV

AL OTRO LADO DEL RÍO

Cuando volví a mi tierra natal en 1986, ya todo era distinto. La comunidad se había trasladado desde su asentamiento original en 1980.

Como suele diferenciarse los cambios para presagiar el destino de las partes en juego, el poblado donde alguna vez sus fundadores sudaron la gota gorda para traer la escuela ya no era sino simple recuerdo del pasado que se enterraba con el apelativo de “antigua comunidad”.

La nueva comunidad estaba organizada a imitación del diseño urbano que la gente ideó para aparentar ciertos aires de cambio ya con mayor población, la que superaba las 80 familias y hacían un total de 400 habitantes. La autoridad estaba compuesta de un consejo directivo integrado por apu, un vice–apu, secretario, tesorero y vocal. Acompañaba un consejo de asesoría conformado por un representante del profesorado, un representante de la Asociación de Padres de Familia, el sanitario y el pastor de la comunidad.

En realidad, llegué en mi tierra en busca del apoyo de mis tíos para despejar una chacra de cacao que tenía mi madre en la antigua comunidad. Mi tío Gonzalo, quien en ese entonces era apu de la comunidad, me observó el pedido. “Si quieres limpiar la chacra debes apoyar primero al grupo del que formo parte, de lo contrario será muy difícil hacer algo por ti”, me dijo con autoridad y mucha firmeza. Yo no tuve otra opción que aceptar; lo asumí como único recurso para no quedar fuera del sistema que la comunidad tenía implementado. Recordé que años atrás, mi primo Fidel Nanantai, quién se esmeró continuar su secundaria en Imacita después de terminar su primaria en Yurapaga, comentaba orgulloso el rigor que el profesor Francisco Shajian había impuesto en la escuela primaria de la nueva comunidad.

Los supervisores de educación del Núcleo Educativo Comunal o NEC de Puerto América habían presentado informes calificando de insostenible la continuidad de la escuela de Sachapapa por presunta irresponsabilidad de comuneros y desorganización de la población. Una monja que era una de las misioneras más comprometidas con el desarrollo de la educación en las comunidades indígenas no se había dejado amilanar por los funcionarios del NEC que estaban dispuestos bajarle el dedo a la comunidad. En el curso de la obra misionera que ella realizaba en Santa María de Cahuapanas había conocido a Francisco Shajian en la comunidad de Kaupan, quién desarrollaba interesantes labores de organización y liderazgo en la producción de arroz. Esta fue la carta de presentación que la misionera expuso ante las autoridades para que Francisco Shajian fuera destacado a la escuela bilingüe de Sachapapa a fin de motivar y organizar a los comuneros que al parecer se habían descuidado de su escuela.

Francisco Shajian Sakejat había nacido en Yamayakat el 29 de enero de 1947. Inició su estudio en Oyotún, que queda por Lambayeque, hasta tercero de primaria. Cursó el cuarto, en Trujillo y el quinto año de primaria en Montenegro en un campamento militar, apoyado por el comandante de nombre Elivio Vannini Chumpitazi. Cursó su primer año de media en la escuela normal de Pucallpa y en el año 1966 fue nombrado profesor bilingüe, incorporándose al ILV con apoyo de su padre Jacob Shajian Antuntsai, quien era un antiguo profesor bilingüe. Estando de profesor continuó su estudio vacacional en la Normal de Pucallpa y a partir de tercero de media se trasladó al Colegio Nacional de Jaén de Bracamoros, donde culminó su secundaria en 1971. Su primer ejercicio de docencia fue en la comunidad de Achuim, que queda en las inmediaciones de la Cordillera del Cóndor, en el año 1966.

En 1968 fue destacado a Chapi para reforzar al profesor Arias Dagtuchu, quien venía laborando un año en la zona y había reportado mucho abuso de mercaderes quienes prácticamente tenían sometidos a los awajún de la zona. ILV intercedió para destacar a Francisco Shajian a Chapi para que intentara orientar a la comunidad y liberarla de la explotación de la que era víctima la población. En la comunidad había mucha explotación de árboles de cedro, caoba, marupá, lupuna y pieles de animales. El patrón de la cuenca de todo el río Potro era Alberto Caballero con sus hijos, entre ellos Mauro Caballero a quien tuve la oportunidad de ver de lejos en San Lorenzo años más tarde. Por el Aichiyacu, que es el río tributario del Potro, dominaba el patrón Sebastián Chávez y su hijo Lucho Chávez era el que más se destacaba.

Como vivían todo el tiempo endeudados por el sistema de enganche que practicaban los patrones, los comuneros no tenían cuándo desligarse de las deudas. La gente vivía en las cochas por meses, esperando que llegara la creciente del río para poder arrojar la madera y arrastrarla al río. Un día, apareció un grupo de mujeres llorando y lamentando que sus esposos eran obligados a internarse por tres meses en el bosque mandados por los Caballero porque tenían que pagar sus deudas con la madera. Francisco le dijo a estas mujeres que no se preocuparan. Inmediatamente organizó una comisión para hacer regresar a los señores que se habían internado por orden del patrón asegurando que él asumía las consecuencias. Francisco había practicado muy de joven las artes marciales, en los tiempos en que anduvo por diferentes ciudades. Tal vez fue eso lo que intimidó a Jaime Caballero, que caballero fue sólo luego de haber recibido una reprimenda física delante de sus súbditos de parte de Francisco.

Desde ese entonces y con la simpatía que ganó de los pobladores de Chapi, Francisco inicia su carrera de líder, consolidando su docencia como principal promotor de la comunidad y un recurso valioso para las demás comunidades en la solución de conflictos sociales. Fue entonces que surgió la idea de organizar una chacra comunal, sembrando unas 20 hectáreas de arroz. La primera venta se realizó en 5 balsas que trasladaron el producto a San Lorenzo. Ahí se relacionaron directamente con el mayorista Jorge Termópodo, natural de Cajamarca, quien compraba el producto a buen precio. De esta manera los comuneros pudieron liberarse de sus deudas. Luego, se empezó a juzgar a los mismos patrones que teniendo deudas en la comunidad no querían pagar. Ellos debían a la gente por cerdos, gallinas, canoas y pieles de animales, pero nunca pagaban. Francisco mismo me contó que hizo pagar a todo patrón que debía conminándolos con convocar una asamblea para imponerles una pena severa. Ellos se asustaron y aceptaron cancelar sus deudas. Una noche, alrededor del fogón que se preparó para la ocasión, todo patrón que debía se quedó pagando a los comuneros hasta el amanecer.

En el congreso de maestros bilingües que se realizó en Chapi en 1971, los comuneros denunciaron que en Cahuapanas habían asesinado a un alumno y culparon de ello al viejo Tumasíu. Para atender el caso, el congreso, decidió delegar a Francisco para que viajara a la comunidad de Yumug y ayudara a los naturales en la solución del problema. Por estas rencillas las familias no podían verse, se odiaban a muerte por venganzas frustradas. Tras paciente sensibilización de las familias en conflicto, Francisco logró enterrar el pasado y consiguió que los enemigos eternos por fin llegaran a entenderse y decidieran afrontar la explotación juntos y

erradicar la presencia de regatones en las comunidades. La convivencia en armonía en una comunidad solo es posible cuando sus habitantes viven en paz entre los suyos, sin ninguna contraposición de intereses.

Para liberarse del patrón la población necesitaba estar unida bajo un solo propósito y con un líder firme. El ILV era consciente de que su proyecto no era atractivo ni motivador si de por medio se ignoraba el problema real de la población. Erradicar al intermediario abusivo, sin perder el contacto con el mercado, para seguir abasteciéndose de machete, hacha y ropa, era el pensamiento colectivo awajún. El problema era ¿cómo se lograba eso? Aparece la figura de Francisco, quién con su iniciativa, además de docente, se había convertido en líder natural indicado para el momento. Dennis Olson, un antropólogo norteamericano que era coordinador del Programa social de ILV, apoyó un interesante proyecto productivo a través de Francisco Shajian. El Programa estaba auspiciado por Visión Mundial. En ese tiempo ECASA era la empresa estatal que compraba el arroz en asociación con las empresas que contaban con grandes molinos de pilado. El producto era entregado en esos molinos y el pago se efectuaba en el Banco Agrario. Visión Mundial tenía como persona de confianza al profesor Francisco, a través de quién logró dotar a la comunidad de Kaupan de una embarcación de 18 toneladas para colocar el producto en la ciudad de Yurimaguas.

Cuando Francisco llega destacado a la escuela bilingüe de Sachapapa en 1979, propuso a los comuneros desarrollar una actividad productiva en el rubro de arroz y convenció a la población de trasladarse más cerca de la parte navegable del río para poder transportar el producto con una embarcación grande. Cuando yo regresé con mis padres en 1981 aprovechando las vacaciones escolares, hallé desolada la comunidad donde nací; solo quedaba la casa grande que era de mi abuelo Chuin y que compartió con 4 esposas hasta su muerte.

En 1974, los viejos se dedicaban a sus trabajos rutinarios. La juventud se adaptaba a los cambios que trajo la compañía Williams: ellos andaban en grupos, exhibiendo los tocadiscos que compraban con el dinero que ganaban en la construcción del tramo para el oleoducto norperuano. El ambiente se tornaba muy relajado, al extremo que los jóvenes armaban peleas callejeras, disputándose a muchachas con las que se desvelaban en jornadas de baile casi semanales; las borracheras casi generalizadas se convertía en comentarios del día. Una vez presencié al viejo Abraham siendo agredido por tres jóvenes por llamarles la atención para que no hicieran más disparos a la planta de caimito que estaba en el patio donde pasaba la gente. Recuerdo entre esos jóvenes a mi tío Alejo Shawit, a Daniel

Bitap y mi primo Mario Ampush. Mi primo Mario no quería soltar al viejo Abraham, seguían peleando, saliendo de la casa a plena vía pública. Ahí observé la técnica de pelea awajún. Nadie aplicaba patada ni puño, los contrincantes se agarraban del cuello mutuamente, afianzando sus pies en la posición de acumulación de fuerza; uno caía por la pérdida de equilibrio provocada por la fuerza del oponente. Intervino mi tío Timías que regresaba de su chacra, quien agarró con toda su ira la patilla de Mario y lo arrimó contra la pared de la casa de donde salió la pelea. Abraham era esposo de mi tía Yanun, hermano de Timías. Por esa razón de afinidad no le gustó para nada que humillaran a su cuñado, y dispuesto a arrancarle el cuero cabelludo, mi tío se fue con todo. A mi primo, no le quedó otro remedio que pedir perdón; no hizo nada para defenderse porque sabía que estaba cometiendo una afrenta no permitida culturalmente contra una persona allegada a la familia. La fiebre por el dinero que ganaban de la compañía Williams le había subido el ego a la juventud de ese entonces; se creían, pues, los invencibles. Perdían de esa manera el respeto a los mayores.

A mí me gustaba escuchar música de Juaneco y su Combo, era uno de mis favoritos. Una noche me escapé para ver una fiesta que organizaron en la casa de Felipe, esposo de mi tía María; la gente se deleitaba con el ritmo que para ese entonces era novedad: Incluso bailaban entre hombres a falta de mujeres.

Años más tarde, lo que vi en la nueva comunidad era totalmente distinto. Se había impuesto un nivel de organización que jamás había imaginado, un pueblo que compartía mucha empatía con la disciplina impuesta por Francisco Shajian. Lo que Francisco había hecho era reactivar la institución cultural de ipaamamu (ayuda mutua), orientando la fuerza del colectivo hacia la producción de arroz, de modo que la población no lo asumía como una imposición si no como reto para recuperar la fuerza que estaba dormida.

El traslado definitivo de la escuela se produjo a principios de 1980. Los comuneros se repartieron sus tareas en grupos en un plan masivo de construcción de viviendas y chacras de manera recíproca. El proyecto de mudanza concluyó en dos años. El tercer año, es decir en 1981, empezó el proyecto de producción y comercialización de arroz. Los niños tuvieron que adaptarse a la nueva dinámica con la enseñanza y ejemplo de sus padres y hermanos mayores, quienes se habían adecuado a una organización social que el proyecto productivo impuso. La comunidad elaboró sus registros de control de ingreso y salida de comuneros con debida justificación de motivos para aquellos que salían de la comunidad por más tiempo. Había una impresionante movilización diaria de comuneros entrada la etapa de

producción de arroz. En 100% se dedicaba a la chacra. La comunidad también reglamentó que los niños de 12 años para adelante estarían aptos para apoyar en las obras comunales.

El profesor Francisco había implantado una regla casi marcial en la escuela con los alumnos del cuarto a sexto grado, impartiendoles tareas que implicaban hacer ejercicios todas las mañanas y en las tardes dedicarse en el cultivo de huertos escolares y limpieza pública. Los hábitos de los moradores de la comunidad ya no eran los mismos que en mi niñez conocí en la antigua comunidad.

Mi tío Gonzalo, en quién nunca antes percibí cualidades de liderazgo, tal vez porque yo era aun muy niño en ese entonces, no era el mismo cuando me entrevisté con él en 1986: tenía una noción amplia de trabajo en una comunidad organizada como la que representaba, conducía un sistema comunal que era inalterable y a mí me dejó en claro que podría ayudarme solo cuando estuviese en algún grupo de trabajo, es decir, tenía que entrar al sistema de ayuda mutua. Yo opté por incorporarme a su grupo, fue allí el inicio de mi nueva formación, el ciclo primero de la universidad de la vida, sin imaginar que más tarde confrontaría una dura prueba que cambió el curso de mi vida para bien.

El grupo se dedicaba a labores de roza, tumba, quema, siembra y cosecha de arroz. Adicionalmente, apoyaba en el recojo de materiales para la construcción de la vivienda de algún miembro o en el labrado de canoa a base de algún árbol de tronco grueso. A mí me tocaba despejar la chacra de cacao, más adelante sólo me dedicaría a apoyar a mi tío. Yo jamás había agarrado el hacha y el machete para un trabajo en serio. Nunca había aprendido a amarrar en cantidad la hoja de palmichillo para techar una casa, jamás había armado una casa, mucho menos labrado una canoa.

En la comunidad, lo que uno aprende en la ciudad se convierte en un conocimiento decorativo frente a una realidad distinta, donde la fuerza y el dominio de las habilidades se imponen como principal recurso de la capacidad adquisitiva. Yo podía desenvolverme en el manejo de algunas habilidades que aprendí de afuera, por ejemplo apoyar a la autoridad comunal en la traducción de la lengua materna al castellano, orientar hacia a qué instancia pública habría que canalizar tal documento o presentar alguna solicitud, hacer sumas y restas, apoyar en la redacción de oficios, administrar el patrimonio comunal, y tener algunos conocimientos de orientación en una ciudad. Pero cuando se vive en la comunidad no todas estas habilidades le sirven a uno. Es ahí donde se siente qué es ser pobre. Y para revertirlo no había otro camino que aprender en práctica lo que hacían los comuneros. Mis contemporáneos ya sabían construir una casa, sabían

construir canoa y fabricar la cerbatana. Sabían hacer sus chapanas y cazar de noche para llevar la comida a la familia, pescar de noche o altas horas de la madrugada, justo cuando da tanto sueño. Sabían andar lejos por el monte aguantando hambre. En cambio, yo era nada, un inútil, pobre en habilidades de subsistencia y no exagero en afirmar que fui el primer pobre de la comunidad. Si no fuera por mis tíos, que se compadecieron y me ayudaron, hubiera sufrido mucho.

En mi primer día de labor, a cada miembro del grupo le tocaba juntar un bulto de palmichillo antes del mediodía. Felizmente, los integrantes del grupo que dirigía mi tío se mostraban muy amables, incluso me ayudaban a completar la tarea enseñándome las técnicas de corte de cada hoja, la cantidad estimada que hay que dejar para la reserva y el cuidado que hay que tener para no lastimar el cogollo de cada palmera. En un ambiente donde uno está rodeado de expertos, la sinceridad es lo que vale si uno se propone aprender materias desconocidas. Cuando veía amarrar en grandes bultos las hojas de palmichillo me parecía fácil a simple vista hacer lo mismo con lo que yo juntaba. Pero luego me daba cuenta de que en cada detalle mis manos delataban mi flaqueza, ante la mirada del resto del grupo que a veces reían haciéndome algunas bromas, pero siempre atentos en todo momento para ayudarme y enseñarme. Todos me llevaban ventaja, pero nunca me humillaban. El grupo se repartía tareas para sacar horcones de palisangre o de huacapú, las vigas, los caibros y los tijerales de espintana, cumala y especies duras para el armazón de una casa, cada material en su debido momento con la orientación de la luna llena, porque decían que si uno cogía los palos en luna nueva este era destrozado por la polilla. Al cabo de unas semanas logramos terminar la casa de Lázaro. El grupo estaba compuesto de nueve personas, de las cuales siete tenían que abrir chacras de arroz. Al siguiente mes venía lo más fuerte, teníamos que abrir siete chacras de una hectárea cada una. Nos propusimos una meta de cuatro chacras por mes. El rozo no me resultó muy difícil aprender; casi por instinto aprendí el primer día. Trabajaba como un experto, pero para el medio día ya no podía agarrar el machete porque me salía ampollas en los dedos y la palma de mis manos. Aun así, no faltaba a las jornadas porque de por medio estaba la chacra del cacao, que era mi principal interés.

A la semana ya mis manos se habían endurecido y en adelante ya no me era problema competir con expertos. Pero la naturaleza es en lo sucesivo tan compleja que en el momento menos pensado te presenta la prueba de valor. Los viejos decían que la avispa, la izula, el tingotero y el pucacuro suelen cruzarse siempre en el camino para hacer correr al ocioso; por eso es que uno no podía detenerse sino seguir adelante sorteando todos

estos obstáculos. Pero cuando se trataba de tropezar con alguna víbora en plena faena, el rostro de la gente cambiaba y todos hacían sus mejores esfuerzos por matarla con sumo cuidado, golpeándola con palo y una vez muerta trozarle la cabeza para asegurarse que no reviviera. La reacción de la gente no era para menos, pues en un año en la comunidad murieron siete personas por mordedura de víbora. Las plantas con que se curaban ya no hacían efecto y los métodos aplicados para el tratamiento se desvanecían a tal extremo que la gente empezó a pensar que el mal venía de brujería.

Después del rozo viene la tumba de árboles, yo sólo escogía árboles de pequeño grosor porque no daba para árboles gruesos y duros; dejaba que los expertos se encargaran de ello. No me quejo, ellos me comprendían y me toleraban porque en comparación con los mayores que sí sabían de trabajo duro, yo solo era un alumno. Las mujeres se encargaban de quemar la chacra y el grupo tenía que avanzar con la siembra de arroz en chacras que ya estaban libradas. Luego de dos meses de trabajo ya habíamos terminado de abrir todas las chacras y de sembrar las semillas de arroz; los demás grupos también hacían lo propio sembrando arroz. La comunidad se había dividido en ocho grupos de siete a diez integrantes.

Cuando mi grupo se libró de todos los compromisos recién tuvo tiempo para darme una mano. Sentí mucha satisfacción después de ver despejada la plantación de cacao que había estado abandonada por mucho tiempo. Tuvimos que descansar sólo unos días porque nos tocaba la época de cosecha de arroz. Yo solo tenía un único pantalón jeans con dos polos ya todos viejos, y no pude renovarlos porque el dinero que me habían pagado por la venta de mi primera cosecha de cacao solo me dio para renovar mi zapatilla y una frazada. La cosecha de arroz duró un mes. Unos habían logrado producir por encima de una tonelada y muchos por debajo de una tonelada. Una vez averigüé que en San Martín producían 4 toneladas a más por hectárea en terrenos mecanizados, pero la producción en la comunidad a punta de hacha y machete en nada era comparable a una labor de agricultura más tecnificada. Para que el grano madure hay que cuidar la chacra. Hay pájaros como el arrocillo que suele invadir los arrozales desde el brote de las primeras espigas y es momento de colocar algunos espantapájaros. Pero en la comunidad ni los pájaros creen en ese truco, por eso es que los padres solían mandar a sus pequeños para hacer guardia desde las 6:00 am hasta las 6:00 pm. Había otro problema, la falta de embarcación para el transporte del producto.

En la época de mayor apogeo de la producción y comercialización de arroz bajo el liderazgo de Francisco, la comunidad había logrado construir un bote de 24 toneladas al que matricularon con el nombre de Wampi.

Algunos comuneros que habían tenido la oportunidad de formar parte de la tripulación contaban que cuando Wampi atracó por primera vez en el puerto de Yurimaguas, los lugareños observaban en grupos el inmenso bote que venía de una comunidad indígena, tal vez atraídos por la curiosa forma de acabado que tenía su techo, cuidadosamente tejido con hoja de palmera. Sin duda era el primer bote que había llegado con 15 días de navegación, empujado por 4 motores peque peque de 16 caballos cada uno; parecía una casa andante. La gente de la comunidad aun tenía frescos recuerdos del viaje que hicieron en más de tres oportunidades a Yurimaguas; yo logré ver la base del legendario Wampi cuando ya le habían dado de baja. Francisco Shajian ya no trabajaba en la comunidad.

Cuando yo llegué a la comunidad en 1986, encontré a la gente que trataba de reorganizar el proyecto de producción de arroz. Antes de organizar el trabajo por grupos, la asamblea había aprobado construir un bote con una capacidad de 12 toneladas. Para eso habían establecido un acuerdo con la comunidad de Kaupan para que ésta proporcionara a la comunidad de Sachapapa un experto en construcción de botes. Abel Tumasiu, que era el experto, vino a la comunidad para cumplir con la misión encomendada. Sin embargo, para el momento de la venta, ese año, el bote aun no estaba listo, así es que la asamblea comunal propuso alquilar el bote de la comunidad de Soledad, recordado hasta ahora con el nombre de Sugka. La comunidad de Soledad es anexa de la comunidad de Atahualpa y estaba ubicada al margen derecho del río Apaga, a 6 vueltas de Atahualpa que es la comunidad central. Entre las idas y venidas de la gestión del alquiler cayó el verano que secó el río Yurapaga haciendo prácticamente imposible la navegación. Para colmo, cayó la plaga de gorgojo que invadió la producción que estuvo 4 meses almacenada a la espera de alguna crecida de agua. La gente empezó a desesperarse y no tenían otra alternativa que dedicarse a matar gorgojos todos los días. Algunos comuneros que quisieron prevenirse del insecto con DDT, perdían sus gallinas; las mujeres se quejaban de sus maridos porque el veneno se colocaba sin consentimiento de ellas. La situación se había convertido en verdadero dolor de cabeza para los comuneros.

La lluvia cayó por fin en octubre de 1986. El bote Sugka surcó al día siguiente hacia la comunidad cuando ya la creciente había parado. Mientras la gente embarcaba el arroz guardado en sacos, una rápida reunión de la junta directiva comunal aprobó que yo y mi tío Juanito fuéramos los encargados de la venta en la ciudad de Lagunas. Tuvimos que empacar rápidamente y partir rumbo a Lagunas antes que la merma nos dejara varados a medio camino. Sugka tenía una capacidad de 12 toneladas,

impulsado por dos motores peque peque, con timón de bronce instalado en la proa, el cual tenía directa conexión con la paleta colocada en la popa a través de cables engastados en poleas, colocados a lo largo de los bordes del bote y en las esquinas estratégicas del giro para manipular con suavidad el timón.

Partimos con una carga de 9 toneladas, 190 sacos de arroz y tres tripulantes. Luego de 4 horas de navegación sorteando los cortos recodos del río, desembocamos el río Apaga que para mala suerte de la comitiva no había crecido mucho. Los encargados del bote decidieron esperar otra creciente, de modo que nos quedamos plantados en la comunidad de Atahualpa. Los dos miembros de la comitiva encargada de venta del producto no tuvimos otra opción que lamentar nuestra suerte pasando los días en otra comunidad. A los 10 días de nuestra estadía en Atahualpa -en realidad en el bote, porque ahí pasábamos las noches y los días- ya empezamos a preocuparnos de la humedad que invadía inevitablemente los sacos de arroz colocados sobre la base del bote. Mi tío Juanito que ya en más de una oportunidad había estado en estos andares experimentaba con todo tipo de trucos, según él, para provocar la lluvia. Con su indicación juntábamos cangrejos para enterrarlos sobre la arena casi todos los días vigilando que espumaran sus ojos por necesidad de agua. Me acuerdo que en uno de nuestros experimentos agarramos una tortuga que tenía enjaulada el amigo que nos daba de comer y la hicimos sumergir tantas veces bajo el agua, pero ni aun así llegaba la bendita lluvia. A los 15 días que estuvimos rogando que el cangrejo o la tortuga provocaran con su ira un diluvio, una tarde llovió mucho. Coloqué un palito a la orilla del río para controlar la subida de la creciente y grande fue mi decepción cuando tío Juanito me dijo que no habría creciente porque la lluvia no había descendido desde los cerros, sino que había venido desde la dirección opuesta, como suele pasar en el verano para mojar la vegetación. Seguramente por eso mi tío había planeado en secreto regresar a la comunidad. A insistencia mía nos quedamos 5 días más hasta que los dos estuvimos resignados a nuestra suerte. Así es que tuvimos que descargar el bote antes de partir con ayuda de lugareños.

A los tres días que regresamos a la comunidad vino una creciente muy grande; teníamos que regresar de nuevo a Atahualpa para continuar el viaje. Pero esta vez tío Juanito desistió. No había otra opción: todos dirigieron su mirada hacia mí. Esta vez tenía que viajar sólo porque nadie se animó a acompañarme, todos estaban atareados. Empaqué mis cosas y aproveché la canoa que mi tía Julia llevaba para visitar al viejo Pérez, su hermano, que radicaba a orillas del río Yurapaga a seis vueltas del Apaga. Era la primera

vez que tenía que asumir sólo una responsabilidad grande, no conocía el Bajo Marañón, ni San Lorenzo, ni Lagunas y mucho menos, Yurimaguas.

Tenía alguna idea de las reglas de negocio porque en 1985, mientras estaba esperando la expedición de mi Libreta Militar, tuve la oportunidad de colaborar con la OCCAAM con sede en la comunidad de Yamayakat, en la venta del cacao a través de la Unidad de Comercialización que estaba a cargo de Ricardo Apanú Nampig; la Presidencia de la organización recaía en la persona de José Lirio Yangua. Ricardo Apanú era un joven emprendedor con muchas habilidades de negocio. Había egresado de técnico en administración de una academia de Chiclayo y al parecer las cosas iban bien en ese entonces con la venta del cacao. La organización compraba la producción instalando sus puestos en Yamayakat y Chiriaco y vendía en Jaén o en Chiclayo según la cantidad de carga que trasportaban en Tseatik, que era el nombre de la camioneta que la organización había adquirido con apoyo de la cooperación externa. En una oportunidad, Ricardo me habilitó 500 intis para formar parte de la red intermediaria del sistema de comercialización de cacao que la OCCAAM había implementado para competir con los comerciantes que luchaban por quitarse la clientela en el puerto Imacita, que era el principal centro de operación comercial. No me iba tan mal, aprendí un poco del negocio comprando y vendiendo, al punto que a cabo de cinco meses dupliqué el capital con la ganancia. A veces me ponía de ayudante en Tseatik, embarcando y cobrando a pasajeros, sobreviviendo de la propina que me daban. Tal vez, sin saber, ensayaba para el golpe que me deparaba el futuro cuando ya no dependería de mis padres. Cuando la ORM de Milagros expidió mi libreta militar y canjeé mi libreta electoral en Bagua Chica, tuve que despedirme de Yamayakat y del negocio también, entregándole a Ricardo 1000 intis de los 500 intis que me había habilitado. Refrescaba mi memoria mientras remaba la canoa para afrontar la situación, esta vez en la conducción del negocio de arroz.

Al día siguiente conté con el apoyo de la tripulación y de algunos comuneros de Atahualpa para embarcar los sacos de arroz que habíamos dejado almacenados con Juanito en la casa del amigo que nos daba de comer durante la espera de la creciente del río. Al amigo le llamaban Chamiko. Una vez que estuvo todo listo, partimos esta vez rumbo al destino previsto. La embarcación estaba capitaneada por un comunero de Soledad de nombre Carpio Cejeico, acompañado por dos hombres delegados por la comunidad, uno de ellos se llamaba Decio. No me conocía mucho con ellos y tenía mucho recelo de armarles una charla por temor a interrumpirles los amenos y siempre divertidos chistes que se les ocurrían. En segundo día de viaje, a eso de las cinco de la tarde, desembocamos al

Marañón, un río que jamás imaginé ofrecería el majestuoso panorama al que mis ojos no estaban acostumbrados, cuando este ya entra a Loreto. El río Apaga desemboca por el margen derecho del río Marañón y cuando uno contempla desde el medio del río hacia el norte lo primero que avista son los cerros de la cadena oriental de los Andes del norte que separa el departamento de Amazonas con Loreto justo en el rompiente del nudo hidrográfico que produce el pongo de Manseriche (lado derecho del cerro Kampankis). Saliendo de la boca del Apaga se avista el poblado ribereño de Acapulco y hacia el oriente se contempla el estirón de las aguas del Marañón que advierte al viajero las primeras señales de ingreso a la planicie amazónica.

Con la llegada de la noche, tuvimos que atajarnos en la orilla del río, un poco más abajo de la boca del río Morona. Tuvimos que tender nuestros mosquiteros, apresurados por salvarnos de los zancudos; no exagero si digo que fuimos atacados por millones que apostaban sacarnos la sangre en el mínimo descuido, al extremo que toda la noche vigilaban sorteando alguna rendija para asaltarnos como sus presas predilectas en la primera oportunidad. Yo amanecí con más de 10 inquilinos que quedaron saciados hasta no poder volar y lo que hice al final es lavarme primero las manos para no teñirme de sangre la cara después de librar un duelo a muerte con esos insectos. Al día siguiente a eso de la una de la tarde, fue la primera vez que pisé el suelo de San Lorenzo, era 1986.

San Lorenzo era un caserío de más o menos tres mil habitantes, ubicado en la orilla izquierda del Marañón, con una larga avenida que se extendía de extremo a extremo desde Huacachina (arriba) hasta el barrio Mácalos (abajo). Todas las casas eran con techo de hoja de palmera a excepción de la oficina municipal, el Centro de Salud, el albergue de médicos, el colegio Jesús Nazareno y algunas viviendas de comerciantes locales. Era un poblado que me cayó muy bien desde el primer momento, parecía una comunidad indígena. Nunca imaginé que este sería cuna de mis primeros pasos de trabajo en mi carrera dirigencial; aquella posibilidad ni siquiera pasaba por mi cabeza entonces, sólo andaba pensando en mi tierra y del día de retorno que no me era posible precisar.

A tres días de zarpar de San Lorenzo llegamos a Lagunas surcando el río Huallaga; eran las diez de la mañana. Con un presentimiento que me advertía que algo estaba por suceder, procuré realizar algunas gestiones para ingresar el producto al almacén del molino que quedaba a unos 60 metros del embarcadero principal. “Este joven dice tener nueve toneladas de arroz en el bote grande que acaba de atracar, ¿qué hora podemos atenderlo?”, le dijo al gerente una asistente que andaba de un lugar a otro con un

cuaderno de apuntes en la mano. “Bueno, será para mañana a primera hora”, le respondió. No insistí porque a decir verdad estaba cansado y quería descansar un poco. En el puerto pasé el día observando el negocio en torno a la economía que movía la producción de arroz. Un grupo de personas pasaba charlando acerca de los trámites y los requisitos que exigía el Banco Agrario para acceder al préstamo. Otro grupo, celebraba haber sido calificado para acceder a crédito a la semana entrante. Unos zarpaban decepcionados de funcionarios del Banco que no daban pase a sus trámites de préstamo. Se oía a otros lamentar el fracaso porque la producción no les había ido bien. También escuché a mucha gente maldecir al Banco porque demoraba en pagar por el producto entregado. Como dice el dicho de “a río revuelto, ganancia de pescadores”, los comerciantes y vendedores de comida parecían ser los principales beneficiarios de tal revuelta que movía la producción de arroz en cientos de toneladas por día.

Al día siguiente, a eso de las ocho de la mañana empezamos a sacar la carga del bote a una plataforma donde pesaban y probaban la calidad del producto hasta completar el primer bloque de 20 sacos. El despachador que se había mostrado muy atento y risueño al principio, reversionó su estado de ánimo cuando se dio cuenta de que el envase con el que sacaba una muestra de granos para probar la calidad, picando al azar con un tubo el saco de arroz colocado en la plataforma de control, estaba lleno de gorgojos. “Tu producto está plagado de gorgojos, así no pasa”, exclamó. “Tu producto no va a ser ingresado si sale lo mismo en el otro bloque de sacos”, dijo el despachador mientras ordenaba la separación del primer bloque que no había pasado la prueba de calidad. Con el segundo bloque que se colocó en la plataforma, cualquier ánimo de apoyo que hubieran querido ofrecerme, considerando que venía de tan lejos, quedó por los suelos, cuando no deslizó ningún grano en el tubo. Al asistente no le quedó otro remedio que reportar al gerente el puñado de granos que ya estaba germinando, adelantándose a decir que el producto ya estaba vencido y que ni siquiera valía para comida de chanchos. “No, no vale, dígaselo al dueño que lleve su producto”, dijo el gerente desde su despacho.

No dejé que el instante de la impotencia que embargaba mi escasa experiencia de interlocución acabara de enterrar por siempre mi estado de ánimo. Estaba a cargo de una inmensa responsabilidad para no dejar que la esperanza de mi comunidad quedara en nada y me di cuenta de que esta era una prueba para corresponder, en la práctica, la confianza que el pueblo me otorgó para hablar por ellos. Con el saludo debido me acerqué tímidamente al gerente que estaba revisando algunos documentos de rutina al frente de su escritorio. “Señor gerente, disculpe, quisiera conversar con

usted si fuera tan amable de poder atenderme”, le rogué. “Ah, tú eres el dueño de la producción que acabamos de rechazar”, me respondió sonriente, al mismo tiempo que me invitaba a sentarme en una silla. Se llamaba Juan Jap. El ambiente me inspiró confianza para exponer mi caso con mucha sinceridad: “Este producto no es mío, es de mi comunidad, estos granos estuvieron por meses almacenados en espera de la creciente, como usted sabe la gente de mi pueblo no está capacitada para prevenir el gorgojo”, proseguí mientras notaba en el rostro del gerente interés en escucharme más. Hice un breve recuento del percance que tuve cuando la creciente me dejó varado en Atahualpa, asegurándole que los granos germinaron durante su traslado que duró un total de 28 días saliendo desde mi comunidad hasta Lagunas, El gerente asintió: “Te comprendo, muchas veces eso pasa en el viaje, pero el molino no puede recibirte el producto en esas condiciones, a no ser que lo mandes a ventilar y nos entregues el producto debidamente depurado”, me respondió con mucha gentileza en momentos que ya se disponía a retirarse del despacho para atender otros compromisos.

Regresé al bote muy pero muy triste, mortificado por el calvario que el destino me puso como prueba de valor. No tuve hambre, no desayuné y no almorcé, preguntándome por alguna fórmula de solución al problema que me parecía cada vez más pesado e imposible de resolver solo. En primer lugar, no tenía dinero para mandar a ventilar y depurar los granos, en segundo lugar, ponerme a ventilar yo solito los 190 sacos de arroz, era prácticamente imposible.

La tripulación del bote estaba haciendo los preparativos para zarpar a Yurimaguas para recoger los materiales que la CORDELOR (una suerte de gobierno regional de Loreto de ese entonces) distribuía a las comunidades. Prácticamente, me quedaba solo y faltaba poco para tener que decidirme por lo peor: rematar el producto a cualquier intermediario al precio que me propusiera u ofrecerlo a granel a cualquier criador de animales como algunos me sugerían. Sin embargo me preguntaba, ¿con qué cara me presentaría ante la comunidad y ante mi grupo en el momento que tenga que rendir cuenta a la asamblea comunal? No era economista, ni comerciante, ni tenía estudios superiores para desenvolverme mejor en la forma de tomar mis propias decisiones. No tenía contactos, ni conocidos para buscar algún consejo o alguna ayuda, me sentí un don nadie que estaba a punto de deshacerse de los compromisos para regresar con el rabo entre las piernas y pedir a la comunidad me comprendiera, que no había podido vender su producto porque los granos llegaron plagados de gorgojo y germinados y así ¿correrme de mi responsabilidad? En fin, no tendría mucho problema y

no me castigarían porque eran mis tíos la mayoría de los comuneros. Pero a pesar de ello me convertiría en blanco de las críticas secretas, ¿tampoco eso importaría? reflexionaba sentado cabizbajo en alguna de las bancas del bote. No tomaba decisiones, aun estaba confundido, sumido en una profunda crisis de complejo de soledad, ansiando con desesperación algún aliento de ánimo.

Pero había una fuerza que brotaba desde mi subconsciencia como queriéndome revelar algún mensaje al que yo rechazaba prestar atención en ese momento, porque cada vez que me acordaba de mi pueblo y de mis antepasados parecía enajenarme de la realidad presente y que cualquier aspecto relacionado a mi cultura me era inservible ¡Craso error! porque lo que al final me recompuso y organizó mi mente, para fortalecer mi espíritu debilitado, fueron precisamente los consejos que aprendí de los viejos durante el trabajo en grupo. Ellos decían: “Si desde principio no aprendes a mentir, nunca mentirás, gozarás de la confianza de los demás y tu nombre será respetado; si desde un principio no cumples con tu palabra, así serás siempre, habrás perdido el prestigio; si desde un principio no hiciste una chacra grande, así te acostumbrarás, en toda tu vida harás chacras pequeñas; si desde un principio escapaste un tiro a un animal, te será difícil asegurarte en la próxima; si desde un principio no fuiste a una guerra con total seguridad, fracasarás en la batalla. Porque en esta vida el resultado de todo lo que se hace sin esmero termina débil al final, he ahí la consigna que todo ser humano debe saber romper sus propias barreras si quiere el éxito, dependiendo de la solidez con que cree su propio espacio, sea con el apoyo de sus padres o de la familia de donde procede, igual como el sol gira y se traslada en perfecta armonía con los intereses que tiene el hombre para orientarse durante su andanza en el horizonte más complicado”. Entre hacer algo por salvar el producto y no hacerlo por mi cobardía, lo que más inclinaba la balanza, lo que sí era real era que la producción que tenía bajo mi responsabilidad era resultado de un trabajo en colectivo. No podía retroceder solo por un obstáculo. Todo dependía mucho de tener un poco de inteligencia para seguir adelante frente a una realidad que implicaba mucho sacrificio para lograr la producción. Era un hecho y una verdad que no me eran ajenos, porque yo también formaba parte del sudor colectivo. Eso me daba valor para no tomar una decisión equivocada.

Ni bien salía de esta meditación me interrumpió uno de los tripulantes para avisarme que había alguien que quería conversar conmigo. “Joven, queremos hablar un momento con usted”, me dijo un señor que vi abordar el bote y acomodarse en la proa. Y sin esperar que yo le respondiera me

dijo: “Sabemos que no has podido entregar tu producto y no te van a recibir mientras no depuras”. “Si, así es”, le respondí, adelantándome a sincerarme primero porque no tenía dinero para pagar el servicio. “No, no, no te preocupes, nosotros somos cinco personas y podemos esperar la paga cuando el Banco te pague”, me adelantó, disipándome del tremendo peso que tenía encima. “¿A los cuantos días estaría listo?”, le pregunté. “Bueno, para serte sincero, a los seis días”, me respondió. “No es la primera vez que hacemos este tipo de trabajo. Deja en nuestras manos esta tarea y danos una oportunidad porque a decir verdad aquí el trabajo es escaso, hay mucha competencia”, puntualizó. No tuve la menor duda para poner en práctica lo que acababa de recordar durante mi meditación y resolví afrontar la situación de una vez por todas, pese a que temía ser estafado por algún avisado lugareño. “Está bien, voy a contar con vuestro servicio”, asentí.

Muy de mañana los cinco hombres comenzaron por armar una torre desde donde aventarían los granos, mientras yo contaba los días de la semana, que eran eternos. Al día siguiente el bote Sugka surcó a Yurimaguas con toda la tripulación y yo me quedé solo, alojado en “El Portenito”, una posada que quedaba en el extremo derecho del puerto de Lagunas. Más tarde, en 1995, conocí a Warren Guerrero Chota, un amigo que laboraba como coordinador técnico de titulación de tierras del PETT–Loreto con sede en la ciudad de Iquitos, quién me reveló ser el hijo del dueño de la posada donde me había hospedado. Eso me lo contó mientras celebrábamos los éxitos del trabajo de campo cuando yo me desempeñaba como dirigente de la oficina regional de AIDSESP – San Lorenzo. En un momento en que estuve inspirado para narrar algunas historias de los pueblos indígenas de Alto Amazonas, Warren me reveló también que él era de Jeberos, que su padre se había instalado en Lagunas en busca de nuevas oportunidades y que, gracias a ello, él ya se había recibido de ingeniero agrónomo. Pero en 1986, en la situación que me hallaba preso de mis propias limitaciones nada era comparable a lo que posteriormente narraría alegremente a cualquier amigo o a mis hijos, como a veces suelo hacerlo.

El propietario del molino había designado a su asistente quien se encargaría de controlar y analizar la limpieza de granos, cada 10 costales de arroz. Yo no me acercaba tanto a donde aventaban las impurezas desde una torre construida especialmente para la tarea para no distraer del trabajo a los amigos que pasaban los días entretenidos, pero no descuidaba vigilarlos desde lejos. Como los amigos eran muy conocidos por los operarios de la empresa tuvieron confianza en negociar las modalidades y formas de entrega del producto. El acuerdo que después de concretar me comentaron

fue que cada vez que la representante de la empresa analizaba los 10 costales o sacos, estos debían ser recibidos directamente en el almacén. Yo, no tuve ninguna observación porque los mismos amigos me habían indicado el número aproximado de sacos que al final resultarían con una diferencia mínima. A pesar de conocernos recién, el coordinador del grupo, con quien hice el trato, se mostraba muy amigable conmigo e incluso me invitó a almorzar una tarde en su casa. Yo no pude hacerle muchas preguntas acerca de su condición y su procedencia, pero la manera con que me trataba me era familiar. Años más tarde me enteré que eran procedentes del pueblo kukama. Además, empecé a confiar más porque cualquier persona que tenga propósitos negativos se cuidaría en lo mínimo en no dejarme ninguna evidencia de su rastro. “No te preocupes joven, tengo una casa pequeña, pero el corazón es grande”, me dijo el amigo invitándome a almorzar.

A eso de la una de la tarde del día sexto el coordinador del grupo se encargó de darme la buena noticia. “Joven, ya terminamos con nuestro trabajo, sólo falta que te despachen en el almacén”, me dijo, mientras sonreía satisfecho rodeado de sus compañeros que se secaban con sus polos, sofocados por el calor del mediodía. Uno de ellos se apellidaba Curinuqui. Mi espíritu se regocijó de alegría en el fondo de mi ser ante la noticia, pero tuve que retenerlo para evitar que se manifestara antes de tiempo. Cuando me aproximé para averiguarlo yo personalmente, la asistenta que se esmeró en vigilar todo el proceso de ventilación del grano me dijo risueña que me sintiera tranquilo porque el producto ya contaba con la aprobación de la gerencia y que sólo faltaba pesar, en turno de la tarde, a eso de las 4. “Vete y almuerza tranquilo que no va a pasar nada”, me dijo con un aire amical. Aunque dicen que el pan se quema en la puerta del horno, di por hecho que el problema se había resuelto. Efectivamente, logré entregar la producción: oficialmente 184 sacos de los 190 que traje desde la comunidad, un resultado razonable para un caso que por un momento tenía totalmente perdido.

Que me perdone todo el mundo pero no exagero ni un milímetro si digo que al salir de la puerta principal del molino me sentí embargado de una sensación de paz y alegría que jamás he experimentado antes y jamás sentiré después posiblemente. A mis 19 años sentí liberarme de todo tipo de ambiciones terrenales, al extremo tal que empecé a ver las cosas con otros ojos, con un corazón nuevo. Quería llorar de alegría pero no podía, quería reír pero no había con quién. Además no necesitaba de compañía porque mi alma estaba llena de paz. Pensé por algún momento celebrar el logro en alguna fiesta del fin de semana, pero eso no era comparable

con el placer y la armonía de los que gozaba en el fondo de mi ser; mi conciencia experimentaba una tranquilidad inmensa y eso moldeó mi forma de pensar y actuar. Tenía tantas ganas de salir a abrazar a cualquier transeúnte de alegría o de expresarle mi hermandad a toda la gente del pueblo, porque el momento que estaba viviendo era tan inmenso que mi cuerpo pasó a ser controlado por una extraña catarsis espiritual que nunca he podido explicarme hasta ahora. Estuve muy cerca de Dios. Ahí el timón de mi destino había encontrado su orientación, es lo que hasta ahora me conduce con mucha claridad cuando asumo responsabilidades grandes.

Con las indicaciones que recibí del banco para cobrar después de un mes, retorné a la comunidad aprovechando el regreso del bote Sugka que atracó en Lagunas repleto de material. Pero antes de eso, dejé carta poder al párroco de Lagunas para que cobrara el dinero de la venta de arroz, luego de explicarle la situación en que me encontraba, indicándole el nombre de los cinco amigos que ventilaron el arroz para pagarles el jornal en cuanto se hiciera efectivo el dinero. A mis amigos les dejé firmando una suerte de nota de autorización para que el párroco los atendiese con el pago.

Llegando a la comunidad me reporté de inmediato ante la autoridad. La gente recibió con alegría la noticia de venta pese a los riesgos sufridos para entregar el producto. Llegado el tiempo indicado, tuve que viajar nuevamente a Lagunas para cobrar el dinero. Para ese entonces ya el párroco tenía listo el efectivo para entregármelo. Tan pronto recibí el dinero regresé a la comunidad, no sin antes agradecerles personalmente a los amigos que me sacaron del apuro, de quienes me despedí a bordo del bote motor que me llevó hasta San Lorenzo en un viaje de día y medio. En San Lorenzo tuve la suerte de alcanzar el vuelo cívico a Saramiriza. Ese mismo día llegué caminando a mi comunidad. Mi carga de compromiso se fue cuando entregué por fin el dinero a los comuneros de acuerdo al control de peso que tenía registrado la autoridad comunal, especificando los descuentos de costos de operación y los gastos de alquiler de bote para transporte del producto. Como a cada comunero se le descontaba proporcionalmente de acuerdo con su producción, el dinero que cada uno recibió al final no sufrió mucha merma, de manera que la gente estaba muy feliz y yo también. Cuando los comuneros dijeron que reconocerían mi comisión, yo les dije que todo esto venía incluido en costos de operación que ya habían sido debidamente contemplados en los descuentos.

En el sector Apaga y Yurapaga, Mariano Chimpa Jawian, mi primo, promovía la creación de una nueva organización tras romper con la organización Ijunbau Chapi Shiwag. Esta organización se quedó con las comunidades asentadas cerca de la carretera, tales como: Sinchi Roca y

anexos Yanayacu, Choros, Nueva Jerusalén y Nuevo Israel. El sector Chapis y las comunidades aledañas al Maraón, se quedaron también en Chapi Shiwag. En sus tiempos de gloria, esta organización tenía como sede la comunidad de Sachapapa. Su primer presidente fue Mariano Chimpa Jawian. Cuando yo llegué en la zona, la presidía Francisco Shajian. Cuando surgió un problema de tipo personal, Francisco salió de la comunidad trasladando la sede de la organización a la comunidad de Chapis. Más o menos al cuarto mes del año 1986, las comunidades de Sachapapa, Nuevo Belén (Yurapaga), Atahualpa, Nueva Soledad, Nazareth (Apaga), Pachacutec, Buena Vista (río Potro y Aychiyacu), incluyendo la comunidad de Alfonso Ugarte (margen derecho del Maraón), se reunieron en la comunidad de Sachapapa convocadas por Mariano Chimpa, quien había informado de la crisis de representación de Chapi Shiwag. En esa oportunidad deciden separarse de la organización matriz y se funda una nueva organización de nombre Organización Nativa Aguaruna de la Provincia de Alto Amazonas - ONAPAA. En la conformación de la directiva me nombraron Secretario de Producción y Comercialización de la joven organización; en ese entonces tenía 19 años.

La presentación oficial de la organización la hicimos una tarde en el patio del local comunal en presencia de los comuneros de la comunidad anfitriona y celebramos con masato toda la noche, haciendo arengas y vivas a la organización que acabábamos de fundar con Mariano Chimpa a la cabeza. Durante la asamblea le escuché decir a Mariano que se había entrevistado con Evaristo Nugkuag, que en ese entonces desempeñaba como presidente de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP). Dijo también que la ONAPAA se convertiría en base de esta organización nacional. Yo no conocía a AIDSESP, pero me acordaba de Evaristo cuando almorzó en mi casa en Yutupis, río Santiago invitado por mi padre cuando él recorría las comunidades, en el año 1977. Yo era niño en aquel entonces. También recordé que cuando estudiaba en Imacita, José Lirio que era presidente de la OCCAAM, siempre hablaba de Evaristo en referencia al Consejo Aguaruna y Huambisa (CAH). Había cierta discordia entre estas dos organizaciones.

Esa primera venta de arroz en Lagunas la hice cuando llevaba el cargo de Secretario de Producción y Comercialización en la organización. La verdad es que nunca pude desempeñar mi función más allá de mi comunidad. Además, cada comunidad tenía sus propios promotores de comercialización, de manera que mi cargo en la organización resultó ser solo decorativo. Una vez oficié a cada una de las comunidades para que reportaran su producción a fin de manejar la cifra de producción total de

arroz a nivel de las comunidades asociadas a la organización. Mi idea era que con esa producción las comunidades pudieran aportar el fondo para los gastos operativos de la organización como lo exigía el estatuto. Pero ninguna comunidad dio importancia a mi requerimiento. Tal vez faltó que yo personalmente recorriera las comunidades con ese mensaje, pero eso implicaba una dedicación al 100%, tiempo del que yo no disponía. Y además era muy joven de modo que tal vez al verme nada más los viejos me hubieran ignorado. Para tener liderazgo y capacidad de influencia en las comunidades hay que tener un precedente reconocido por la población. Yo estaba recién formándome, habría pasado por desapercibido para la gente; quién sabe me hubieran dicho ¿ese muchacho sabe trabajar como nosotros para venir a enseñarnos cómo debemos producir? Peor aun si se trataba de aportes.

No estaba preparado como los líderes de ese entonces. Me conformé con mantenerme pasivo y hacer lo que de alguna manera hacía contribuyendo con mi comunidad. Yo mismo me daba cuenta de que los viejos a mí no me hacían partícipe en las reuniones que estimaban delicadas o secretas; hasta mis tíos me pasaban por alto. En un principio quise renunciar al cargo que ostentaba pero me retracté. Trataba de entender por qué yo no era necesario en las reuniones privadas, exploraba en mí las fortalezas que creía tener, pero igual, en las reuniones decisivas de la comunidad, los viejos solo atinaban a escuchar mi intervención y casi nadie me daba la razón. Pero sí me ponían para ayudar al secretario de la comunidad para asentar el acta de la asamblea comunal.

En una oportunidad Mariano Chimpa trajo la noticia de unas becas para estudiantes indígenas que AIDSESEP ofrecía a todas sus bases. Cuando Mariano Chimpa, trajo esta noticia después de participar en Lima en la reunión de noviembre de 1986, no dudé en mostrar mi interés de estudiar una carrera universitaria. Éramos tres jóvenes los interesados, entre ellos mi primo, hermano de Mariano Chimpa. Un mes después llegó la noticia de que la beca le había correspondido a mi primo Fabriciano Chimpa. Tres meses después la organización perdió la beca; mi primo no podía apartarse por mucho tiempo de la familia que tenía formada.

En realidad, no sabía si estudiar o continuar colaborando con mi comunidad. Quería entender de por qué cuando estuve estudiando en Imacita casi nada escuchaba de las cosas buenas que hacía AIDSESEP. Me acordé que los dirigentes de la OCCAAM guardaban cierta distancia con AIDSESEP, más hablaban de la Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú (CONAP), pero tampoco sabía bien de ésta. Sonaban muy lejanas

Las inquietudes por querer saber sobre las cuestiones organizativas de los pueblos indígenas crecían a medida que AIDSESEP se extendía. Ijunbau Chapi Shiwag también se había afiliado a esta organización nacional cuando la presidencia la asumió el profesor Pio Mashingash. En una oportunidad fuimos comisionados a Lima junto con el presidente de ONAPAA para regularizar la situación jurídica de la organización y confirmar su afiliación en AIDSESEP. Nos alojamos en la llamada “casa nativa” que quedaba en Carlos Arrieta, que en ese entonces albergaba a estudiantes indígenas.

Fue la primera vez que conocí la oficina de AIDSESEP que queda en Av. San Eugenio 981, Urb. Santa Catalina, La Victoria. Un edificio de dos plantas, con una cochera a la entrada. Adentro tenía una sala recepción y una división destinada para los asuntos de la secretaría. Había dos secretarías con máquinas de escribir eléctricas y mecánicas. A continuación, había una sala de reunión separada con persiana y en el fondo una huerta con jardín. Paralelo a la sala de reunión quedaba un ambiente que usaban para el refrigerio del personal, a la vez como almacén de archivo de documentos viejos. Desde esa sala había un acceso estrecho al segundo piso, mientras que el principal acceso quedaba cerca de la sala de recepción. El segundo piso estaba dividido en tres habitaciones, en una de las cuales quedaba el despacho de la presidencia donde atendía Evaristo a los visitantes. Los otros ambientes eran ocupados por la administración y los demás dirigentes que formaban parte de la directiva de AIDSESEP.

Una secretaria ejecutiva que andaba por todo lado recibiendo mensajes nacionales e internacionales con un teléfono inalámbrico, resultó ser Maruja, una mujer awajún de la comunidad de Tsuntsunsa que queda a hora y media de Bagua Chica hacía el Marañón. Pero a primera impresión no parecía indígena. Luego me contarían algunos amigos que ella venía de padre apach. Más tarde ella misma me contó que fue criada por el muun Nugkam a quien asesinaron los colonos en un conflicto de tierras que se produjo en 1982. Pero el haber visto en esta andanza el rol que jugaba Marujita, me ayudaba a abrirme más a entender que la mujer indígena también tiene potenciales como cualquier mujer ciudadana.

Haber visto a Evaristo rodeado de indígenas que venían para entrevistarse con él, los extranjeros de la cooperación internacional y hasta de los mismos funcionarios del Estado llegando en una oficina indígena, me abrió los ojos como yo jamás hubiera entendido estando en la comunidad. “Ahora tenemos nuestra organización que nos protege de los abusos y nos ayuda para defender nuestros territorios”, escuchaba decir de los líderes que venían de diferentes partes. La gente hablaba más de sus territorios y yo no me explicaba por qué daban tanta importancia a este

tema, tal vez porque nunca presencié algún conflicto como los que ellos vivían. Era una tarea más por aprender, pero socializarme con esta materia aun me quedaba lejos. Solo me limitaba a escuchar, porque además, quién le haría caso a un muchacho aprendiz. Solo atinaba a escuchar de lejos la conversación de mayores.

Evaristo Nugkuag lideraba en ese entonces al movimiento indígena amazónico más importante del país. La oficina funcionaba a ritmo del personal que paraba ocupado todo el día. Se veía llegar a los líderes de distintas zonas de la Amazonía. En los pocos días que estuve en la oficina de AIDSESEP he visto entrar y salir a los dirigentes del CAH junto con Evaristo. Después me informé que esa delegación estaba tratando temas muy delicados relacionados con el conflicto territorial de la comunidad de Chamikar que queda por el Alto Nieva, preciso donde pasa el puente Nieva ahora. “Un grupo de colonos pretende apoderarse del territorio comunal”, escuché decir a Damián Tiwijam quien era el jefe de la comunidad invadida.

Al final de la jornada y al cabo de casi dos semanas de estadía en Lima, regresamos a la comunidad con dos noticias que considerábamos importantes en ese entonces. ONAPAA había sido admitida como base de AIDSESEP. Además nos habían aprobado un fondo para capacitación en contabilidad y derecho. El curso de contabilidad se realizaría en la comunidad de Sachapapa dictado por el contador Luis Pezo Guizado y el curso legal en la comunidad de Santa Rosa, dictado por Pedro García Hierro, ambos asesores y colaboradores de AIDSESEP. Cuando Luis Pezo llegó a la comunidad para dictar el curso, fui uno de los alumnos que con su enseñanza aprendió un poco para administrar los recursos comunales: El manejo de la caja chica, la administración de Bazar Comunal y elaborar el inventario de bienes de la comunidad.

De Pedro García no sabía mucho, pero decían que apoyaba a los indígenas, incluso tenía una esposa awajún. Mi tío Leonidas, que tuvo la oportunidad de recibir en varias ocasiones el curso de promotores de salud que organizaba el CAH, contaba que Pedro García era muy querido por su suegra que todos los fines de semana esperaba en el puerto para recibirlo como a un hijo de sangre. Su suegra vivía en una isla de Kanam que queda al margen izquierdo del Marañón, en las inmediaciones de la boca y el poblado de Nieva. Era famoso por ser un buen luchador social y de ser el soporte fuerte en el área legal de AIDSESEP. Lo conocí muchos años después cuando nos encontramos en San Lorenzo, actual capital de la provincia de Datem del Marañón, pero eso será parte del capítulo posterior, en un espacio del tiempo y la historia hecha para el futuro, un tema en el que en la etapa inicial de mi vida comunal nunca había imaginado involucrarme.

En 1987 Alan García Pérez, en aquel entonces, presidente de la República, había convocado el famoso Rimanakuy, anunciando que todas las comunidades nativas se concentraran en Iquitos para recibir dinero. Mi comunidad fue una de las beneficiarias; recibió ese tiempo 50 mil intis más o menos. La administración y manejo de esos fondos recayó en mi persona. La comunidad había acordado reflotar el Bazar Comunal que estaba decaído desde la desarticulación de Ijunbau Chapi Shiwag. Para ello, los jefes de familia se habían inscrito como socios teniendo como capital inicial el fondo de Rimanakuy. Una parte del fondo fue destinado a reflotar el taller de carpintería comunal. Para empezar con el bazar opté por traer la mercadería de Chiriaco a través de un comerciante de nombre Demetrio Chiroque.

Los primeros 8 meses funcionó bien el bazar, pero a mediados de 1988, la inflación le cayó a la comunidad de sorpresa y no pude traer la cantidad de mercadería de la que siempre me proveía. Llegando a la comunidad les informé del problema, anunciando el ajuste de los precios para no ir a la quiebra. Los comuneros entendieron aparentemente, pero poco después empezaron a cuestionarme y criticarme fuertemente. Yo era consciente de lo que hacía. En los tiempos buenos del bazar, me aplicaba una ganancia de 5% dividido entre 3 meses, que era el periodo para la compra que realizaba. Es decir, por cada compra de mercadería que yo hacía separaba mi propina, conforme me había enseñado Ricardo Apanú. “En el negocio, si quieres ganar trabaja más, si gana la empresa ganas tú también, pero si pierdes, tampoco debes separar tu ganancia, esos son los riesgos en el mundo de los negocios”, me había aconsejado.

Yo aplicaba al pie de la letra estas recomendaciones que aprendí. Así que cuando empezaron los tiempos malos, no tuve ingreso. Convoqué una asamblea de urgencia y comenté a los comuneros que la situación no daba para más y propuse que una manera de salvaguardar el capital era comprando algún inmueble cercano. Antes de eso, me había entrevistado con Eloy Chávez que tenía una bonita casa en Félix Flores y que por motivos personales había puesto de venta. Me inspiró comprar esa casa porque los comuneros de mi comunidad, incluido yo, siempre que íbamos a salir para hacer gestiones, solíamos dormir acampando en el monte, cerca de la estación de bombeo N° 5 del oleoducto. Eso para mí era incómodo porque había casos en que por poco no se salvaba la gente con la caída intempestiva de ramas de árboles que representaban un peligro para la seguridad de los viajeros. Eloy Chávez era un comerciante que tenía mucha mercadería en el poblado de Félix Flores gracias al dinero que ganaba con el contrato por el mantenimiento de la estación de bombeo. Venía de

madre awajún de Nieva, sabía hablar el idioma awajún, se llevaba bien con cualquiera. Héctor Chávez, era su padre, uno de los últimos patronos de la generación de Levi, Bensús y Gerardo Tuesta, y los últimos testigos de la caída del caucho en la década de los 40.

Félix Flores estaba poblado por colonos procedentes mayormente de Piura; luego vinieron los de Cajamarca y Nieva. Estos colonos llegaron en 1977 siguiendo el oleoducto norperuano a través del tramo o carretera Bagua Chica – Saramiriza. En su mayoría eran trabajadores de la estación de bombeo N° 5 y prolongaron su estadía gracias a la demanda de mano de obra para el mantenimiento no solo de las instalaciones de bombeo, sino, también del oleoducto mismo, que requería de limpieza permanente. Un poblado que hasta ahora se resiste al tiempo, pese a que los servicios y la oferta de trabajo no son como antes.

En su etapa de apogeo el poblado de Félix Flores tuvo una nutrida población, tanto que incluso sus autoridades empezaron a tramitar su expansión urbana ante la Municipalidad de Manseriche. Las casas estaban ordenadamente ubicadas en ambos lados de la vía principal que a la vez era la ruta de norte a sureste. Señores como don Jaramillo, tomaron en serio el futuro prometedor que aparentaba ofrecer el apogeo petrolero por estar asentado el poblado a 500 metros de la estación y decidieron invertir sus capitales construyendo inmuebles de material noble. Mi idea era que los awajún también podríamos instalar un local para que los comuneros puedan vender sus productos en el pueblo. En la asamblea aprobaron la propuesta de compra del inmueble de don Eloy, de modo que sin más vueltas hice las transacciones correspondientes y en cosa de un mes ya era nuestra casa; por fin podíamos dormir como gente. De esta manera protegimos el dinero que la comunidad recibió del Rimanakuy. Cuando se deterioró la casa, quedó el terreno y ahora el inmueble sigue siendo de la comunidad, ya con un local renovado. La comunidad de Ugarte que queda por el Marañón había optado por invertir en ganadería. Algunas vacas que uno todavía puede ver en esa comunidad tienen origen en el Rimanakuy. Otras comunidades en su mayoría fracasaron.

Lo que había visto en Lima, a los dirigentes y representantes de todas partes hablando de sus problemas y el ímpetu de sus espíritus a la hora de tratar el tema territorial, me tenía siempre abierta la posibilidad de algún día incursionar en la carrera dirigencial para hacer algo por mi pueblo.

La comunidad me había ayudado a techar una casa que me propuse construir sin tener familia. El día que salieron los comuneros para traer las hojas para el techado de mi casa fue muy trágico, la hija menor del comunero Martínez se ahogó. El comunero afectado me incriminó

aduciendo que de no haber sido por la colaboración que yo solicité no hubieran dejado sola a la niña y por tanto no habría corrido esa suerte. Mis tíos intervinieron para calmar la situación y el tiempo se encargó de hacer volver el agua a su cauce normal.

Mi madre, que en ese tiempo vivía en Yamayakat acompañando a mis hermanos que estudiaban en “Alberto Acosta Herrera” de Imacita, había retornado a Yurapaga. Mis hermanas que llegaron a la comunidad para pasar vacaciones acabaron casándose y no pudieron continuar sus estudios.

Trabajar como promotor de la comunidad no es un oficio fácil ni alentador. Ya en 1988, me casé con una mujer que era mi prima y tenía que asumir un doble compromiso familiar y comunal. En la cultura awajún, si uno quiere ser feliz en su hogar no debe separarse de su familia. El tío es un suegro ideal, es así como todos aconsejaban. Mi madre me decía: “Debes fijarte en una de tus antusjum (prima cruzada). Me casé a los 21 años con la hija de mi tío Gonzalo.

El bazar estaba en quiebra y yo no tenía ningún ingreso. Los quehaceres del hogar y el compromiso moral que por cultura lleva a apoyar al suegro me conducía poco a poco a llevar una vida más de subsistencia y con ello, a alejarme también del contacto con las demás organizaciones indígenas. El compromiso en la comunidad y con mi familia era otra carga inmediata que parecía siempre bloquear mi crecimiento en el liderazgo. Aunque no faltaba a las asambleas comunales, ya me estaba amoldando a las normas naturales de pura sobrevivencia.

No haber tenido acceso desde principio a los conocimientos de orientación de los viejos casi me costó pasar la noche en el monte, cuando me aventuré salir de cacería sin ser experto en la materia. Me distraje y salí del camino siguiendo una bandada de tucanes que avanzaban revoloteando entre arbustos en búsqueda de cualquier insecto. Aposté con mi puntería para alcanzarle a uno con un disparo que sonó desolado, con los perdigones esparcidos en la jungla. Como que el fracaso fue el presagio de mi mala suerte, ya no pude encontrar el camino de regreso. En medio de mi desorientado trajín, me encontré con una manada de monos tocones que chillaban desesperados para salvarse de las garras de un halcón. Llegar a casa con las manos vacías es una vergüenza que resta prestigio al cazador: ¿por qué perder oportunidad? me pregunté y me propuse disparar a uno de los monos que huía entre las ramas. Mi moral estaba hecha polvo: no logré alcanzar a ninguno, solo los rematé de espanto. Me embargó una profunda tristeza al haber actuado como un enemigo más. Así que me propuse espantar al halcón pero este ya se había percatado a tiempo y voló quién sabe a dónde, tal vez para seguir acechando a su presa.

Ya eran las tres de la tarde y no lograba encontrar el camino, hice en vano las señales de los cuatro puntos cardinales que el profesor Sabino Petsa me enseñó cuando era estudiante de primaria en Yutupis, suponiendo avanzar hacia una ruta correcta para salir en algún paraje reconocible. Pero sólo daba vueltas y no podía desenredarme de la confusión que el bosque y mi imaginación causaban al verme sin rumbo; con más desesperación cuando la aguja de mi reloj marcó las 6 de la tarde. A esa hora, es casi de noche, es la hora de la chicharra que canta anunciando el cierre de la jornada.

Como había oído alguna vez a los viejos que el cañón de escopeta sirve de trompeta para emitir alguna señal, soplé desesperadamente hasta ofender mi tímpano, que me dejó con una sordera en monótona orfandad. En ese instante, en el que todos los recursos se ven agotados, la esperanza es lo último que se pierde, porque a tres metros de donde me senté resignado, un ánimo indescriptible de paz y paciencia me embriagó de fortaleza cuando avisté un sendero en momentos que me proponía juntar hojas para acomodarme junto al tronco de un árbol. No lo pensé dos veces, el instinto me instruyó en el fondo de mi subconsciente que debería tomar mi propia decisión para dar con el rumbo correcto. Me paré en medio del camino y di algunas idas y vueltas para asegurarme que la dirección por la que optara me llevara a casa. Esta vez tuve el privilegio de dar en el blanco y corrí tanto que logré alcanzar una antigua chacra con el velo de la noche. Cuando oí el lloriqueo de un niño pedí auxilio con voz a cuello como nunca había gritado jamás, pero la rana que croaba al lado de un charco, parecía decir que era el mejor porque mi voz sólo resonaba como el perdigón perdido entre los arbustos de la soledad. Mi tío Umpunchig, que vivía a 5 vueltas de la comunidad, fue quién me rescató y la noche la pasé en su casa con una cena de plátano asado con huevo. Luego me contaría que no fue fácil que me contestara a tiempo, porque primero tenía que asegurarse que no fuera el lamento de sham (shapshico) que a veces suele escucharse en las montañas cuando alguien va a morir. En la comunidad todo fue un alboroto por mi repentina y breve desaparición. En la lejanía de la jungla se escuchaba el llamado que me hacían para ubicarme; mi tío Umpunchig respondió a voz en cuello reportándoles que yo estaba bien. Al día siguiente, muy de mañana vino mi tío Gonzalo para recogerme en la canoa y llevarme a casa.

Fue una experiencia que me conmovió tanto que decidí recibir con más atención las enseñanzas de los expertos y la sabiduría de los viejos en todas las dimensiones de la vida cotidiana, interesarme más en el pasado histórico de mi pueblo y conocer de cerca su proceso de relación con el resto de la sociedad, cautivado por el deseo de formar parte de sus principales

luchas por la reivindicación de sus derechos. Las enseñanzas que recibí en secundaria fuera de mi comunidad y mi pueblo me llevaron en alguna oportunidad a pensar que lo que uno aprende en el colegio o algún estudio superior es lo que vale en la vida. Efectivamente eso es así, pero aquello en la comunidad no sirve mucho porque la realidad es otra. Para sobrevivir en la selva hay que especializarse hasta en la orientación para no perderse.

Tío Gonzalo se tomó la molestia de enseñarme. “Cuando estés perdido en el monte, camina hacia donde oculta el sol”, me dijo antes de conversarme sobre los asuntos administrativos de la comunidad. Efectivamente, el día que puse en práctica este consejo a 3 kilómetros de distancia, regresé con una perdiz que cacé en medio de una enmarañada vegetación que no me atemorizó cuando por un momento me sentí perdido otra vez. Las 4 cardinales que había aprendido en la escuela sólo me servían de memoria. Esta vez, apliqué la fórmula que acababa de aprender en mi comunidad. Caminé teniendo de guía al sol hasta que de manera sorpresiva encontré un camino que me llevó a casa. Pero no dejaba de pensar en la fórmula adicional que tío Gonzalo me había advertido. Era que si yo me desviaba del camino principal ya sea siguiendo algún animal o explorando algún sitio, siempre era recomendable dejar doblando o quebrando algún palito como señal para el regreso. Ese era el pequeño detalle que había pasado por alto; de todas maneras, gracias a mi nueva habilidad ya estaba a salvo.

Era común entre la población orientarse con el paso del sol. Naciente y poniente son hasta ahora considerados ruta cósmica de orientación. Por ejemplo, los viejos ubicaban sus viviendas y sus lechos de oriente a occidente, porque decían que así se hace que la vida sea más llevadera y armónica con el mundo inmaterial. Enterraban a sus muertos con los pies hacia el oriente y la cabeza hacia el occidente para que el alma tenga directa llegada a sus antepasados. Para el pueblo awajún, la vida continúa después de que la persona ha muerto y cada vez que llega el alma del fallecido a la morada del más allá, el nuevo huésped es recibido con júbilo en medio de grandes festejos.

Tenía un larguísimo camino por recorrer, tenía que aprender muchas habilidades para poder subsistir en la comunidad. Por ejemplo, desconocía árboles que tradicionalmente son muy apreciados para leña, como chipa por ejemplo. Confieso que hasta ahora no termino de aprender a distinguir con exactitud todas las maderas que sirven para armar una casa; cualquiera puede decir que todo palo sirve para cualquier cosa, no es así. Cuando se trata de materiales de construcción, hay especies destinadas exclusivamente para ello. En la comunidad, los mayores se fijan desde la forma de expresarse hasta las técnicas de dominio para descomponer pescado o de despedazar

carne del monte. Las mujeres, desde muy niñas recibían la educación de sus madres en la agricultura, el cuidado de aves de corral, como criar un perro cazador, las fórmulas y las técnicas de preparado y fermentado del masato.

Confieso que no me comparo ni me igualo en las habilidades que tienen mis hermanos y la gente de mi pueblo. Ellos son muy expertos.

Mi tío nunca me presionó para traer comida a la casa. Percibía en él mucha preocupación porque no confiaba que yo saliera solo por el monte, temía que yo me perdiera por segunda vez. Cuando uno no crece en la comunidad desde un principio, pierde mucha habilidad. Hacía muchos esfuerzos para traer comida a la casa, de vez en cuando volvía del monte con algo de cacería. Una vez, salí a chapanear en la colpa, como se dice, y tuve la suerte de cazar un majaz siendo noche, con linterna. En la mañana todos se preguntaban si era real que yo había cazado majaz, porque, a decir verdad, mis contemporáneos con quienes guardaba mucha confianza me hacían bromas cuestionando mi habilidad. En esa línea ya me estaba formando y salía de noche solo a buscar animales nocturnos.

Cierto día mi tío decidió llevarme lejos para mostrarme el camino de caza. Hasta el medio día no habíamos encontrado nada, sólo encontrábamos rastros pasados de sajino. Tenía ganas de hacer un disparo, así que no dudé en demostrar mi puntería escogiendo al tucán que cantaba anunciando la tarde desde lo alto del árbol de lagarto caspi. Para mi buena suerte lo logré tumbar con un solo disparo. Al retorno, ya muy al atardecer, mi tío cazó una perdiz y llegamos a la comunidad con algo, para alegría de la familia. Días después alguien dijo por ahí que yo tenía buena puntería. Al menos era un aliento, pero eso no es lo mismo que ser un buen cazador; es decir, tener habilidades para localizar animales.

Para ser buen cazador hay que tener bien preparado el cuerpo. Dicen que el animal te huele de lejos y se corre antes que te perca de su presencia ¿Por qué?, porque el animal huele al cuerpo del humano y se corre a tiempo. Por eso en la comunidad se trataban con plantas para desintoxicarse de las impurezas del cuerpo que espantan a los animales.

Un tiempo, cuando tío Gonzalo terminó su periodo de jefe de la comunidad, nos fuimos a la antigua comunidad para sembrar maíz. Acampamos en una pequeña choza. En la comunidad, uno tiene comida como fruto de su trabajo, es ahí donde se siente en carne propia lo dicho por Dios de “comerás con el sudor de tu frente”, y como que las 11 de la mañana fuera aquella la hora de destierro del edén. Esa hora es cuando el sol arde con todo su furor y la aflicción del calor socava cualquier valor de resistencia. “Si quieres puedes descansar”, decía mi tío con rostro de

lástima, mientras continuaba rozando un enmarañado bosque poblado de ortigas e insectos tingoteros.

En la cultura awajún los viejos enseñan desde muy jóvenes que, por encima de orgullo personal, lo primero que uno debe aprender es saber llevarse con el suegro. Mi tío no se mostraba para nada muy exigente conmigo, pero yo, por querer demostrar que tenía fuerzas como para ser útil en cualquier trabajo, siempre trataba de armarme de valor por no caer a medio camino. Tradicionalmente, más o menos en los primeros cinco años, el cien por ciento del trabajo de un hombre está dedicado al suegro. Hay que traer buena leña cogiendo el mejor trozo del árbol de buena combustión para que no falte candela en la casa, sobre todo, que sea buena para una cocina rápida. Escuché por ahí un cuento que narraba de cómo era tratado un yerno antiguamente. Si el suegro conocía por casualidad la ubicación de buena leña por alguna parte del bosque, solo bastaba que se lo contara a la suegra y ésta se lo hacía saber al yerno a través de la hija. Al día siguiente uno tenía que madrugar para poder traer aquella leña. El suegro se tomaba la molestia de hacer una revisión del lugar para analizar la dispersión de astillas y la distancia entre éstas, y el corte de la leña. Si encontraba astillas esparcidas por todo lado, reflejaba poco compromiso con la familia y era visto como una señal de desprecio hacia el suegro. Porque decían que la lealtad del yerno se conoce en los hechos. Así que las cosas se tenían que hacer con mucho cariño y cuidado para no emitir señales negativas hacía la familia. Si se infringía esta norma, incluso el suegro tenía el derecho de hacer devolver a la hija y dejar sin efecto el matrimonio. En mi tiempo ya no era el caso, pero era una obligación hacer al menos un esfuerzo moral hasta donde se podía para ganarse la confianza y ocupar algún espacio de consideración ante los viejos.

En la comunidad, uno se dedica a su trabajo diario, sea abriendo su chacra de platanal, maizal o participando en las mingas, como también organizando los días de caza y de pesca, mayormente en turnos de la noche. Confieso que no me alcanzaba la energía para multiplicar mis funciones. A veces llegaba cansado del trabajo y me acostaba a las 6 de la tarde, rendido con un inmenso sueño. Por cierto tampoco era bien visto que alguien a mi edad quedase dormido hasta el amanecer. Una noche me di un gran susto con el silbido de tunchi a unos cuantos metros de donde estaba parado, mientras mi tío lanzaba su atarraya. Nunca lo he presenciado en carne propia pero la gente cuenta que aquello es una calavera que anda en el espacio buscando alguna víctima que le responda con un silbido, de modo que es creencia nunca responder si se escucha tales silbidos. A propósito, el silbido parece de gente, pero la forma como se emite estremece al cuerpo tan solo al escuchar.

Jorge, un amigo que era cuñado de mi tío, era un joven que vivía en la antigua comunidad, hijo del viejo Tijiats. Un día acordamos salir de caza. Nos fuimos hacia la ruta que lleva al Marañón con el plan de regresar ese mismo día. Tuve la suerte de cazar dos pavas y un mono fraile y mi amigo, una pucacunga.

La antigua comunidad era realmente el poblado donde pasé gran parte de mi infancia, pero ya no era lo mismo; yacía desolada con el paso de los tiempos. Cierta día, quise explorar el lugar donde estaba ubicada mi casa guiado por el instinto de la memoria que siempre queda guardado en los recuerdos. No podía creer lo que veía, había un solo horcón que se resistía al cambio de los tiempos: era el que formaba el marco de la puerta principal, donde me arribaba impaciente esperando que mi madre aparezca de la chacra o a mi padre que por ahí entraba de regreso de la escuela.

Me arrimé por última vez en aquel horcón frente a un aguaje a lado del cual fue enterrado mi ombligo un 17 de junio de 1967, el año que nací. Hice un ritual que no es habitual, cogí con mi mano una porción de tierra que me vio nacer y juré que nunca me olvidaría de ella.

Decía la anciana Kugkun, viuda de Chuin, que fue ella la que me salvó de muerte cuando nací casi sin vida por efecto de un parto muy accidentado. En un lugar donde no hay hospital el conocimiento local es el único medio de atención de cualquier emergencia. Según mi madre, nací de pie sobre el suelo cubierto con hojas de plátano a lado del fogón preparado para la ocasión. La abuela Kugkun que estaba de cuclillas lamentando mi supuesto deceso, me cogió por indicación de mi madre para desasfíxarme soplándome la nariz. Fue entonces cuando reviví. Con la muerte de un ciclo nace otra; las distintas fases que he recorrido, por cierto, siempre terminan, pero, así como el pasar a otra fase depende del esfuerzo individual, el enganche con otra etapa no se produce sino es por intervención de otra mano u otras oportunidades. De modo que la vida misma te va diciendo que las cosas no funcionan por sí solas, sino por interacción, semejante a los pasos que se dan con la ayuda de dos pies. Siempre hay una mano que te ayuda, eso siempre ocurre en la vida. Así, la dependencia que viene con el nacimiento se fusiona con la independencia que uno adquiere con la mayoría de edad, al fin y al cabo, esta dicotomía lo acompaña a uno hasta su muerte. No se es independiente de forma absoluta, la independencia es relativa. En algún tramo de la vida uno se da cuenta que depende de algo. Así es la vida.

PARTE V

EL RETOÑO: LOS PUEBLOS SE ORGANIZAN

Según contaba mi padre, en 1957 él vio que la carretera de penetración Olmos – Marañón ya había llegado a Bellavista. Esta ruta fue la vía primaria de ingreso de colonos a Jaén y San Ignacio procedentes de Piura y Cajamarca, cuya migración se vio estimulada con más fuerza en el primer gobierno del arquitecto Fernando Belaúnde Terry (1963 – 1968). Según anota Fernando Santos, para el año 1972 la población de la zona se duplicó, pasando de 75 622 habitantes en 1961, a 151 777 habitantes¹. Precisa el mismo autor que en 1965 inicia la etapa de colonización del Alto Marañón promovida por el mismo gobierno mediante un convenio realizado entre el Instituto de Reforma y Promoción Agraria y el Ministerio de Guerra. La necesidad de vigilancia de las fronteras, que hasta ese entonces no se habían terminado de consolidar, se usó como justificante para supuestamente hacer patria con gente de afuera, sin tener en cuenta que precisamente en esos lugares vivían los awajún y los wampis desde tiempos inmemoriales.

El proyecto tenía como mira colonizar casi todo el área que comprendía en ese entonces el distrito de El Cenepa. Afirma Santos que de acuerdo con el plan inicial se proyectaba desarrollar el trabajo colonizador en una extensión de 2.200.000 hectáreas con 21 mil familias². Los awajún que vivían en Buchigkis, Alto Nieva, Kucha, Wayampiak, Achuime, Cenepa, Comaina y los wampis de Santiago no estaban para nada enterados de este proyecto de colonización. Santos, citando a C. Mora, sostuvo que el

1 Fernando Santos. 1980. “Belaúnde y la colonización de la Amazonía: de la fantasía a la realidad. *Amazonía Indígena. Boletín de análisis COPAL – Solidaridad con los grupos nativos.* Año 1-Nº.2, octubre de 1980, p. 14.

2 Ibid.

proyecto se dividía en 6 núcleos de colonización; Nueva Nazareth, Nieva, Chiangos, Fortaleza, Chávez Valdivia, Jiménez Banda y Soledad. El plan de colonización avanzaba a medida que avanzaba la carretera de penetración que dio sus primeros frutos con el establecimiento del poblado colono de Imacita.

A partir de ese momento la ruta de comercio que controlaba Iquitos, a través de los comerciantes que estaban instalados en San Lorenzo, Borja, La Poza y Nieva, se altera y da un nuevo giro de dinámica económica que impulsa a los migrantes del norte a proseguir su ofensiva hacia el oriente. Los comerciantes de antaño que estaban instalados en el área de influencia comercial de Iquitos, entre ellos Levi, Bensús, Héctor Chávez (Nieva), Arturo Dos Santos (La Poza en el río Santiago) y los Correa de Borja, habían sobrevivido al colapso de la economía del caucho que ocurrió en la década de los 40 y de cierto modo ya se habían adaptado a la vida típica de la economía regional basada en el trueque para obtener pieles de animales, al negocio de barbasco, la cría de ganado vacuno, el comercio de madera rolliza y finalmente la captura de ingresos monetarios que provenían del sueldo de los maestros bilingües y de los demás empleados públicos que ya se estaban instalando progresivamente en la zona.

A diferencia de los comerciantes que se refugiaron en sus prácticas diarias de comercio en los pueblos mencionados, don Gerardo Tuesta, que en su tiempo también se dedicó al negocio del jebe, optó por quedarse en Cenepa. Ahí hizo su propia familia. Posteriormente se instaló a orillas del Marañón en un lugar que llamó Hebrón. Don Gerardo Tuesta Mozombite era de Sisa, Saposa y se quedó en el Marañón luego de darse de baja del servicio militar obligatorio. Llegó a tener seis mujeres de las cuales cuatro eran awajún y muchos hijos; con Tsugkinua, que era de Wawaime, llegó a tener a Never; con Victoria a Elinora, Irma (Chinita), Oswaldo, Ermeto, Otilia y Homero; con Santosa a Celina, Reynaldo, Diofelia, Eotilio y Pedro; y con Atsugmat, que también se llamaba Isabel, no se sabe si tuvo hijos.

Hablando de captura de ingresos procedentes de los sueldos de los maestros bilingües, me acuerdo que mi padre comisionaba a mis tíos a Nieva para comprar ropa para la familia. El nombre de Levi sonaba fuerte en Yurapaga.

Con una visión opuesta y más agresiva se presentaba en los 70 la dinámica económica que venía de los migrantes del norte. Fueran o no comerciantes lo primero que estos colonos hacían era ocupar las tierras que encontraban a su paso. Muchos colonos que llegaron sin nada, se hicieron de la noche a la mañana gente de plata. Los hermanos Cardozo que se

instalaron en el poblado de Chiriaco fueron los primeros que pusieron el servicio de transporte colectivo con un carrito de marca Datsun que facilitaba el traslado de pasajeros de Imacita a Chiriaco todos los domingos. Decenas de awajún se concentraban en ese lugar los domingos para vender sus productos, también para comprar ropa, detergente y herramientas. Chiriaco era uno de los poblados colonos de mayor movimiento comercial y ahí los Cardozo vendían todo tipo de artículos. Todos los awajún asentados dentro de zonas de influencia de Imacita y Chiriaco dejaron de abastecerse de productos que venían de Nieva. Incluso los comerciantes de Nieva compraban su mercadería en la ciudad de Chiclayo porque no les resultaban rentables ya los precios de la mercadería traída de Iquitos. A los Cardozo, le seguían los Becerra y los hermanos Chiroque.

En Imacita no había mucho movimiento comercial. Contaba con un local de mercado que fue construido por el proyecto de colonización desde que se fundó el pueblo. A ojo de buen cubero el local tenía como 10 a 15 metros de alto, 25 metros de ancho por 45 de largo más o menos. Llevaba un techo de calamina en forma de estrella. Al interior había un pasadizo ancho que separaba los puestos de venta en ambos márgenes. Algunos puestos vendían víveres y también comida preparada para comensales ocasionales. Algunos awajún de Yamayakat y de las comunidades aledañas que ya se habían acostumbrado a la sazón apach se daban una escapadita para saborear, por puro gusto, el guisado que preparaban doña Shica y la familia Zegarra.

Con la construcción del oleoducto norperuano que estuvo listo a partir del año 1977, los colonos prosiguieron con su avanzada instalándose en la localidad de Saramiriza, dejando en su paso grupos de migrantes que se iban instalando en los márgenes de la carretera que recién se acababa de abrir, agarrándose las tierras que mejor les parecía responder a sus intereses.

El proyecto de colonización Alto Marañón incrementó la ofensiva demográfica que se expandía hacía el territorio del pueblo awajún, desmembrando los territorios ancestrales que aun custodiaban los sobrevivientes de Aramango, Tutumberos y Tsuntsunsa. Una vez que los colonos llegaron a los ríos Wawas y Buchigkis ocuparon sus llanos, instalando campamentos pese a reclamos sin amparo del Estado. Producto de estos sucesos de apropiación quedaron establecidos los caseríos colonos de Durán, Shushunga, Pakui, Chiriaco, el Cruce e Imacita. En el tramo que va hacia el oriente, tomando como ruta la carretera que se une en un lugar llamado el Cruce hasta llegar a Saramiriza, se formaron como caseríos colonos: Kusú Grande que queda en las inmediaciones de la Estación 6,

Wawiko, Monterrico – Chiangos, Puente Nieva, Seasmi (Tsegasim), Felix Flores y finalmente Saramiriza.

La construcción del oleoducto norperuano que parte de Saramuro y va hasta Bayovar en la costa, y la colonización que éste atrajo impactó irreversiblemente los cerros y valles selváticos en el corazón del territorio awajún, interrumpiendo los corredores biológicos. Con la construcción de la carretera de penetración que corre paralela al oleoducto desde las inmediaciones de Bagua Chica hasta Saramiriza, se produjo una tala descontrolada de bosques a lo largo de aproximadamente 250 km. Con el paso de los años se vio afectada toda posibilidad de readaptación del ecosistema alterado. En los tiempos de exploración sísmica para la actividad petrolera aparece el uso de la dinamita. Los obreros habían descubierto su utilidad para otros fines y empleaban el explosivo para pescar en los ríos y quebradas con ensordecedoras detonaciones. Las huanganas, que solían recorrer anualmente la selva siguiendo sus rutas naturales, huyeron hacia las llanuras al verse acorraladas por el paisaje artificial que reemplazaba y bloqueaba sus corredores. Las zonas que cuidaban los awajún como sus reservas naturales ya estaban siendo ocupadas por colonos.

Este fenómeno forzó a los awajún a salir hacia las orillas de los ríos y las rutas carreteras para defender lo suyo. Una parte significativa de las familias awajún que se habían replegado cuando se vieron libres tras el colapso de la economía del caucho, volvió, esta vez para quedar asentada definitivamente en territorios con alto riesgo de ser invadidos. De esta manera se unen con aquellas comunidades como Yamayakat, Nazareth, Chikais, Pagkints y Chiyagkus que se habían instalado como centros pilotos de expansión de la iglesia nazarena y las escuelas bilingües de ILV. Mi abuelo Moisés me contaba, dirigiendo su dedo hacia el pueblo colono de Imacita, que justo en esa parte abundaba la pava y el paujil. Las consecuencias de estos drásticos cambios en el patrón de asentamiento empezaron a pasarle factura a la población. La fauna escaseaba. Cuanto más densa la ocupación, mayor presión sobre el bosque, de modo que los animales y las aves empezaron a huir hacia las llanuras amazónicas y hacia las alturas que aun se mantenían sin intervención. Había familias que se establecieron en puntos intermedios sin acercarse mucho a los ríos madre o a la carretera por temor a las enfermedades.

En 1979 escuchaba decir a los mayores que a falta de la perdiz martinica (sekuch), los chicos cortejaban a sus pretendidas con la conserva marca Ricopez que se vendía en las pequeñas tiendas, kioskos y chinganas de los colonos y hasta en las casas de algunos comuneros que tenían la curiosidad de conocer el negocio de los apach. Mi abuelo Moisés en ese tiempo tenía

una chinganita. Su hermano Salomón lo confrontó en la asamblea comunal de Yamayakat, diciendo que era un agente que contribuía a la adopción de consumo de conservas que a la larga le haría mucho daño a la población. Mi abuelo le respondió. “Nadie está obligado a comprar conserva, pero tampoco se debe prohibir a la gente que por su propia iniciativa consume”. Al cabo de un mes, Salomón se disculpó de todo lo que le había dicho a su hermano y volvió a consumir Ricopez: “Es que el hambre no perdona hermano, en la comunidad no se puede cazar con facilidad como se hacía antes”, le dijo. El sistema de la libre economía de mercado ingresaba por medio de las chinganas que algunos comuneros improvisaban por pura curiosidad.

Al cabo de casi 22 años de puesta en funcionamiento de las escuelas bilingües, hacia 1975, surgía una nueva generación de jóvenes. Todo el mundo quería ser profesor. Había líderes que conducían a sus comunidades con una increíble claridad de visión sin haber ido a la escuela, pero tenían muchas limitaciones en el dominio del castellano, eso era un obstáculo para tratar los asuntos comunales con las autoridades del Estado. La población empezó a fijarse en jóvenes que de cierto modo tuvieran dominio de la segunda lengua. En aquel entonces los estudiantes que lograban culminar su primaria eran muy respetados, pero el que tenía la suerte de concluir su secundaria era prácticamente imprescindible porque se creía que estaban capacitados para liderar a sus comunidades. Los jóvenes que lograban culminar su secundaria eran escasos.

Quienes abogaban por las comunidades frente a cualquier problema eran los jesuitas, los evangélicos o los antropólogos. Los antropólogos indigenistas como Alberto Chirif, Frederica Barclay, Lucy Trapnell, Carlos Mora, Francisco Ballón y otros, brindaban asesoría técnica a las comunidades, principalmente en asuntos vinculados a tierras. Excepto, Barclay, apoyaban a través de Centro de Investigación de la Promoción Amazónica (CIPA).

Los misioneros, tanto católicos como evangélicos, no veían en principio con buenos ojos la idea de que los pueblos indígenas se organizaran.

La demanda por la titulación de tierras comunales rebasó al año de haberse promulgado la ley de comunidades nativas de 1974. Más y más familias se constituyeron en comunidades para asegurarse que no avanzaran los colonos para invadir sus tierras. La estrategia de ocupación territorial de las orillas de los ríos estratégicos tuvo como objetivo cerrar todos los espacios, formando una suerte de enjambre de territorios colindantes unos con otros. No importó mucho que en medio del mosaico quedaran algunos espacios libres porque eso ya se podía controlar con el cerco humano que

ya se estaba proyectando. El Estado no estaba avanzando en dar trámite a las solicitudes de reconocimiento y titulación de tierras. Sumado a este problema se presentaba la demanda por la creación de escuelas en las comunidades. Es más, con el incremento de las familias y el crecimiento de la población, muchas escuelas requerían de más docentes y aquellos voluntarios, que habían sido designados por las comunidades, necesitaban ser reconocidos y nombrados por el Estado.

Con el incremento de la población también proliferaron enfermedades diarreicas, la disentería bacilar, el sarampión se mantenía como una amenaza latente, la gripe asiática había diezariado a algunas familias que aun no se reponían del susto, los niños se enfermaban con el mínimo atisbo de la gripe que se asomaba como sombra de muerte en las comunidades que se hallaban más expuestas en las vías de acceso de la población colona. En fin, una larga lista de males se constituía de manera automática como un punto de agenda más de la gestión comunal. Ya no había marcha atrás. Pero si se tenía que defender el territorio creando más comunidades a la vera de los ríos y carreteras, había que arriesgarse a las enfermedades nuevas que aparecían. Una nueva forma de convivir, en poblaciones nucleadas, daba paso un nuevo proceso social que exigía una obligada adaptación a reglas de juego distintas de lo tradicional.

La selva, que a los ojos y percepción de los burócratas era considerada como espacio no habitado por seres humanos, había sido desde tiempos ancestrales el hogar de miles de familias awajún y wampis. El asentamiento awajún parte del margen derecho del Marañón, en la zona de Aramango, abarca la parte alta y baja de los ríos Buchigkis, Nieva, Apaga – Yurapaga, Potro – Aichiyacu y termina en la parte alta del Cahuapanas, extendiéndose hacia el Alto Mayo. En el margen izquierdo del Marañón, el territorio awajún inicia desde el lindero norte de la comunidad de Tutumberos y se extiende hacia Naranjos y Supayacu, conectándose con las comunidades que están situadas en las inmediaciones de la Cordillera del Cóndor, abarcando la cuenca del Cenepa – Comaina hasta la quebrada Kagkas que queda a unas vueltas abajo de Borja, cerca del pongo de Manseriche. El pueblo wampis reclamó que su territorio ancestral se extiende a lo largo de todo Santiago hasta su desembocadura en el Marañón, extendiéndose hacia la parte media del río Morona, con dirección a la frontera con Ecuador. Las comunidades awajún asentadas en el río Santiago sostenían que la parte baja del río corresponde al territorio ancestral awajún. Estas discrepancias aun no se han cerrado. La ancestralidad del territorio en cuestión la dirimirán sabiamente los viejos.

El pueblo awajún de las llanuras, afectado por el paso de la carretera, mostró su forma de protesta y resistencia ubicándose definitivamente al lado del oleoducto norperuano. Por ejemplo, la comunidad de Santa Rosa, que es una de las comunidades anexas de Atahualpa, se trasladó de su asentamiento de origen para establecerse al lado de la carretera justo donde empieza la subida hacia el cerro Ugki, en tanto, las comunidades de Sinchi Roca, Nuevo Jerusalén y Yanayacu hicieron lo propio en el tramo que va a Saramiriza, dejando atrás la quebrada Sajamís. Los awajún que salieron de las tierras interiores para establecerse al lado de las carreteras crearon sus propias comunidades. En su mayoría estas comunidades no estaban reconocidas ni tituladas y la población quería demostrar a los colonos con su presencia que no debían avanzar más de lo debido.

El viejo sistema de explotación que se mantenía latente en sus distintas dimensiones necesitaba de una atención especial para ser resuelto. El problema de la explotación no terminaría con la titulación de tierras si al mismo tiempo no se combatía al patrón organizándose económicamente. Tratar de enfrentar el poder de los patrones condujo a las comunidades awajún de Loreto a organizarse como gremios productores de arroz con apoyo de Visión Mundial. Pero luego cayeron en cuenta que los problemas deberían afrontarse de manera integral a través de una organización de carácter social, lo cual dio origen al surgimiento de Ijunbau Chapi Shiwag. Los habitantes awajún de las llanuras, al igual que sus similares del Alto Marañón, no sólo necesitaban librarse de intermediarios, tenían necesidad de contar con dinero para poder comprar sus herramientas de trabajo, ropa o materiales escolares en los meses de abril, para poder comprar aralén contra la malaria, o para comprar penicilina contra las infecciones de heridas o contra el mal de neumonía.

El maestro que percibía su sueldo mensualmente inspiraba a los padres a alentar a sus hijos para que también los suyos llegaran a tener empleo remunerado. Si en un principio se pensó que la escuela ayudaría a descubrir el pensamiento de los apach para poder frenar la explotación, ahora la gente había modificado su pensamiento: la escuela sería el camino para perseguir un empleo. Eso forzó a los padres a buscar más fuentes de ingreso para educar a sus hijos en secundaria. La gente buscaba incrementar sus ingresos, pero al mismo tiempo necesitaba encontrar productos baratos.

Las comunidades awajún productoras de arroz asentadas en Loreto sentían necesidad de asistencia técnica para mejorar su producción. Además, tenían problemas de mantenimiento de motores que adquirían para el transporte de productos. La mayoría de las comunidades no tenía

saneadas sus tierras. Había necesidad de tratar estos problemas de manera unida. Para ello, debía fijarse una zona estratégica de concentración.

Los misioneros protestantes tenían una suerte de campamento de avanzada en la localidad de Tigre Playa que se encontraba instalado al margen derecho del Maraón, en el tramo que da entre la boca del Morona y el caserío de Barranca. Esta fue la sede que escogieron las comunidades para realizar sus primeros encuentros de coordinación. Los encuentros se conocían como conferencias. Las comunidades acordaron que sus conferencias sean reconocidas como encuentros de gente de Chapi, en memoria de los ancestros awajún de las llanuras que se distinguieron con este denominativo de los del Alto Maraón. De esta manera, los encuentros se denominarían Conferencias de Chapi Shiwag.

Entre los problemas que fueron abordándose en estas conferencias, los líderes awajún de diferentes cuencas planteaban la necesidad de unirse entre todos para evitar que los regatones siguieran entrando a las comunidades. Estos regatones que eran una suerte de herencia dejada por los barbasqueros o comercializadores de pieles de animales: se llevaban las gallinas y los chanchos que la comunidad producía, a precios muy bajos, a cambio de hachas, machetes o jabón, a precios muy inflados. Si bien esos abusos se podían combatir creando un sistema propio de comercialización de productos de manera directa, como ya lo estaban haciendo algunas comunidades con el dinero que dejaba la producción de arroz, otros problemas como educación y la salud eran factores que también formaban parte de la agenda prioritaria de la población.

Debido a que los funcionarios del Nucleo Educativo Comunal (NEC) de Puerto América, que para entonces había pasado a administrar a todas las escuelas incluyendo las bilingües, no prestaban mucha atención a las escuelas bilingües, las plazas para el nombramiento de docentes que la autoridad educativa de Yurimaguas asignaba, terminaban en otras manos. Alegando que no había plazas para maestros bilingües estos funcionarios encargaban el trabajo en las aulas a maestros propuestos por las comunidades sin nombramiento ni pago alguno, al extremo que muchos de estos docentes bilingües trabajaban sin reconocimiento ni salario. Era el caso del profesor Fernando Pérez, por ejemplo. Este profesor trabajó dos años como docente sin pago alguno; los funcionarios se limitaron a lavarse las manos responsabilizando a la sede administrativa de Yurimaguas de la situación.

Allí donde había llegado el ILV las comunidades contaban con escuelas, pero las nuevas comunidades no tenían esa misma suerte. La atención

que brindaban los NEC no era eficiente. A estos problemas se sumaba el factor comunicación. En el tiempo del ILV éste resolvía estas limitaciones atendiendo a los profesores con facilidades de vuelo, pero la situación tornó caótica cuando la administración de las escuelas bilingües pasó a manos del Estado con la reforma que promovió el gobierno militar: no había ningún servicio de transporte. Las comunidades tuvieron que ingeniárselas. Las autoridades comunales no tenían otro recurso que navegar hasta Puerto América en canoa. En un viaje de comisión las autoridades comunales navegaban seis días en canoa. Contando los días de gestión y espera de los resultados retornaban a sus comunidades luego de 15 a 20 días. Viajar en canoa hasta Yurimaguas era prácticamente imposible. Lo más lejos que podían navegar en canoa era hasta San Lorenzo. No había ningún colectivo que hiciera servicio de transporte, las comunidades no se aventuraban a lanzarse hacia zonas que para ellos eran desconocidas. Lo que ahora es la provincia de Datem del Marañón era prácticamente el patio trasero de Loreto, un lugar donde el Estado apenas llegaba a través de los llamados NEC. En salud ni qué decir.

En salud, la presencia del Estado era nula. Los comuneros no podían afrontar epidemias como el sarampión y la tos ferina sin ninguna intervención especializada y la malaria campeaba por doquier en toda la población indígena que no recibía ninguna orientación de prevención. Los malarios que ocasionalmente ingresaban a la comunidad para fumigar las casas con DDT habían dejado de fumigar en las comunidades hacía mucho tiempo, tal vez porque no era poca la queja de la población que veía extinguirse sus aves de corral por efectos del veneno. Las gallinas se morían al comer los insectos que caían muertos en el patio de las casas. El hospital más cercano era el de Yurimaguas que no se abastecía presupuestalmente para atender la salud de la población ubicada en áreas periféricas. Algunas ayudas como la que promovían las misiones no eran suficientes ante la creciente proliferación de enfermedades desconocidas con el incremento de la población.

Lo poco de atención de la salud que había en la zona provenía de la obra misionera. Las misioneras del Sagrado Corazón de Jesús tenían un programa de atención de la salud en áreas periféricas, el cual funcionaba en San Lorenzo a cargo de la misionera Sagrario. Sagrario era una misionera que vino de España desde muy joven y se quedó anclada al interior de la selva comprándose un pleito ajeno, pero su vocación social de amor al prójimo la llevó a caminar y navegar en las extensas cuencas de Morona, Pastaza, Cahuapanas, Potro, Apaga y el Marañón hasta ya no poder más.

En los años 70, los problemas de salud de la zona eran atendidos por este grupo de religiosas de la Compañía Misionera del Sagrado Corazón de Jesús. Esta compañía llegó por primera vez a Santa María de Nieva en 1954, y se instaló en San Lorenzo en 1965. A partir de aquel año extendió sus actividades a Santa María de Cahuapanas y Atahualpa. Una vez, cuando me enfermé gravemente, mi padre con ayuda de mis tíos me trasladó en canoa desde la comunidad de Yurapaga a la comunidad de Atahualpa. Sólo puedo recordar que estuve ahí internado como una semana. Me aplicaban inyecciones intramusculares dos veces al día hasta que me dieron de alta. Las misioneras cumplían la labor de enfermeras y de maestras también.

Como he relatado, en el tiempo de la colonia hubo intenciones de poblar la zona con nuevos asentamientos humanos, pero estos fueron destruidos, por los pueblos autóctonos de la región; igual hicieron en épocas del caucho en plena era republicana. Los pueblos indígenas de la zona al igual que en resto de la Amazonía se rebelaron contra los colonizadores porque ellos solo venían con intenciones de esclavizar a la población para explotarlos y los nuevos migrantes venían para apropiarse las tierras.

Por su parte, los jesuitas, que habían entrado en el tiempo de la colonia acompañando la empresa aventurera de los colonizadores, fueron finalmente expulsados por la Corona en 1768. Los jesuitas regresaron al Perú nuevamente en 1871 y a Santa María de Nieva en 1949. La nueva generación de misioneros católicos cumplía una labor social que calaba con las necesidades que padecía la población. También catequizaban. Pese a la competencia entre los misioneros católicos y los protestantes por ganarse el alma de los awajún, tanto unos como otros cubrían la ausencia del Estado. La Compañía del Sagrado Corazón de Jesús tenía más fortaleza en atención de la salud de la población en general, en tanto el ILV tenía fortaleza en educación bilingüe. Los jesuitas de Nieva tenían programas educativos para indígenas a través del internado.

En los años 50 lo que es ahora la provincia de Datem del Marañón contaba con escasos caseríos estratégicos, los cuales a la vez eran capitales de distritos: Borja (distrito de Manseriche), Puerto América (distrito de Morona), Barranca (distrito de Barranca), Santa María de Cahuapanas (distrito de Cahuapanas) y Andoas (distrito de Pastaza). Aunque aparentemente el Estado tenía presencia a través de estos distritos, en aquellos tiempos, el rol que jugaban los gobiernos locales no tenía mucha relevancia e impacto en la población que decían representar.

En las comunidades, los motores peque peque recién aparecieron a los finales del 70. Mi comunidad se equipó de medios de transporte y de comunicación recién en 1981. La primera comunidad awajún de

Loreto que contó con un medio de transporte motorizado fue Kaupan. Los comuneros de esa comunidad fueron los primeros en experimentar viajes en un medio de transporte motorizado en las temporadas de venta de arroz y maíz. Ellos se trasladaban hasta la ciudad de Nauta para vender los granos que cosechaban. A partir de los 80, cuando la Empresa Comercializadora de Arroz ECASA se instaló en la ciudad de Yurimaguas, todos los productores de arroz, incluida mi comunidad, se trasladaban hasta esa ciudad para comercializar sus productos. Posteriormente Lagunas se convirtió en principal centro de comercialización de arroz y maíz con la descentralización de ECASA y ENCI. En Lagunas también funcionaba el Banco Agrario, el que tuve ocasión de conocer cuando, como he contado, me tocó llevar a vender la producción de mi comunidad.

De alguna manera las comunidades ya estaban encontrando una fórmula autónoma para deshacerse de intermediarios o regatones como se denominaba a los comerciantes fluviales que ingresaban a los pequeños poblados para vender sus mercaderías.

Casi todas las oficinas públicas estaban instaladas en Yurimaguas. En San Lorenzo, había algunas oficinas públicas como la Agencia Agraria y Pesquería, pero éstas solo cumplían el rol de ventanillas para trámites documentarios que luego tenían que reportar a Yurimaguas o a Iquitos. Las autoridades comunales que tenían la oportunidad de viajar aprovechando las embarcaciones que salían a vender los productos de la comunidad, regresaban a sus pueblos sin resultado alguno de sus gestiones. Si la demanda era por nombramiento de maestros bilingües o designación de plazas, las autoridades respondían diciendo que aquello correspondía al NEC. Si recurrían al NEC éste respondía que no podían hacer nada sin aprobación de la instancia superior de Yurimaguas. Si recurrían al sector agricultura para presentar sus peticiones para atender sus demandas territoriales, las autoridades solían responder que la competencia real la tenía Iquitos.

Con la dación de la ley de comunidades nativas en 1974 el Estado reconocía a estas comunidades y las inscribía en el Registro Nacional de Comunidades Nativas. Para reconocer a una comunidad nativa, primero se tenía que realizar un estudio socio económico y luego censar a la población. Hasta el año 1979 había solo 31 comunidades nativas tituladas en toda la provincia de Alto Amazonas que entonces abarcaba lo que hoy es Datem del Maraón. De éstas, 18 eran del pueblo shawi, 4 del pueblo wampis, 3 del pueblo awajún, 2 del pueblo shapra, 2 del pueblo quechua del Pastaza y 2 del pueblo achuar.

Las comunidades indígenas de la zona siguen ocupando hasta ahora las cabeceras y la parte intermedia de las cuencas de Kagkas, Saramis,

Morona, Potro – Aichiyacu , Apaga - Yurapaga, Cahuapanas – Sillay, Pastaza, Chapuri, Chuinda, Huitoyacu, Huasaga, Nucuray, Huallaga, Aypena, Paranapura y Shanusi. El viajero que solo se dispone a recorrer el Maraón y el Huallaga podrá observar una cantidad innumerable de caseríos ribereños sin percatarse que al interior de las cuencas toda la vasta selva que se extiende como una alfombra verde, incluido los cerros azules que se avistan de lejos, es en realidad territorio indígena.

La provincia de Alto Amazonas se creó por Decreto del 7 de febrero de 1866 con una extensión territorial de 61 076.64 km². A lo largo de su historia, ningún funcionario pudo recorrer todas las cuencas de su comprensión provincial, como tampoco podían las comunidades acceder fácilmente a Yurimaguas para realizar sus gestiones. Algo grande se tenía que hacer para llamar la atención de autoridades.

En la tercera conferencia de Chapi Shiwag, que se realizó entre los días 2 al 7 de agosto de 1981 en Tigre Playa, la población reunida detuvo a la comitiva de las autoridades que llegaban de Yurimaguas con apoyo de la avioneta de ILV. Las concentraciones se realizaban dos veces al año y eran las únicas ocasiones en el que los líderes de las comunidades podían exponer sus problemas a las autoridades. De ahí surgió la idea de dar un paso hacia la institucionalidad de Chapi Shiwag, con el objetivo de garantizar que los acuerdos tengan seguimiento orgánico hasta su cumplimiento. Se formaliza entonces la constitución de la organización con el nombre de Ijunbau Chapi Shiwag en 1982, siendo Mariano Chimpa Jawian su primer presidente.

Con el apoyo de Teófilo Tapia, quien era coordinador de escuelas bilingües del Ministerio de Educación, se consiguió el nombramiento de promotores del Programa de Desarrollo Integral de las Comunidades Nativas pagados por el Ministerio de Educación. Los promotores estaban a cargo de apoyar el trabajo organizativo en todas las comunidades de su comprensión. El cargo de promotor recayó en las siguientes personas:

- Emir Masegkai Jempe, promotor del sector Cahuapanas y Potro.
- Máximo Puitsa Tusanga (Máximo Petsa Tusag), promotor del sector Morona.
- Mariano Chimpa Jawian, promotor del sector Apaga.
- José Shunta Kuji, promotor del sector Saramiriza.

A partir de la creación de Ijunbau Chapi Shiwag, las comunidades awajún de Alto Amazonas se hicieron más visibles en sus demandas. En la tercera Conferencia también se une el pueblo Chapra.

La idea de creación de una organización indígena en la región nació con la gesta de las llamadas conferencias a partir de 1980. Si bien, como organización empieza a tener una vida orgánica en 1982, su nivel de convocatoria y demanda marca una presencia importante en la provincia que trasciende a nivel nacional principalmente en el tema de educación.

La sede central de Ijunbau Chapi Shiwag quedaba en la comunidad de Yurapaga (Sachapapa). Eso aislaba a las demás comunidades. De modo que las comunidades ubicadas en la cuenca de Cahuapanas deciden crear una organización propia. Y en un encuentro que se realizó los días 26 y 27 de setiembre de 1982 se constituyen en Federación de Comunidades Nativas del Distrito de Cahuapanas (FECONADIC) uniéndose las comunidades awajun y shawi. A su vez, el 20 de junio de 1983 se crea Moronia Shuara Senchiri Iruntramu, promovida por el Prof. Máximo Petsa Tusag en calidad de Coordinador de Educación Bilingüe del sector Morona, con el apoyo de Vecinos Perú, en ese tiempo a cargo de Hugo Castro. Después el nombre de esa organización fue modificada y pasó a denominarse Organización Shuar de Morona (OSHDEM) con intervención de Francisco Shajian. Inspiradas en la idea que promovían las comunidades wampis de Morona que se autodefinían como un pueblo autónomo, las comunidades shapra se desprenden de Chapi Shiwag y se organizan en 1985 en Federación de Comunidades Shapra de Morona (FESHAM) que pasó a ser FECHAM (Federación Chapra de Morona).

En la cuenca del Huallaga, el pueblo kukama-kukamiria que venía afrontando una serie de abusos por el ingreso y daño a sus lagos, que denunciaron, impulsó su propio proceso de unidad constituyéndose en la Federación de Comunidades Cocama – Cocamilla (FEDECOCA) un 23 de agosto de 1980.

No todos los pueblos que hoy componen las provincias de Alto Amazonas y Datem del Marañón concurrían a las conferencias de Chapi Shiwag, sin embargo, la experiencia y su influencia inspiraron a las nuevas organizaciones a apreciar que unidos podían ser escuchados para que sus problemas fueran atendidos a tiempo por el Estado.

En el año 1983 el pueblo achuar de la cuenca de Huasaga realizó un encuentro en la comunidad de Tsekunsa, el cual fue promovido por profesores bilingües que habían llegado en su oportunidad desde el río Santiago. Allí se organiza como Organización Achuar Chayat (ORACH), siendo su primer presidente el Prof. Benjamín Chumpi Tiutar. Los achuar ubicados en la cuenca de Morona y Huitoyacu también se organizaron en Achuarti Iruntramu (ATI).

Por problemas que se originaron al interior de la sede central de Ijunbau Chapi Shiwag, surgió en 1986 la Organización Nativa Aguaruna de la Provincia de Alto Amazonas ONAPAA. Chapi Shiwag, trasladó su sede a la comunidad Chapis ubicada en la quebrada Kagkas que desemboca en el margen izquierdo de Maraón.

En 1989, el pueblo kandozi se organiza en Federación de Comunidades Nativas Candoshi del Distrito de Pastaza (FECONACADIP); ese mismo año, el pueblo Quechua se organiza en Federación Indígena Quechua del Pastaza (FEDIQUEP). Según Máximo Petsa, fue en el año 1992 que el pueblo shiwilo se organizó como la Federación de Comunidades Nativas de Jeberos. En 1993 el pueblo shawi se organiza en Federación de Comunidades Nativas Chayahuitas (FECONACHA) en el sector Parapapura. Estas organizaciones decidieron constituirse en una coordinadora a nivel de la provincia de Alto Amazonas. En ese entonces aun no se había creado la provincia de Datem del Maraón.

En el Alto Maraón, los awajún y wampis se habían organizado antes. Con la caída del segundo repunte del caucho y la aparición de otros rubros de negocio como la piel de animales, un primer ensayo de organización económica en contra de intermediarios se inició en la década de los 60 en la comunidad de Chikais, a través de Daniel Dagtuchu Pinchinam, apoyado por el ILV. A continuación, “Una cooperativa organizada y manejada por los misioneros jesuitas para tratar de encauzar las relaciones comerciales de las comunidades con el mercado, encendió las críticas de una parte de la población indígena, que optó por formar, en 1972, una organización propia, la Central del Cenepa, que sería el primer embrión del que nacería, en 1977, el Consejo Aguaruna Huambisa – CAH”³.

Según testimonios de parte de veteranos de esa época, las misiones católicas y evangélicas no se llevaban bien. En medio de esos escenarios ingresó en 1971 un grupo de jóvenes españoles voluntarios invitado por Javier Vallado quien realizaba su obra misionera desde la misión de Chiriaco. Entre estos jóvenes se encontraba Pedro García Hierro. Javier Vallado les había propuesto crear una organización civil sin fines de lucro que tendría como fin centrar su actividad con las comunidades awajún y wampis del Maraón para ayudar a resolver los problemas asociados al desarrollo socio económico, dado que la misión no se abastecía para brindar atención en este campo ni estaba capacitada técnicamente para acompañar sus procesos

3 Chirif, Alberto y García Hierro, Pedro. 2007. *Logros y desafíos de las organizaciones indígenas de la Amazonía peruana*. <https://www.cetri.be/Logros-y-desafios-de-las?lang=fr>

internos. Con este propósito crearon en Madrid en 1970 una organización que se denominó Desarrollo Alto Marañón (DAM), la cual se instaló en el río Cenepa en un lugar llamado Yampits.

Años más tarde Pedro García me contó que pensaban disolver el DAM una vez la población con la que trabajaban se fortaleciera para evitar forma alguna de dependencia. En el conflicto surgido con los jesuitas Javier Vallado tomó partido a favor de la posición del grupo y otros jesuitas se opusieron a la idea. La gota que derramó el vaso fue cuando el grupo empezó a cuestionar el proyecto del aserradero que la misión manejaba con los recursos que habían conseguido a nombre de las comunidades.

La gente en las comunidades quería saber principalmente el fin que cumplía el aserradero que funcionaba en Nieva y el destino de sus utilidades. También empezaron a cuestionar la calidad de la formación que recibían los estudiantes del internado de Nieva. La situación concluyó en una ruptura de relaciones que acabó recortando el rol que jugaba en aquel entonces la misión como brazo auxiliar del Estado. De esta manera, Pedro García y su grupo quedaron establecidos en Cenepa. Fue entonces que, separados de la misión de Nieva definitivamente, deciden poner sus conocimientos directamente al servicio de las comunidades de Cenepa sin tener que someterse a sus mandatos ni rendirle cuenta a la misión.

El grupo consiguió entablar una buena relación con los awajún de la zona y desarrolló una serie de actividades sociales y productivas en sintonía a las necesidades de la población, tales como la formación de promotores de salud comunal, la crianza de animales menores, manejo de semillas y producción del cacao, arroz y promoción de un sistema de comercialización de productos locales. En este proceso se destacaba el viejo José Majiano, a quien la historia debe recordar como uno de los personajes activos que poco después jugó un rol importante en la fundación del Consejo Aguaruna y Huambisa (CAH).

El embrión del CAH fue la Cooperativa que crearon los awajún de Cenepa con apoyo técnico de los profesionales del DAM.

Aconteció que cuando la central de Cenepa organizó un evento con el propósito de abordar las ideas de organización con las demás comunidades del Marañón Evaristo Nugkuag participó en aquel evento trasladándose de Lima, donde estaba cursando sus primeros años de universidad. En aquel encuentro que se realizó en Mamayaque el 26 de mayo de 1977, Evaristo Nugkuag recibe de las comunidades reunidas el encargo de liderar un trabajo de sensibilización de las comunidades del Alto Marañón. Al respecto, Evaristo Nugkuag narra de manera resumida:

“Los problemas de salud, educación y tierras fueron las razones que motivaron la gesta de una idea de unir a las comunidades para reclamar sus derechos de manera colectiva ya que solos no podíamos solucionar el problema. En la reunión que se realizó en Mamayaque en mayo de 1977, se formó una Comisión para desarrollar trabajos de sensibilización de la población. Esta comisión realizaba cuatro reuniones al año ingresando por cuencas y es donde gestaba de manera participativa la idea de formar una organización porque era necesario contar con un interlocutor válido que canalizara los problemas que en ese entonces afrontaban las comunidades. Entre los años 1978 – 1979, tuvimos un problema fuerte con una filmadora alemana, Werner Herzog que había ingresado en el territorio comunal por el sector Cenepa para hacer una filmación de la historia esclavista que protagonizó Fizcarraldo en el tiempo del caucho. El 31 de diciembre de 1979, la empresa filmadora fue expulsada del territorio awajún del Alto Marañón en alianza con los evangélicos awajún, en ese entonces liderados por el pastor evangélico Tomás Dati. La empresa denunció a la población con mentiras culpándola, supuestamente, de millones de soles de pérdida. El gobierno peruano salió a favor de la filmadora, tildando el hecho como producto de manipulación del Estado ecuatoriano, acusando a los awajún de buscar un Estado independiente, lo cual era totalmente falso. Desde ese entonces, las comunidades se dieron cuenta que unidos también podemos defender nuestro territorio y de la importancia de la organización para lograr objetivos colectivos, lo que era fundamental en los momentos que la colonización avanzaba en la selva. En 1980, las comunidades reafirman su unidad y la Comisión logra la institucionalidad jurídica del CAH en ese mismo año. La elaboración del Estatuto del CAH fue apoyada por CIPA. Paralelo a estos trabajos organizativos a nivel local, también se avanzaba a nivel nacional, cada vez que se encontraba en Lima con los líderes indígenas de diferentes partes de la Amazonía peruana”.

Los viajes a Lima para realizar gestiones eran constantes y en las oportunidades que los líderes cumplían la misión de plantear sus problemas comunales casi siempre coincidían en las salas de recepción de distintos ministerios a los que acudían, principalmente en la oficina del Ministerio de Agricultura. En aquel entonces los pueblos casi no tenían la oportunidad de conocerse, pero se sabía por referencia que proporcionaban los maestros bilingües sobre la existencia de muchos pueblos hermanos en la selva. ILV reunía a maestros bilingües de diferentes pueblos indígenas de la Amazonía peruana y los capacitaba en Yarinacocha en los meses de enero, febrero y marzo de cada año. Al regresar a sus comunidades de origen contaban sus experiencias de relación e interacción con sus colegas de otras lenguas y

solo a través de esa fuente se informaban los líderes locales de la existencia de otras culturas y pueblos.

El primer conversatorio de acercamiento con fines organizativos entre líderes indígenas se produce en una de esas circunstancias de encuentros casuales, cuando toman la iniciativa de fijar un lugar adecuado para intercambiar sus pareceres en torno a las dificultades que encontraban las comunidades para titular sus tierras. La única organización indígena amazónica que contaba con un local alquilado en Lima era el Consejo Aguaruna y Huambisa (CAH), la cual funcionaba en Carlos Arrieta como casa nativa. Un día, reunidos en la casa nativa, los dirigentes gestan las primeras ideas de organización nacional, tras el conversatorio que tuvieron con los encargados de CIPA y Copal. Los dirigentes pensaban que CIPA podría ayudarles a titular los territorios comunales, pero al darse cuenta que esta institución se veía limitada para asumir semejante responsabilidad, cayeron en cuenta que, si el proceso no era liderado por sus propios interesados, la situación no presagiaba un futuro esperanzador. No había tiempo que perder; había llegado el momento de tomar— como se dice— el toro por las astas.

De esta manera se gesta la Coordinadora de Comunidades Nativas de la Selva Peruana (COCONASEP) en 1979. En 1980, se modifica el nombre reemplazando por la de Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana - AIDSESP. Los personajes históricos que más se destacaron en este proceso fueron los líderes Miqueas Mishari Mofat y don Alejandro Calderón del pueblo asháninka, Ricardo Fray y Augusto Francisco del pueblo yanesha, Guillermo Arévalo y Manuel Huaya Panduro del pueblo shipibo, y Evaristo Nugkuag Ikanam del pueblo awajún.

Los problemas que afrontaban los asháninka en Perené, Pichis y en Gran Pajonal no eran distintos a los que experimentaban otros pueblos en Ucayali y Marañón. La Ley de comunidades nativas existía, pero los funcionarios presentaban muchos obstáculos para impedir que las comunidades lograran su reconocimiento y titulación. El derecho a la tierra correspondía a quien “trabaja la tierra”, decían los colonos en correspondencia a la política estatal que tenía como meta ocupar el supuesto gran vacío amazónico. La ley decía que las comunidades nativas tenían derecho de ser tituladas abarcando las áreas que tradicionalmente ocupaban y usufructuaban sus habitantes. Los funcionarios hacían caso omiso de tales preceptos alegando que los “nativos” eran ociosos, que no sabían trabajar sus tierras. Existían propósitos claros de no legalizar los espacios que reclamaban los comuneros de modo que a los funcionarios del Ministerio de Agricultura no se les ocurrió otra cosa que recurrir a una

fórmula matemática para establecer el número de hectáreas de acuerdo a la cantidad de comuneros activos.

Para que una comunidad fuera reconocida debía ser constatada su existencia con el levantamiento de una serie de informaciones socio - económicas mediante encuestas y registro de la población (censo poblacional). En gabinete, la emisión de una Resolución de Reconocimiento dependía de la voluntad política del sector correspondiente y el tiempo de espera no tenía límite si no fuera por el seguimiento que hacían los comuneros a duras penas. Una vez que la comunidad quedaba reconocida e inscrita, el siguiente paso era el trabajo por la titulación, para lo cual tenía que ingresar una brigada integrada por un ingeniero agrónomo, un ingeniero forestal, un topógrafo y peritos que manejaban las brújulas y teodolitos. Los comuneros indicaban sus áreas de uso a los peritos del campo tal como tenían definidos sus linderos de acuerdo a sus usos y manejos. Sin embargo, en gabinete los funcionarios reducían el plano.

En las comunidades de la selva central donde la ola de colonización era creciente, muchas comunidades quedaron reducidas a áreas de 7 o 50 hectáreas. Para ese entonces AIDSESEP acababa de nacer, pero tenía que fortalecerse y eso necesitaba otro proceso. Su fortalecimiento no hubiera sido posible si no fuera por el respaldo que recibió de los demás pueblos indígenas de la Amazonía peruana.

Mientras en Loreto la comercialización de arroz fue el punto convergente de la unidad de los pueblos indígenas de Alto Amazonas, en el Alto Marañón la creación del CAH la gestó la Central de Cenepa que promovía iniciativas de comercialización de cacao en busca de independencia económica para evitar a los intermediarios que sangraban a las comunidades.

Paralelamente en Alto Marañón, con liderazgo del muun Salomón Yujua Katip Nampig en 1975 se creó el Comité de Comercialización de Producción de Cacao. La comunidad de Yamayakat que antes fue zona estratégica de la iglesia nazarena, se convirtió en el principal centro de acopio de la producción de cacao que llegaba de las comunidades de Kunchin, Wayampiak, Sijjak, Shimutas, etc. En 1976, el Comité acopiaba algo de 3 toneladas mensuales.

En 1977 el Comité compró un camión al que matricularon con el nombre de “Pegke Shiikchitjai”, en alusión al pájaro Shiik de quien se dice cuando era gente dirigió la guerra contra el mitológico Ugkaju (cangrejo). En 1983 el Comité fue reemplazado por la Organización Central de Comunidades Aguarunas del Alto Marañón (OCCAAM) con su primer presidente José Lirio Yangua. Su nacimiento fue asesorado por el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP).

Cuando la gesta organizativa del CAH hacía eco en todas las cuencas del Marañón, se desataron las primeras disputas por el liderazgo. Tanto el CAH como la OCCAAM mantuvieron la idea de unidad del pueblo awajún pero ninguno cedió porque ambos creían tener liderazgo y razón. Los simpatizantes del CAH decían tener mayor derecho de representatividad por estar constituido por más de 120 comunidades a lo largo de los cinco ríos (Marañón, Chiriaco, Cenepa, Nieva y Santiago), a lo que OCCAAM respondía que, como posesionario de una zona estratégica e histórica, le correspondía el liderazgo desde Yamayakat. Algo de 40 comunidades se asociaron a la OCCAAM.

En 1975 la gente del Marañón y de las alturas había comenzado a migrar al valle de Alto Mayo, en el departamento de San Martín, en busca de tierras productivas. De niño escuchaba comentarios de los mayores muy entusiasmados por el prodigio natural y riqueza productiva las tierras negras del Alto Mayo. Ahí se encontraron con los awajún naturales de la zona con quienes se distribuyeron las áreas más amenazadas por el avance colonizador, dando lugar al surgimiento de nuevas comunidades y forjando con ello la creación de la Organización Aguaruna del Alto Mayo (OAAM), la que se encargaría de velar por los derechos de las comunidades nativas de esa zona.

Lo que motivó el traslado masivo de los awajún al Alto Mayo fue sin duda el factor económico: Dada la cercanía de la carretera marginal de la selva, que comunicaba con Moyobamba, Rioja y Tarapoto, el acceso al mercado no era tan complicado como lo era en Alto Marañón. Una vez instalados en Alto Mayo, un grupo awajún promovió la siembra de arroz en grandes extensiones. El impacto social que trajo la economía monetaria sobre la población marcó el inicio de una etapa de sujeción a las reglas del mercado con todos los vicios que ello conlleva.

Con el conocimiento de la letra, se pudo leer los documentos oficiales de las autoridades apach y captar sus formas de pensamiento. Con el conocimiento de la escritura, se pudo contestar por escrito el pensamiento indígena hacía afuera. Con el conocimiento de suma, resta, multiplicación y división, se pudo cuestionar las estafas de los mercaderes y de los intermediarios.

Algunos maestros bilingües como los hermanos Eduardo y Gerardo Weepiu planteaban que el proyecto educativo de ILV debía pasar a ser conducido por los beneficiarios si en realidad el propósito de ayudar a los indígenas tenía un buen fin. Aunque a fines de los 70 ILV no tenía mucha presencia en las comunidades, existía la expectativa de que todos los bienes y la logística con que contaba el ILV en Yarinacocha fueran traspasados a los indígenas.

El proyecto desarrollista que promovía el Estado chocaba con los intereses del colectivo indígena de asegurar su territorio, y la avanzada de las misiones religiosas amenazaba con abolir la fuente principal de fuerza espiritual de los pueblos awajún y wampis. Sus roles de adoctrinamiento no ayudaban a atacar problemas emergentes. Entonces el papel que jugaban los antropólogos indigenistas cobró importancia.

El problema económico de las comunidades y su dependencia de los productos manufacturados eran y siguen siendo inexorables. Como he comentado ya, tiempo atrás se había intentado en Alto Maraón desarrollar un sistema de comercialización autónomo de productos locales bajo el liderazgo del profesor Daniel Dagtchu. En adelante este tipo de iniciativas empresariales se multiplicaron, pero luego fueron reemplazadas por las organizaciones awajún que fueron surgiendo en el camino.

Con apoyo de Visión Mundial se implementó en Alto Amazonas un sistema de producción y comercialización de arroz con fondos rotatorios. Los comuneros no esperaban ninguna donación, solo esperaban alguna oportunidad de mercado para vender sus productos de manera directa. El facilitar el acceso a motores peque peque a las comunidades y proporcionarles de medios de embarcación fluvial en forma de préstamo, piezas de repuesto y herramientas de mecánica, con capacitación básica de mecánica, bastaron para que la gente pusiera el resto: la siembra de arroz, cosecha y venta. Había un encargado de venta de arroz quién hacía los descuentos respectivos para el retorno de los fondos facilitados por Visión Mundial. Nada fue gratuito en aquella empresa que movía emociones colectivas⁴.

En el mejor momento de producción y comercialización de arroz, la población no sólo alcanzó a tener capacidades adquisitivas para cubrir sus necesidades básicas, sino, también estuvo tentada de ser absorbida por el consumismo: se compraba hasta máquinas de coser sin saberlas utilizar sólo porque vieron que las esposas de los empleados del Estado contaban con estos bienes. Que yo haya visto, ni las esposas de los empleados ni las madres de familias que se habían entusiasmado le dieron utilidad a tales máquinas; estas simplemente se oxidaron por falta de mantenimiento y uso. En Yurapaga, cada comunero recibía por su producto en promedio \$ 700. 00 por campaña, generando 42 mil dólares entre las más de 60 familias al semestre. En ese tiempo las necesidades reales de una familia normalmente hubieran podido ser cubiertas con 30 dólares mensuales. ¿Ese

4 Versión recopilada de Francisco Shaján en el año 2005.

dinero sobrante donde iba? Se gastaba en máquinas de coser, cartuchos, escopetas, relojes o tocadiscos que engrosaban los bolsillos de los dueños de tiendas de Yurimaguas. Analizando aquello, y para evitar que el dinero que cada productor obtenía por la venta de arroz fugara a otros bolsillos, en Yurapaga la comunidad creó un bazar comunal. El bazar quebró en poco tiempo porque sus deudores perdieron sus productos al zozobrar el bote Wampi cuando navegaba en apoyo de una de las campañas de comercialización de arroz.

Cuando las comunidades asumen su agenda social con la creación de las organizaciones indígenas, como el CAH en los 5 ríos, la OCCAAM en Alto Marañón, la OAAM en Alto Mayo e Ijunbau Chapi Shiwag en Alto Amazonas y plantean la posición colectiva de que la solución a los problemas estaba en manos de los propios indígenas, sin intermediación de terceros, se generó un revuelo de sensación de independencia en toda la población awajún. Los líderes dijeron, llegó el tiempo de hablar por nosotros mismos ante el Estado y ante la comunidad internacional tal como sentimos y lo vivimos y ya no podemos seguir andando de manos de quienes pregonan hablar por nosotros; “somos mayorcitos”, proclamaban. Los líderes coincidían con los ideales independentistas del pueblo awajún, pero había discrepancias entre ellos, básicamente debido a la forma como las doctrinas de credo habían orientado su formación. Una pelea campal entre el catolicismo y el protestantismo. Los evangelistas se partidarizaban por el rol que jugaba el ILV. Los líderes formados por la iglesia católica defendían el rol de misioneros jesuitas. El mundo académico analizaba el problema socio económico del pueblo awajún desde una lectura antropológica.

El Consejo Aguaruna Huambisa había conseguido apoyo de la cooperación externa para constituir bazares comunales en las comunidades estratégicas del Alto Marañón (Uracuza), Santiago (Yutupis), Cenepa (Mamayaque), Nieva (Kigkis) e Imaza, a través de los cuales comercializaba el cacao. Estos bazares se ocupaban también de traer los productos manufacturados de Chiclayo. El CAH Había creado programas de educación y salud con sede en la comunidad de Napuruka. El programa de educación se dedicaba a replicar las cartillas de lecto escritura y otros textos de educación primaria bilingüe que el ILV había producido en su tiempo. Capacitaba a los docentes bilingües y gestionaba la designación de plazas, así como velaba por la creación de nuevas escuelas en las comunidades que iban formándose. El programa de salud llegó a establecer un programa de materno infantil en las cuencas de Santiago, Cenepa, Nieva, Marañón y Chiriaco. Creó una cadena de puestos sanitarios comunales en comunidades estratégicas de las cinco cuencas y un sistema de capacitación con un

buen nivel de preparación con el apoyo de organismos internacionales. De esta manera el CAH se convirtió en una organización muy poderosa. La influencia que ejercía ante los organismos públicos y privados llamaba la atención a propios y extraños. Las comunidades hablaban muy orgullosas de su organización y en cada asamblea que realizaban afirmaban compromisos de lealtad con manifiestos solemnes.

Las escuelas, los colegios, el catequismo y las obras sociales misioneras no pudieron ablandar el corazón rebelde de los pueblos awajún y wampis. Cuando los misioneros, incluido ILV, se dieron cuenta que todo lo que habían hecho para ganarse su alma no resultó como ellos esperaban, no les quedó otro remedio que replantear sus modos de intervención, esta vez siguiendo lo que los autóctonos querían lograr: organizarse. En principio resistieron la idea de organización, incluso tildaron a sus promotores de comunistas o de manipuladores políticos. Cuando las comunidades ya estaban organizadas y no podían ser controladas ni manipuladas fácilmente, los agentes externos comenzaron progresivamente a acomodarse a la causa local.

La evangelización a los awajún la comenzó el ILV; después trasladó el trabajo misionero a la Misión Suiza con sede en Pucallpa. En los 70 sonaba mucho el nombre de Tomás Dati. Sin duda, es el personaje que influyó mucho en asuntos de la evangelización awajún. Una vez él me comentó personalmente⁵ que en la época de estudiante de la Biblia sentía que los evangelizadores que lo capacitaban desarrollaban la Biblia desde una óptica sectaria que no le favorecía el carácter libertario del pueblo awajún. En un principio le atrajo el discurso de un pastor que le prometía entregar una copa de oro en señal de comunión con Dios si lograba culminar con éxito su estudio bíblico. Cuando descubrió que aquella promesa resultó ser una mentira, entendió que si continuaba con este tipo de falsas esperanzas todo lo que había aprendido y entendido de Dios quedaría frustrado.

Tomás estaba convencido que el evangelio reformaba la vida espiritual de una persona, pero a su parecer esa conversión no estaba en la palabra de los predicadores, quienes en vez de evangelizar añadían reglas para controlar a la población. Discernió que la difusión del evangelio se tenía que realizar desde la realidad cultural del pueblo y no desde la realidad cultural de predicadores extranjeros. Es así que en la década del 70 crea el Instituto Bíblico Aguaruna Yamakai (IBAY), inaugurando cursos de capacitación bíblica con un buen número de futuros pastores comunales

5 Tomás Dati. Entrevista personal en la comunidad de Sachapapa, 2006.

awajún. Escuché de muchas personas que Tomás predicaba el evangelio avivando el valor cultural de solidaridad que el awajún posee para con su prójimo a través de “anentak” (amor) y de la disciplina de higiene que hay que mantener en la casa, porque decía que el espíritu santo rehúye al hombre desidioso. Predicaba que las costumbres y las prácticas como el odio, el adulterio y el homicidio que traen conflictos deben ser evitados. Sabía de las palabras sabias que dejaron Etsa y Bikut y decía que las reglas morales que establece el evangelio no son otras que la confirmación de lo dicho por sabios locales. El evangelio que interpretaba de la Biblia reforzaba la idea de escuchar la palabra de Dios para fortalecer la autonomía awajún. Tomás Dati era una réplica del apóstol Pablo como predicador pero en versión awajún. El creer en Dios con autonomía lo demostró encabezando la expulsión del cineasta Werner Herzog cuando éste ingreso al Cenepa para filmar la película “Fitzcarraldo”. Su prédica señalaba “Dios no te hizo para que seas esclavo de otros grupos, te dio libertad para que te puedas defender cuando abusen de ti”.

Cuando regresé de Trujillo en las vacaciones de 1981 tuve la oportunidad de estar presente en Yamayakat donde Ijunbau Chapi Shiwag, la OCCAAM y la OAAM habían organizado un encuentro. Conocí entonces de lejos a Francisco Shajian cuando mi padre le invitó a desayunar en la casa. Del comentario de los mayores me enteré de oídas que las reuniones eran propiciadas por estas tres organizaciones con la finalidad de intercambiar experiencias y establecer una fuerza común frente a cualquier eventualidad que pudiera amenazar la integridad territorial del pueblo awajún. Tengo entendido también que en Alto Mayo se organizó en su oportunidad un encuentro similar. La OAAM estaba incursionando en su programa económico, promoviendo créditos para incentivar la siembra de arroz. La OCCAAM, tenía que reorganizar su sistema de comercialización de cacao para evitar que los intermediarios abusen de los productores awajún que bajaban de las alturas; luego centró su accionar en la competencia de precios con la consiguiente extensión de su área de presencia a través de colocación de centros de acopio en zonas estratégicas. Ijunbau Chapi Shiwag se dedicó a la producción y comercialización de arroz; sus esfuerzos estaban más orientados a fortalecer un sistema comunal de organización económica controlado por sus productores, sin capital externo de por medio ni préstamo alguno.

Los productores de arroz de Alto Mayo vendían sus productos en los mercados de San Martín, los productores de cacao del Alto Maraón vendían sus productos en Yamayakat y la organización vendía estos productos en la ciudad de Chiclayo, mientras que los productores de Loreto, organizados

en Ijunbau Chapi Shiwag, colocaban su producción en Nauta, Yurimaguas y posteriormente en Lagunas. Más adelante estas organizaciones definieron sus adhesiones a nivel de unidad nacional. Ijunbau Chapi Shiwag y las organizaciones que se crearon como consecuencia de su desmembramiento se afiliaron a AIDSESP, mientras que OCCAAM y la OAAM en un principio se adhirieron a CONAP.

Seis años después ocurrió una nueva visión de unidad de parte de los líderes que en su tiempo promovieron el surgimiento de Ijunbau Chapi Shiwag.

Del 6 al 8 de abril de 1987 se realizó en San Lorenzo el primer encuentro de las organizaciones indígenas de la provincia de Alto Amazonas. Participaron las siguientes organizaciones indígenas: Ijunbau Chapi Shiwag, ONAPAA, FEDECOCA, ORACH, OSHDEM y FECONADIC. Asistieron como invitados AIDSESP, a través de su presidente Evaristo Nugkuag, funcionarios del sector Educación y los alcaldes de los distritos de Barranca y Cahuapanas. En esa reunión se tomaron acuerdos en relación a los siguientes asuntos: inscripción, titulación y ampliación de comunidades nativas; creación de centros educativos de educación primaria y secundaria en Morona y Pastaza, implementación y equipamiento de colegios secundarios de Santa Rosa y Cahuapanas; capacitación y reconocimiento de promotores de salud por el ministerio del sector; instalación y equipamiento de puestos sanitarios; suscripción de un Convenio con AIDSESP para acciones de Salud en la zona y exigir la creación de Micro-Región del Alto Marañón. Finalmente se acordó constituir la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Provincia de Alto Amazonas (COIPAA). Se eligió su primera junta directiva compuesta por Francisco Shajian Sakejat, presidente, y Esteban Tsamach Ugkum, secretario.

En marzo de 1989 se realizó un evento en la localidad de San Lorenzo con auspicio de AIDSESP. En aquella oportunidad participé en calidad de delegado de ONAPAA. Entre los concurrentes estaban dos delegados del pueblo kandozi, entre ellos, Akumpari. En él se veía un rostro muy entusiasta de querer comprender el rol que cumplía una organización indígena porque su pueblo estaba también con la idea de organizarse. “Yo he venido para aprender de esta reunión porque nosotros no estamos organizados”, me dijo Akumpari, acercándose a mi lado en un momento de receso. “¿De dónde viene usted?”, le pregunté con un gesto de hermandad. “Yo soy kandozi, mi pueblo me delegó para aprender el camino de la organización”, me contestó muy motivado para armarme una charla. “¿No quisieras trabajar con nosotros? Necesitamos contar con alguna persona

para que nos ayude a organizar”, me dijo. Cuando le contesté diciendo que en realidad yo también estaba en un proceso de aprendizaje, Akumpari me respondió que solos no podían caminar mucho por dificultades que tenían para comunicarse en castellano. “Es que casi nadie de nosotros habla el castellano, en esas condiciones cómo vamos a hacer comprender nuestras inquietudes a las autoridades”, me comentó. Atiné a decirle: “Hermano, ¿sabes? a tu regreso junta a todas las comunidades kandozi y ahí plánteales la idea de unirse”. “¿Y luego?”, replicó. “Cuéntales todo lo que has visto y lo que vas a ver a lo largo de desarrollo de esta reunión. Después pónganse de acuerdo el nombre con el cual será reconocida la Federación y elijan su presidente y a los dirigentes que lo acompañarán”. “¿Eso es todo?”, me inquirió. “Es lo básico”, le respondí. “Ahí está, eso no sabemos hacer nosotros, queremos que nos ayudes porque a nosotros nos falta mucho”, me recalcó volviendo a su inquietud inicial.

Akumpari, era un hombre muy robusto y alto, llevaba puesta una camisa de color amarillo y un pantalón azul marino, ajustado a la cintura con una cinta que su pueblo mismo elaboraba. Su acompañante, era un hombre delgado con una cabellera larga que tapaba su rostro parcialmente y llevaba una camisa de color verde nilo y manga larga, con pantalón color negro. Él no hablaba mucho.

En ese entonces llegó Evaristo Nugkuag de Lima y el equipo del Proyecto Huerto Integral Familiar Comunal HIFCO con su coordinador Manuel Huaya Panduro del pueblo shipibo y el técnico agroforestal Haroldo Salazar Rossi del pueblo asháninka de la Selva Central. A nombre del pueblo cocama-cocamilla, participó Arturo Tapayuri, quién durante su presentación alentó a la delegación participante con una remembranza de luchas históricas que protagonizaron los pueblos indígenas en el pasado, dejando en alto el nombre de AIDSESEP como una organización consecuente con esas luchas.

AIDSESEP planificaba justificar su presencia institucional con proyectos concretos a desarrollar a favor de los pueblos indígenas de Alto Amazonas. La agenda que más animó a la asamblea fue sin duda el área de salud. Ya he contado hasta qué punto había una ausencia de atención.

La provincia de Alto Amazonas corresponde al departamento de Loreto; su capital es Yurimaguas. En ese tiempo la provincia abarcaba todos los distritos que hoy corresponden a la provincia de Datem del Marañón. San Lorenzo dependía de Yurimaguas y no era ni capital de distrito de modo que la presencia del Estado tenía rango de último nivel administrativo. Por ejemplo, el sector educación era atendido por un Consejo de Coordinación Educativa – COCOE, el sector agrario por

una Agencia Agraria y el sector salud estaba a cargo apenas de un médico. El servicio periférico estaba a cargo de la hermana misionera católica Sagrario Sanz Esteban. La municipalidad de Barranca se llevaba todo el peso del malestar de la población y la denominada Microrregión del Maraón recién se instalaba. Con entidades del Estado sin poder de decisión y un presupuesto que solo abastecían a las entidades existentes con lo mínimo para sobrevivir, lo único que le quedaba a la población era lamentar su abandono.

En la selva no es fácil acceder a los servicios y oportunidades que ofrece el Estado como en las grandes ciudades, ni las leyes están hechas de acuerdo a la realidad social, económica y cultural de la población considerada marginal; todo está diseñado a la medida de las costumbres y dinámicas de la urbe, donde casi todo es posible conseguir con mínimo esfuerzo. Cuando hay medios periodísticos y prensa escrita, radial y televisiva, que está atenta a cualquier descuido y negligencia de las autoridades, la población tiene facilidad para hacer conocer sus quejas referidas a la actuación de las autoridades. Los barrios se organizan y vigilan a sus autoridades, la comisaría, la fiscalía y las instancias judiciales están, como se dice, en cada esquina. Existen programas sociales de guarderías de niños, el vaso de leche y muchas instituciones públicas y privadas que están casi pendientes de todas las demandas sociales. Pero en la selva, particularmente en los pueblos indígenas, esas facilidades no existen.

Pensar que Yurimaguas atendería a su jurisdicción con los recursos limitados que el Estado le destinaba era como tener la esperanza de abastecer de alimento a miles de comensales con la huerta de un agricultor. Para tener una idea acerca de qué magnitud de problema se está hablando, basta conocer la cuenca del Huallaga y el Maraón con la población asentada en sus orillas y los ríos tributarios como el Parapapura, Shanusi, Aypena, Nucuray, Uritoyacu, Apaga – Yurapaga, Morona, Potro, Cahuapanas y Pastaza, las cuales abarcan más de 60 mil km². El Centro de Salud de San Lorenzo no estaba en la capacidad de atender a los pacientes de gravedad y los enfermos tenían que ser trasladados hasta en el Hospital de Apoyo de Yurimaguas, Santa Gema, eso si acaso se tenía la suerte de encontrar alguna movilidad.

La gente, principalmente indígena, solía trasladarse en balsas para ser atendida por las autoridades en la localidad de San Lorenzo. Pero como no era una instancia decisoria, solo unos pocos tenían posibilidades de viajar a Yurimaguas y la mayoría regresaba resignada a sus comunidades y caseríos. Bajar en balsa desde la comunidad fronteriza de Morona, por

ejemplo, significaba pasar sentado más de 15 días navegando río abajo y de regreso esperar el ingreso de algún regatón. Trasladarse de San Lorenzo hasta Yurimaguas no era fácil tampoco. Uno tenía que depender del comerciante que salía para hacer sus compras del mes o esperar la única lancha que iba y venía cada 15 días. Me preguntaba cómo es que en estas condiciones de comunicación el negocio de shiringa había funcionado, cuando en aquel entonces el único transporte motorizado que se veía eran aquellas lanchas a vapor que apenas surcaban a Barranca.

Mi abuelo Moisés contaba que el jebe o shiringa era trasladado desde el Alto Marañón hasta Barranca, teniendo para eso que bajar en una balsa con una canoa pegada. De regreso se tenía que impulsar la canoa con estaca de caña brava con un remero en la popa; los días que se llevaba entre ida y vuelta sobrepasaban el mes. Una vez me contaron una anécdota de un caso real, ocurrido en el tiempo de la shiringa. Un patrón shiringuero llevó de ayudantes a dos awajún de la zona de Cahuapanas a Iquitos. Pasaban largos días esperando en el puerto de Belén la orden del patrón para emprender el viaje de retorno, teniendo que aguantar el hambre y la picazón de zancudos en las noches. Habiendo esperado tanto tiempo hasta no poder más, los ayudantes decidieron fugar de su patrón en canoa valiéndose de la poca reserva de fuerza que les quedaba como para soportar los 45 días que les duró el viaje de surcada. En ese tiempo embarcarse en una lancha de vapor era un privilegio, pues el estado de transporte de ese entonces no era comparable a las facilidades que existían ya en los 80.

Pero la población indígena siguió experimentando dificultades de comunicación en casos de emergencia. Desde que las comunidades tuvieron acceso al mercado con la comercialización de arroz, se despertó el interés individual de contar con un medio de transporte propio. Pero en un inicio solo los profesores fueron quienes primero pudieron adquirir motores. Posteriormente los comuneros comunes y corrientes empezaron a tener acceso al famoso *peque peque* que por entonces era muy costoso. Con la quiebra de los molinos y la desaparición de ECASA y ENCI, los motores que habían conseguido las comunidades para trasladar sus productos pasaron al servicio de transporte comunal con embarcaciones más pequeñas. Cuando la comitiva de ONAPAA en la que yo participé bajó a San Lorenzo utilizamos uno de esos motores.

El servicio básico de la salud pública era prácticamente inexistente de no ser por la sacrificada labor de Sagrario.

María del Sagrario Sanz Esteban nació un 19 de marzo de 1926 en Valdevacas de Montejo, Segovia, España. Arribó a suelo peruano en el año 1951. Fue una de las fundadoras de la Compañía Misionera del Sagrado Corazón de Jesús en Perú. Se instaló en Lagunas (Alto Amazonas) ese año hasta el año 1960. Ahí desarrolló labores a favor de escolares femeninas en el internado del colegio Goretti. Después pasó a Santa María de Nieva (Condorcanqui, Amazonas) donde estuvo hasta el año 1967, ayudando durante su estancia a las niñas del internado que la misión tenía abierto en ese lugar. Después se trasladó a San Lorenzo cumpliendo su labor misionera hasta el año 2009.

Aparte de misionera, ella estaba preparada en enfermería, por eso, desarrolló con mucha vocación su trabajo atendiendo los problemas de salud que aquejaban a la población, vacunándola y capacitando y formando promotores comunales en primero auxilios. La hermana Sagrario tenía carácter muy fuerte, no tenía mucha paciencia ni daba rodeos. Tenía habilidades innatas para persuadir a las autoridades para que se fijaran en los problemas de la salud de la población al tiempo que reclamaba por irregularidades de funcionarios.

Se creía que Sagrario era responsable de la administración de la salud pública de San Lorenzo, por ello la delegación indígena que se concentró en aquel evento de marzo de 1989 la golpeó duro como si fuera funcionaria del ministerio.

Francisco Shajian, como el más experimentado líder en materia social, fue en todas sus intervenciones muy rotundo en sus críticas a Sagrario. Decía, por ejemplo, que “la gente no necesitaba dinero para comprar su medicina, porque gran parte de las enfermedades que padecen las comunidades son tratables con plantas medicinales”. Señaló también: “Cada vez que la religión del ‘Dios Europeo’ se nos impone, nuestras condiciones de vida empeoran a todo nivel. Sin religión, nuestras mamás sabían producir y sacar buena cosecha con cantos de plegaria a la tierra, nuestros ancestros no necesitaban recetas médicas para enseñar a sus hijos con los sabios preceptos de sanidad que dejó Bikut, nuestros abuelos expulsaron por el poder de Ajutap a los europeos que quisieron dominarnos- ¡pero ahora! veo a esta generación más zángano y muy conformista con lo que tiene, porque así nos ha acostumbrado la iglesia y el Estado que también es otro socio zángano. ¿Por qué digo todo esto, señores?, digo porque creo que es el momento oportuno para replantear nuestra vida y darnos valor a nosotros mismos y a nuestra cultura. Ya muchos pueblos han dejado de vivir sanos por depender de otros, si alguien se cura con alguna planta o se somete en algún vegetalista, los seguidores del Dios Europeo nos dicen

que dejemos de practicar esas costumbres porque son satánicas y así nos han tenido anestesiados para no poder responder y hasta dudar de nosotros mismos”. Francisco insistía en que la iglesia prohibía el uso de plantas medicinales en las comunidades.

Los veteranos de la organización, entre ellos Evaristo Nugkuag, hicieron mención de otras experiencias que resultaron ser fortalecedoras en los programas donde los indígenas eran incluidos como principales protagonistas. Se dejó escuchar las experiencias que se tuvieron en el Consejo Aguaruna y Huambisa (CAH), cuando esta organización desarrollaba programas de educación y salud en convenio con los organismos correspondientes del Estado, incluso con la ayuda de la cooperación técnica internacional. “Los indígenas no solo planteamos nuestros problemas, sino que traemos alternativas y no hay que dejar que el Estado haga todo”, afirmaba a raíz de esto a los líderes. El propósito de las organizaciones indígenas era trabajar de manera unida con el Estado y otros organismos privados con fines solidarios para con la población marginada. “¿Por qué no trasladar la experiencia del CAH a esta parte de la región?”, nos preguntábamos.

Con la descentralización de AIDSESP en San Lorenzo se crearon las primeras condiciones de diálogo con las autoridades locales. Sagrario, dijo en su corta intervención que ella tomaba positivamente todo lo que se planteó en la asamblea pero que esperaba que eso se diera en la práctica, comprometiéndose en apoyar el proceso mediante la capacitación de promotores para elevar su categoría a técnicos de salud con enfoque intercultural. La misión llevaba todo el peso de la problemática de la salud de la zona, supliendo el gran vacío que el Estado dejaba en el olvido.

La asamblea hubiera terminado en un caos y sin ningún acuerdo concreto a favor de las comunidades, sin embargo, y como todo buen cambio nace de la paciencia y buena receptividad de la otra parte, Sagrario quedó escuchando toda la intervención en compañía de Melvi Ormaeche, quien en susurros le aconsejaba para que mantuviera la calma. Melvi era natural de Tarma, licenciada en enfermería, había llegado a San Lorenzo como practicante muy de joven y se quedó para apoyar a la hermana Sagrario, cautivada por el desamparo que padecía la población.

Los técnicos del Proyecto HIFCO informaron que se trataba de un programa alternativo de AIDSESP que orientaba su actividad a desarrollar técnicas de uso y manejo sostenido del suelo y el bosque a través de prácticas de conocimientos indígenas en el manejo de las chacras, articulado con los conocimientos modernos de agroforestería para mejorar las condiciones de vida de la población, con énfasis en la alimentación y el mantenimiento

sano del medio ambiente. Explicaban que la finalidad del proyecto era expandir sus actividades a otras regiones de la Amazonía, principalmente a zonas pobres de suelos y escasas en recursos de fauna y flora. El proyecto fue considerado como una alternativa para la región, dado que si bien no era una zona muy pobre o deteriorada, había la imperiosa necesidad de instrumentarse de otras experiencias para mejorar a tiempo las formas de aprovechamiento de los recursos naturales y manejar lo existente como despena de la nueva generación. La asamblea aprobó por unanimidad la extensión del proyecto a San Lorenzo.

En educación, los temas que tratamos estaban centrados en el contrato de maestros y el incremento de plazas en las escuelas bilingües. En ese tiempo se desempeñaba como director del COCOE, el profesor José Ramírez. Las autoridades del sector tenían mucha razón al sostener que la instancia educativa que representaban carecía de autonomía administrativa porque dependía de Yurimaguas. Pero igual, los participantes de la asamblea dijeron lo que tenían que decir, concluyendo que en la tarea educativa las organizaciones indígenas deberían aliarse con el sector para poder monitorear de manera conjunta el desenvolvimiento en la enseñanza de la niñez de parte de los profesores que muchas veces llegaban tarde en sus centros de trabajo. El tema que más polémica generó fue que muchos maestros no indígenas eran enviados a escuelas bilingües en detrimento de la niñez indígena que no comprendía el castellano. Los participantes señalaron que todas estas irregularidades deberían corregirse a tiempo y que tampoco era justificable que en estos hechos se le responsabilizara solo a Yurimaguas. No faltó algún líder que decía haber comprobado que cuando uno reclamaba en Yurimaguas, los funcionarios culpaban a los de San Lorenzo. “Así que en este peloteo hay algo de irregularidades”, sostenía.

En la parte final del evento, antes de definir quiénes quedaban a cargo de conducción de la oficina desconcentrada de AIDSESEP se produjo un debate para determinar el nombre de la unidad de los pueblos originarios presentes en aquel entonces dentro de la provincia de Alto Amazonas. Tras el debate prolongado, se ratificó el denominativo que había sido aprobado en el encuentro anterior: Coordinadora Indígena de la Provincia de Alto Amazonas (COIPAA). Al elegir la Junta Directiva, Francisco Shaján quedó ratificado en el cargo de coordinación, y en los demás puestos, me eligieron secretario de actas y a Javier Kajig como vocal. Fue así como terminó aquella asamblea, una primera cortina de oportunidad se abría en la lejanía para involucrarme en temas organizativos en esferas mayores. Aun tenía que continuar como dirigente de ONAPAA retornando a mi comunidad. La COIPAA no tenía recursos para solventar los gastos de la

estadía en San Lorenzo, tampoco contaba con un local propio. A partir de la asamblea que acabo de describir, se gestaron dos proyectos importantes. El proyecto de Salud Intercultural y el proyecto HIFCO.

Terra Nuova, que era una institución italiana que trabajó por muchos años en San Lorenzo asistiendo la salud de la población marginada, se retiraba del lugar. Tenían un bonito local construido con material de la zona. Un almacén de herramientas y un yate con un motor fuera de borda. Nicolo Schiaparelli, que era el coordinador de esa institución en aquel entonces, pensó donar el patrimonio institucional a la iglesia, pero acabó apostando por AIDSESEP. De modo que estuvo siguiendo todos los encuentros que los líderes realizaban para comprender el fondo de sus mensajes y el objetivo con que los pueblos indígenas de la región orientaban sus enfoques. Aquella asamblea fue decisiva. Los asambleístas estábamos bien claros de lo que queríamos en el campo de la salud. Para hacernos más visibles e incidir en las decisiones del sector permanentemente, teníamos que focalizar nuestra presencia en San Lorenzo. A Terra Nuova le agradó la idea y no tardó en transferir su patrimonio a AIDSESEP. El asunto no terminó con la transferencia de bienes, sino que se enganchó con la propuesta de proyecto de salud indígena. Este proyecto por fin se concretó en 1991. Mientras tanto, Francisco Shajian coordinaba la adquisición de un terreno en un lugar llamado Bristol. En julio de 1989 Francisco me notificó por radio que debía bajar a San Lorenzo para apoyarlo en calidad de secretario.

Con materiales aportados por las organizaciones indígenas en cumplimiento de los compromisos que habían asumido los líderes en la asamblea de marzo de 1989 y con los fondos conseguidos por AIDSESEP se construyó en el fundo Bristol un local de eventos, un local de albergue, una cocina - comedor, un local para alojamiento de capacitadores y un almacén. Una vez adquirido se cambió el nombre del fundo Bristol bautizándolo con el nombre "Yachaycuna". Ya en la IV Asamblea que se llevó a cabo en mayo de 1990, Francisco informó que se había cumplido con la tarea encomendada.

En la asamblea que se realizó en el primer trimestre del año 1991 ocurrió que me eligieron como coordinador de la oficina regional de AIDSESEP – San Lorenzo, cuando tenía 24 años de edad. No tenía mucha experiencia, pero confiaba en aprender ejerciendo mi función en práctica, aunque debo admitir que no fue fácil.

En primer lugar uno se da cuenta que el cargo es solo un título y no es que con ello se ejerza autoridad de manera automática. En realidad las autoridades comunales y los líderes naturales se limitan a observarte en el

paso de tu gestión y el logro de las metas a favor del grupo objetivo, mientras que las autoridades del Estado lo primero que hacen no es ver tu cargo de autoridad, sino verificar si la solicitud que se le formula corresponde a sus competencias. En segundo lugar, tienes que ser tolerante con tu equipo de trabajo, entendiéndolo que cada uno posee su propio carácter. Es la etapa de la definición de perfil gerencial del que depende uno para distinguir su liderazgo y ser calificado o descalificado por el público objetivo y circundante. En tercer lugar, está el ojo de grupos aliados que reciben el filtro de la información de distintas formas, empezando desde la rendición de cuentas y en la coherencia de lo que se dice y se hace. Como muchos de los que dirigen los organismos de cooperación son antropólogos, y analizan a los dirigentes de pie a cabeza para ver de qué pie cojea uno, hay que tener mucho cuidado en no fallar, sobre todo en la administración de fondos. Las personas aliadas que trabajan apoyando a las comunidades se preocupan mucho que los fondos que aportan sus instituciones lleguen efectivamente a los beneficiarios. La confianza es la clave para ganar credibilidad y lograr con ello mayor apertura. Al menos ingresé en la carrera gerencial con criterios claros de responsabilidad: si se quiere avanzar y crecer, lo mejor es contar con la confianza del pueblo y de los aliados.

PARTE VI

HACIA LA REIVINDICACIÓN TERRITORIAL DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

La idea de crear una organización propia de nivel regional surgió con la constitución de la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Provincia de Alto Amazonas (COIPAA) en la reunión que se llevó a cabo en San Lorenzo en abril de 1987, a la que asistieron organizaciones de este ámbito de Loreto. En aquel evento eligieron como su primer coordinador a Francisco Shajian Sakejat y a Esteban Tsamach Ugkum como su secretario. Yo me había informado de esta reunión a través de Mariano Chimpa Jawian, quien participó en representación de ONAPAA en calidad de su presidente. En la asamblea que se llevó a cabo los días 20 al 21 de marzo de 1989, ratificaron en el cargo a Francisco Shajian, me nombraron secretario y a Javier Nugkuag Kajig, de Cahuapanas, en el cargo de vocal.

En julio del mismo año me constituí en San Lorenzo para apoyar a Francisco Shajian. En ese momento se estaba iniciando la construcción de las instalaciones del proyecto HIFCO en Yachaycuna con colaboración de todas las organizaciones indígenas. Estas se comprometieron a traer materiales de construcción como son hojas para techar, palos para armazones, horcones, tamshi, pona, etc. Hasta el año 1990 sobreviví con el equivalente a \$ 50.00 mensuales que enviaba AIDSESEP desde Lima.

La desconcentración de AIDSESEP había empezado en el año 1987. En el caso de San Lorenzo, cuando AIDSESEP empieza a instalar su oficina regional dejó que las organizaciones indígenas vinculadas al área geográfica elijan a sus representantes; en los otros casos aun se los designaba desde Lima. A diferencia de las demás oficinas desconcentradas, como las de Iquitos y Pucallpa, solo en San Lorenzo se constituyó con nombre propio: COIPAA; pero no se pronunciaba mucho su nombre, predominaba el uso de la fórmula AIDSESEP – San Lorenzo.

En 1991 la asamblea me eligió coordinador de la oficina de AIDSESEP en San Lorenzo, el mismo cargo que Francisco Shajian desempeñó hasta que concluyó su periodo. Asumí el cargo pensando cómo fortalecer a COIPAA, pero aun no era momento para promover su institucionalización, había de por medio demandas crecientes por la titulación de territorios comunales. La descentralización de AIDSESEP tenía que consolidarse en la zona, su presencia era relativamente reciente. Con las organizaciones decidimos afrontar la problemática indígena de la región en tres frentes:

En territorio: asegurar la tenencia de tierras de las comunidades indígenas a través de titulación y ampliación de territorios comunales. *En educación:* fortalecer el sistema de educación bilingüe intercultural a través de profesionalización de maestros bilingües y mejora de la incidencia institucional entre el sector y comunidades indígenas. *En salud:* mejorar el nivel de atención de la salud de las comunidades facilitando que el Estado tenga mayor presencia en la zona.

Con los pocos recursos que logramos juntar del aporte de una institución italiana (Terra Nouva), tuvimos un buen comienzo en el tema de reconocimiento y titulación de las comunidades achuar de Pastaza. Luego, con los fondos que conseguimos de una ONG nórdica (Solsticio), extendimos los trabajos de titulación y ampliación de territorios comunales a las otras cuencas. Una ONG danesa (IWGIA) nos aprobó un fondo significativo para entrar a las zonas de Parapapura y Nucuray a fin de sanear legalmente los territorios comunales de los pueblos shawi, cocama y kandozi ubicados en los distritos de Balsapuerto y Lagunas. Los trabajos de reconocimiento, titulación y ampliación de territorios comunales los realizaba el Proyecto Especial de Titulación de Tierras y Catastro Rural (PETT) del Ministerio de Agricultura. El proyecto que gestionaba la oficina de San Lorenzo coordinaba con PETT y se limitaba a dar facilidades al personal del Estado con la logística correspondiente a base de los fondos que se conseguía de la cooperación externa, lo cual funcionaba con previa formalización de acuerdos de trabajo a través de convenios.

Entre 1974 y 1991 el Estado había reconocido y titulado 96 comunidades ubicadas en ese entonces provincia de Alto Amazonas. Para adelante, las comunidades indígenas participantes en pleno auge de las organizaciones indígenas de la región, durante la década de los 90, confiaron la gestión de títulos comunales a AIDSESEP – San Lorenzo. Hasta el año 1999 la oficina de San Lorenzo logró conseguir de la Región Agraria de Loreto y el PETT un total de 115 títulos comunales por gestión de la organización. De esta manera a finales de los 90 eran 211 las comunidades que había logrado sanear su propiedad.

En coordinación con AIDSESEP central y el Programa de Formación de Maestros Bilingües – FORMABIAP, organizamos y pusimos en marcha un proyecto de profesionalización de maestros bilingües en la localidad de San Lorenzo. La profesionalización empezó a funcionar en 1994 con 54 maestros bilingües, en convenio interinstitucional entre el Instituto Pedagógico Público de Loreto, AIDSESEP y FORMABIAP.

Con los fondos del proyecto salud que la institución italiana financiaba nos dedicamos a fortalecer capacidades locales reforzando de alguna manera el trabajo del sector salud de la zona. Pero como este sector estaba siendo auxiliado por la misión del Sagrado Corazón de Jesús, tuvimos más relaciones de trabajo con la misión que con el Estado. De manera conjunta con la misión formamos sanitarios comunales para que obtuvieran el grado académico de técnicos enfermeros. Contextualizamos el problema de la salud de los pueblos indígenas de la zona llevando el caso como una agenda prioritaria ante los organismos públicos de nivel superior. Impulsamos la necesidad de poner en práctica los conocimientos indígenas sobre el manejo de plantas medicinales.

Como he comentado, en el tiempo en que Francisco Shajian coordinaba la oficina de AIDSESEP – San Lorenzo se había adquirido un terreno de 59 hectáreas en Bristol de propiedad de los Valcárcel. Poco después, en una asamblea de las organizaciones de base que convocó la oficina regional, se acordó cambiar el nombre de Bristol por Yachaycuna, a propuesta de la delegación Quechua del Pastaza, liderada por el profesor Guillermo Dávila Cariajano, quien fuera el primer presidente de FEDIQUEP. Ahí se había construido, entre 1989 y 1990, un local de capacitación, un local comedor, un local de albergue de la delegación indígena que venía a participar en capacitaciones o asambleas, un almacén y un local para dormitorio de capacitadores. Con eso se estaba preparando la instalación del HIFCO, programa que empezó a funcionar desde el año 1990. Este proyecto era una extensión de la matriz que funcionaba en San Pablo de Tushmo de Yarinacocha – Pucallpa desde hacía regular tiempo bajo coordinación de Manuel Huaya Panduro, un profesional del pueblo shipibo. El proyecto tenía como objetivo, promover el rescate de los conocimientos de manejo de una agricultura alternativa, basado en tecnologías ancestrales con un enfoque integral de aprovechamiento de los recursos naturales en general para una vida sostenible. HIFCO después se instaló en la comunidad de Nueva Yarina que queda en el río Chapuri de la cuenca del Pastaza, en el territorio del pueblo kandozi. Cuando el proyecto culminó, el lugar donde funcionó quedó como nombre de una nueva comunidad.

Con la titulación de comunidades los comuneros creían tener asegurados sus recursos naturales, pero fueron desilusionándose porque ni con sus títulos podían controlar el negocio de la madera. Tampoco mermaron la caza furtiva con fines de negocio ni la pesca ilegal que salía de las cochas, tipishcas y lagos de las comunidades. Cuando los líderes se preguntaban a qué se debía eso caían en cuenta que la ley otorgaba a las comunidades tierras solo con fines de labor para la subsistencia, mas no el bosque, los ríos, los lagos, porque todo eso era del Estado, incluido los recursos de subsuelo, como el petróleo, el oro y otros minerales. Los recursos que el Estado proclamaba como suyos estaban en manos de la ilegalidad, incluso, aquellos recursos que estaban supuestamente vigilados eran descaradamente saqueados por el negocio informal en contubernio con los vigilantes puestos por el Estado. Por ejemplo el lago Rimachi, cuyo cuidado estaba supuestamente a cargo de Ministerio de Pesquería, se había quedado sin paiche como lo denunciaban los kandozi.

En la medida que los comuneros fueron entendiendo algunos alcances de la ley se dieron cuenta de que parte de las tierras que reclamaban para sanear se les daba en cesión como tierras de aptitud forestal. Podían aprovechar las maderas, pero no eran propietarios; las comunidades debían de formalizar su explotación con permisos forestales. Para llegar a ese nivel de aprovechamiento comercial prácticamente los comuneros no tenían dinero para gestionar los permisos. De esta limitación se aprovechaban los madereros que venían de Iquitos y los intermediarios de San Lorenzo para sacar la madera ilegalmente.

Los pescadores ilegales ingresaban en las cochas de las comunidades alegando tener licencias de pesca y cometían excesos causando mortandad de peces con químicos tóxicos. Una vez, el jefe de la comunidad de Loboyacu denunció un caso en San Lorenzo contra un comerciante que había envenenado el lago con una sustancia química que causó una pudrición masiva de peces sin que las autoridades hicieran algo. En el caso de la Reserva Pesquera del Lago Rimachi, creada en 1945 y que luego, en el año 1976, fue ampliada su cobertura a todo el sistema hidrográfico del Pastaza¹, el pueblo kandozi que dependía de la pesca en ese lago quedó prohibido de ingresar y desabastecido de peces; sus generaciones iban a llevar las consecuencias de esto.

1 García Hierro, Pedro. 2011. *Una Historia para el Futuro, Territorios y Pueblos Indígenas en el alto Amazonas*. Santa Cruz: CORPI / IWGIA, p. 19.

Cuando los líderes preguntaban qué es lo que en realidad les pertenece como titulares de una comunidad nativa obtenían como respuesta que el título que poseen no les da garantía para explotar comercialmente sus recursos de manera autónoma. Cuando preguntaban entonces hasta dónde les pertenecía actuar como propietarios de tierras, recibían como respuesta lo suficiente para sembrar, pescar, cazar y recolectar con fines de sobrevivencia. “Si la tierra que hemos legalizado solo nos va a garantizar lo suficiente para sembrar y abastecernos para sustento diario, entonces no estamos en condiciones de proyectar nuestra visión de desarrollo”, comentaban los líderes. Es decir, a los miembros de los pueblos indígenas solo les era permitido usar los recursos para fines de consumo cotidiano; si quisieran aprovecharlos comercialmente tenían que someterse a los requisitos que rigen para los inversionistas.

Como lo fue en el tiempo del caucho, la economía de la madera empujaba a la gente hacia la tentación de consumo, que a decir verdad no solo quedaba en una tentación. Ahora las comunidades se sentían atraídas a adquirir motores fuera de borda o peque peque, motores eléctricos, radiofonía, baterías y paneles solares. En el tiempo del caucho la necesidad que abrió la puerta de entrada en territorios indígenas fue que la gente quiso abastecerse de hacha y machete para extender la agricultura. Esta vez, la gente necesitaba recursos para resolver el problema de transporte y comunicación. De estas necesidades se aprovechaban las empresas madereras para extraer valiosa madera de terrenos comunales a cambio de peque peques y motores fuera de borda.

Los madereros traían de Iquitos motores fuera de borda 15 HP que eran los favoritos de los lugareños a cambio de que los comuneros tumbaran los árboles. Un mecanismo perfecto de enganche otra vez. Los motores que adquirían los utilizaban como transporte para realizar gestiones de interés comunal en San Lorenzo, sea para resolver sus problemas de salud o cuando tenían que realizar gestiones en temas que tenían que ver con el sector educación. Lo preocupante era que la madera que bajaban nunca era fiscalizadas por el sector correspondiente, todo salía ilegalmente y no era poco: millares de trozas salían de Pastaza y Morona.

La pesca tenía una figura muy distinta. Los comercializadores de pescado ingresaban a los lagos, no importándoles si se encontraban en terreno comunal o no, y pescaban toneladas a cambio de nada con el argumento de que los lagos eran del Estado. La población indígena estaba muy cansada de estas prácticas porque de tanta pesca sin control algunas especies ya se estaban extinguiendo. Por ejemplo, el paiche ya había mermado a tal

punto que hasta las destrezas para su captura quedaban en el olvido de los lugareños a falta de práctica.

Con la explotación petrolera en el Pastaza, los residuos químicos habían contaminado de manera irremediable los lagos Shipingae, Capahuari, Tundunari, Limoncocha y Huangana. El pueblo quechua del Pastaza que dependía de estos lagos había perdido para siempre su principal fuente de abastecimiento de pescado desde finales de la década del 70.

Con la unidad de las organizaciones indígenas a través de la oficina regional de AIDSESEP en San Lorenzo, las comunidades que buscaban caminos distintos para resolver sus problemas aglutinaron sus agendas en una sola voz. A pesar de sus limitaciones, decidieron seguir con el saneamiento legal de posesión de tierras comunales porque no había otra alternativa jurídica por la cual optar. Ya se había puesto en marcha el programa de titulación de territorios comunales y con ello también la defensa de los recursos naturales frente a terceros, aunque se sabía que el Estado limitaba el derecho de las comunidades. La población cayó en cuenta de que si no defendía y protegía sus fuentes de subsistencia pronto quedaría desabastecida de alimentos básicos. El suceso más destacado, que simbolizó la reacción indígena en la defensa de sus recursos naturales, se produjo cuando el pueblo kandozi decidió recuperar el lago Rimachi de manos del Ministerio de Pesquería.

El pueblo kandozi del Pastaza se organizó en 1989 en la FECONACADIP con Tsanchi Simón Kamarampi como su primer presidente. Cuando Tsanchi participó en una de las Asambleas de AIDSESEP denunció que el Ministerio de Pesquería no dejaba pescar a los kandozi en el lago Rimachi. Le escuché decir en más de una oportunidad a este dirigente que los vigilantes del lago prohibían la pesca a los comuneros kandozi, mientras por lo bajo hacían entrar a los pescadores ilegales con quienes hacían tratos para pescar paiche aun en temporadas de veda. En su denuncia dijo: “Señores, mi pueblo quiere rescatar el lago Rimachi para proteger porque no creemos en los vigilantes de pesquería, que en vez de mantener el lago lleno de peces ahora lo tienen como un reservorio de agua potable, ya no hay nada de paiche, nada de charapa ni taricaya, hasta los lagartos se han largado del lago de miedo a los arpones”.

Cuando Tsanchi terminó su periodo dirigenal la presidencia de FECONACADIP fue asumida por su hermano Sundi Simón Kamarampi. Un día Sundi me dijo que su pueblo se había organizado para recuperar el lago Rimachi. A mi entender era solo un deseo que los kandozi manifestaban, fastidiados por las limitaciones que sufrían por imposición del Estado; pero de ahí a que el pueblo exteriorizara su plan para controlar

el lago de facto nos agarró de sorpresa a todos. La FECONACADIP cursó una invitación a AIDSESEP – San Lorenzo para participar en su asamblea en agosto de 1991. Aunque no se hacía ninguna referencia al lago Rimachi Sundi me planteó verbalmente el plan que ya tenía preparado su pueblo.

Los kandozi suelen ser muy precavidos en sus planes. Las comunidades se habían concentrado en el terreno donde estaba instalada la vigilancia a la entrada del lago y tomaron desprevenidos a los vigilantes, obligándolos a retirarse en el plazo más breve. Para sorpresa de todos, el pueblo kandozi se autoproclamó como nuevo vigilante del lago una mañana del 08 de agosto de 1991.

Como era de esperarse, las autoridades correspondientes del sector se comunicaron con la fuerza armada del ejército acantonada en el BIS Alfonso Ugarte de Barranca. Para ese entonces el batallón estaba a cargo del comandante Héctor Zavala, quien vino desde Barranca a San Lorenzo e ingresó apresuradamente a las instalaciones de la organización desde donde desempeñaba mi función de dirigente para cerciorarse del hecho. Yo le tuve que confirmar que efectivamente eso era cierto, porque me habían llamado vía radiofonía desde el lago Rimachi los dirigentes de FECONACADIP para contarme lo ocurrido. En nuestra oficina se desarrolló el siguiente diálogo:

“Qué opinas al respecto”, me preguntó inmediatamente con la voz que caracteriza siempre a los militares.

“Comandante, lo único que sé es que hace algunos años vengo escuchando que los kandozi están dispuestos a tomar el control del lago porque los vigilantes a quienes el Estado lo ha confiado no cumplen con su función”, le dije.

“A ver explícame bien para trasladarlo a mi superior, porque la denuncia que versa en el círculo oficial se basa en el testimonio de vigilantes que afirman haber sido atacados por terroristas”, me dijo.

“No Comandante”, le aclaré, “Yo le puedo asegurar que no son terroristas los kandozi. Este pueblo está organizado en FECONACADIP y forma parte de las federaciones indígenas asociadas a AIDSESEP. El lago lo tomaron ayer”, añadí.

“¿Entonces no son terroristas?”– quiso cerciorarse, preguntándome una y otra vez.

“No Comandante, los kandozi no son terroristas”, reiteré.

“Entonces lo que está pasando es un asunto civil, no es un asunto que deba ventilar la fuerza armada, nosotros tenemos límites”, me aclaró.

De esta manera todas las movidas que estaban preparando para configurar el hecho como un acto terrorista no prosperaron.

Sundi me contó días después la forma como tomaron el lago. Habían hecho creer a los vigilantes que estaban realizando una asamblea, escogiendo el lugar de vigilancia como una zona estratégica de concentración de todas las comunidades kandozi del Pastaza. Para ello habían solicitado se les concediera espacio por tres días. Una vez instalada la gente en el puesto de vigilancia, comisionaron a líderes destacados para comunicarle a los vigilantes que tenían que retirarse del lugar porque a partir de la fecha el pueblo kandozi se hacía cargo del control del lago en protección de los intereses del Estado. Los vigilantes pidieron que les dieran plazo de tres meses hasta terminar la cosecha de arroz, pero ante la negativa de los kandozi, los vigilantes pidieron que se les permitiera permanecer tres semanas para hacer un inventario de todos los bienes que quedaban. Al no poder encontrar más excusas, condicionaron su retiro previo reporte de los últimos registros de salida del pescado por un plazo de tres días, pero ante la firme negativa de los kandozi, los vigilantes dijeron que saldrían en tres horas. Antes de cumplir la hora señalada los vigilantes ya habían abandonado la instalación.

Era para no creer. El pueblo kandozi apenas acababa de organizarse. A principios de 1989 Akumpari me había dicho en San Lorenzo que no tenían dirigentes entendidos en materia de organización. Pero el modo y la solemnidad con qué tomaron el lago, asumiendo la tarea como ciudadanos preocupados en precautelar los intereses del Estado, no era propio de una sociedad ignorante, lo cual me hizo sentir la obligación, como un llamado más, de asumir la defensa del lago Rimachi y sumarme a la causa por considerarla razonable y justa. Así es que armamos un plan de defensa del caso como oficina regional.

La fuerza y el valor los tenía el pueblo kandozi. Lo que tenía que hacer la oficina desconcentrada de AIDSESEP era transmitir el mensaje a todos los organismos del Estado proyectando de manera positiva la finalidad que persiguen las organizaciones indígenas de ser interlocutores válidos como parte de la sociedad civil, llamada también a velar por los intereses de la población marginada en donde la presencia del Estado es escasa. A tres meses de haber tomado posesión del lago, organizamos una asamblea general del pueblo kandozi en el terreno de la vigilancia para escuchar de ellos sus planes de protección y vigilancia del lago. No había tanta vuelta que dar, las comunidades venían a asistir a la asamblea para tomar una sola posición, de modo que la asamblea aprobó por unanimidad no tocar

el lago Rimachi por tres años hasta ver recuperar su potencial original. En esa misma ocasión, la asamblea cambió el nombre del lago por Musa Karusha, en memoria de un joven que se había ahogado en el lago en tiempos remotos antes de que apareciera el Estado. También fundaron en el terreno de la vigilancia una nueva comunidad con el nombre del lago que acababan de bautizar eligiendo en ese mismo instante a las familias que se harían cargo de la tarea de protección y vigilancia. Habían recuperado su territorio ancestral.

Los kandozi no estaban promoviendo un proceso fuera de foco, como se dice. Lo que decían y cómo iban marcando su propia historia tenía mucho sentido de justicia social.

Un día, un 11 de octubre de 1992, el entonces presidente de la república Alberto Fujimori llegó en un helicóptero que aterrizó sorpresivamente en el terreno de vigilancia; venía con fines de pesca como solía hacer en distintos lugares. Los kandozi, no perdieron aquella oportunidad que tanto tiempo esperaron. Le invitaron a pasar a uno de los ambientes que tenían instalado como sala de reunión comunal y toda la población acudió para conocer al presidente cara a cara y de paso exponerle las razones por las que este pueblo decidió tomar el control del lago. El presidente escuchó atentamente a cada uno de los intervinientes y de manera muy estratégica respondió: “Quiero ver cómo protegen ustedes el lago”.

Sin duda, una prueba difícil de medir, pero nada imposible teniendo en cuenta que el pueblo había declarado veda desde el día que tomaron el lago. Habiendo cumplido un año de veda, el lago ya estaba en condiciones de reportar sus frutos con éxito. El presidente entró al lago, pescó y eso bastó. De regreso, antes de abordar el helicóptero, firmó un documento histórico: un acta redactada por los mismos dirigentes de FECONACADIP que a la letra decía “el lago Rimachi, se queda administrado por el pueblo kandozi para bien del Perú y quede como reserva comunal”. “En este lago vive la madre del peje, si nosotros cuidamos habrá alimentos para todos”, fueron las palabras de Sundi Simón Kamarampi, presidente de FECONACADIP². De esta manera el pueblo recuperó el lago asumiendo su control de manera directa y, creo yo, de manera definitiva.

En esos tiempos el país atravesaba una etapa difícil por la violencia social. Las fuerzas del orden se mostraban muy sensibles frente a cualquier acontecimiento que tuviera algún contenido de violencia. Las autoridades estatales locales, intencionadamente o no, habían estado evaluando si la

2 *Voz Indígena*, Año 11 - N° 32-33. AIDSESP, p. 49.

toma del lago habría tenido algún viso del terrorismo por el hecho que los kandozi habían asistido a la asamblea con escopeta. Para los que crecimos viendo la costumbre de los viejos de andar en la comunidad con escopeta al hombro no nos era problema entender que era parte de sus costumbres, pero para las autoridades el andar armado en los tiempos modernos era visto como sospechoso. Yo me acuerdo que en los años 70, en mi comunidad natal los viejos andaban con escopeta por donde fueran, incluso en las visitas a sus parientes y vecinos, estando en la misma comunidad.

En la comunidad de Yutupis había escuchado una conversación de mayores acerca de por qué los viejos andaban con escopeta. El viejo Tupiká, hermano del profesor Sabino Petsa y de Máximo Petsa (Puitsa) solía andar con su escopeta al hombro. Una vez el viejo Tupiká le respondió a un curioso que él andaba con escopeta para no tener que regresar a su casa en la eventualidad que aparecieran las huanganas. Hablando de huanganas, estos animales aparecían en cualquier mes del año en las inmediaciones de la comunidad. Era costumbre que alguien que presenciara el paso de huanganas lo reportara inmediatamente a la población. Sólo podían cazar al animal por algún golpe de suerte si lograban alcanzarlos a tiempo. El viejo Tupiká decía también que antiguamente los viejos andaban armados por donde fueran frente a cualquier eventualidad de peligro. Antiguamente uno no sabía en qué momento se podría sufrir alguna emboscada, en aquellos tiempos en que la gente vivía enfrentada con otros clanes. Pero cuando estas amenazas desaparecieron, con el advenimiento de los cambios por influencia de muchos factores, entre ellos el evangelio y aparición del Estado, el uso de la escopeta se trasladó como símbolo de autoridad y poder.

Antes de la toma del lago por el pueblo kandozi, habíamos organizado un plan masivo de registro de escopetas ante el clima de sospecha que existía. Había una muy buena relación con las autoridades políticas locales. Habíamos registrado todas las escopetas de las comunidades en la gobernación de San Lorenzo con conocimiento también de la Guarnición Militar BIS Alfonso Ugarte de Barranca con el oficial que había antecedido al comandante Héctor Zavala.

Años atrás el CAAAP había suscrito un convenio de documentación militar a favor de comuneros indígenas que no tenían dichos documentos. En los 80 y hasta mediados de los 90 uno no podía obtener su libreta electoral, si no contaba con libreta militar. A través de aquel convenio el personal del CAAAP se encargaba de inscribir a los comuneros que eran omisos recorriendo a las comunidades, y al cabo de unos meses la Quinta Región Militar canalizaba la entrega de libreta militar a través de

la Guarnición de Barranca. Cuando el CAAAP se retiró de San Lorenzo, la oficina de AIDSESP San Lorenzo asumió la coordinación para la entrega de dichos documentos. Habíamos logrado ganar la confianza de las autoridades estratégicas que velaban por la seguridad nacional y con ello la oficina desconcentrada fortalecía también su presencia institucional.

Personalmente me cuidaba mucho en no fallarles a las autoridades políticas y militares. Un día me tocó una tarea muy complicada de resolver. Habían detenido a un shuar ecuatoriano en la guarnición militar de Barranca. Sus parientes que eran shuar peruanos acudieron a la oficina regional enviados por el comandante quien a la vez mandó a decir que necesitaba intervención de la organización para estar seguro si el detenido venía a ser un shuar o no. Una delegación de dirigentes de la oficina regional nos constituimos de manera urgente en la sede militar. Ahí encontramos al hermano shuar. Le hablé en idioma awajún mezclando con lo poco que había asimilado de wampis cuando pasé mi niñez en el río Santiago. El entrevistado me entendió perfectamente de modo que nos pusimos a hablar delante del cuerpo militar que nos observaba atento. Luego de haber entendido el motivo de su andanza y sobre todo de comprobar que era un shuar legítimo, transmití mi opinión al comandante del puesto militar. Tras algunas horas de espera de órdenes -supongo de arriba-, logramos liberar al hermano shuar. En el puesto militar nos instruyeron sobre los requisitos que un extranjero debe reunir para pasar a otro país con la recomendación expresa de hacer extensivo el mensaje en las demás comunidades fronterizas para evitar inconvenientes en el futuro.

Visitarse entre parientes de Perú y Ecuador no era sencillo, las familias debían visitarse a escondidas. Por eso no sorprende que los wampis o shuar peruanos me contaran que ellos tienen un camino que utilizan para visitarse. “Las escuelas bilingües a ambos lados de la frontera organizan campeonatos deportivos” me comentó alguna vez el profesor Humberto Encinas. “A veces les ganamos y otras veces ellos también nos ganan. Así mantenemos nuestra relación sin que las autoridades diplomáticas de ambos países ni militares se enteren”. El profesor Humberto radicaba y laboraba en la comunidad de San Juan, que es la última comunidad wampis fronteriza de Morona.

Pero el hecho de que debemos respeto al Estado y a sus autoridades no significaba que debamos tolerar las faltas que cometen los funcionarios. Como pueblos organizados lo primero que teníamos que estar claros es que, así como los ciudadanos tenemos obligaciones para con el Estado, éste también tiene obligaciones para con los ciudadanos a través de sus funcionarios. Su mantenimiento y funcionamiento dependían de los

impuestos que pagamos todos. En ese sentido, los funcionarios eran servidores públicos que debían atender cabalmente a sus administrados. Las diferencias de opinión siempre existen y existirán, eso pasa hasta en las mejores familias. De no ser así, el mundo se habría estancado en sus buenas intenciones de albergar la vida; las cosas funcionan con la contradicción siempre que estas estén fundadas en el contexto de lo ideal o la ley. De eso estábamos claros. Pero también estábamos claros que a veces lo ideal no es precisamente universal. Lo que para unos es una idea fundada en una lógica aceptable o tolerable, para otros puede no serlo en absoluto. Del mismo modo un asunto que a juicio de un sector pueda parecer ideal o aceptable para muchos, para las sociedades indígenas no todos los hechos provenientes de la sociedad envolvente son ideales; a veces son intolerables. Por ejemplo, para la gente que vive en la ciudad le es suficiente tener un terreno de 120 m² para hacer de aquel patrimonio un medio para establecer su vivienda; en cambio, para un indígena, una vivienda no tiene sentido si no está rodeada de un espacio territorial amplio de donde se va a abastecerse de alimentos.

En la vida apach la alimentación se adquiere del mercado por medio de la compra de productos de consumo diario. Uno debe tener un ingreso económico para ello, y eso se obtiene por tener un empleo o alguna fuente de ingreso. Son dos mundos distintos que funcionan de acuerdo con la realidad cultural y social de cada grupo humano. Estas formas de concebir el mundo en que uno vive se procesan con el tiempo como normas de vida. Los ideales se convierten en abusos cuando uno de ellos pretende imponerse. El contexto de lo ideal al que me refiero es aquello que, ponderando las posibles disyuntivas existentes en razón de la diversidad cultural y socio económica, converge valorizando elementos de equilibrio a través de los cuales los seres humanos deben respetarse mutuamente. La ley a la que me refiero es aquella que acogiendo los ideales ponderables regule el orden social en el marco de los derechos fundamentales de las personas y el colectivo con principios de justicia.

En aquel trajinar de la vida que yo estaba experimentando en forma de gestión de problemas sociales el llamado principio de autoridad me rondaba como sombra y me nacía la urgencia de entender a qué realmente se refería aquello. Un acto lícito abría muchas puertas para establecer relaciones y el vehículo del éxito de cualquier propósito era la confianza que otros tengan en alguien. La expresión de principio de autoridad no solo cabía ser empleada en el ejercicio de funciones públicas, sino también, en la dirección de las organizaciones indígenas que no distaban de parecidas responsabilidades a las que cumplía cualquier organismo sea público o

privado. La autoridad en realidad nacería fundada en el principio de la responsabilidad que se aprende desde el hogar.

Recordaba entonces algunas experiencias vividas en la primera etapa de mi vida dirigencial. En un comienzo entendía el principio de autoridad como el saber imponer órdenes en razón del cargo que uno ostenta, pero con el pasar del tiempo parecía entender esto de una manera distinta. En mi incipiente carrera de la universidad de la vida, para la limpieza de la chacra de cacao había pensado contar con el apoyo de mi tío Gonzalo a cambio de nada, tan solo confiado en el entendimiento de que un tío no podía abandonar a su sobrino a la deriva. Pero él me había dado una gran lección al responderme que cualquier ayuda sólo era posible si yo me incorporaba al trabajo que el grupo realizaba con su liderazgo.

En la comunidad funcionan dos dimensiones colaborativas. En primer lugar, era imprescindible contar con fuerza colectiva a fin de conseguir o lograr con mayor facilidad el proyecto que uno se proponía. Por ejemplo, en el grupo de trabajo al que yo me integré por medio de mi tío Gonzalo un comunero había terminado de construir su casa en pocos días, el resto había sembrado, producido y vendido su arroz con lo cual tuvieron ingreso económico y yo había logrado despejar la chacra del cacao, incluso coseché y vendí, en beneficio propio al igual que los demás. Tan solo porque cada uno de los integrantes del grupo honramos nuestro compromiso de cumplir con los propósitos personales trazados, todos acabamos respetándonos y beneficiándonos. De cierto modo, además de aquel respeto ganado, también gané la confianza de todos los comuneros por haber entregado a cada cual su parte luego de la venta exitosa de arroz.

En segundo lugar, viviendo en la comunidad, lo que uno hacía como individuo saltaba a la vista de los demás en la asamblea comunal donde se encomendaban misiones según la vocación de cada comunero. Unos tenían habilidades en caminatas para llevar algún mensaje a comunidades vecinas con velocidad de chasquí, otros se ganaban el puesto de policía comunal y en unos contados personajes recaía el cargo de jefatura comunal. Antes de ganarme la confianza de los comuneros, la asamblea me utilizaba como redactor de actas comunales y como intérprete si la asamblea se realizaba en presencia de autoridades del Estado o de cualquier visitante apach que pasaba por la comunidad. Luego de convivir con ellos, la asamblea me había dado el puesto de administrador comunal, poco después, como administrador y principal operador del bazar comunal. Por equivocación o por cosas del destino, cuando se constituyó la ONAPAA los delegados participantes de diferentes comunidades me confiaron el cargo de secretario de producción y comercialización. Este cargo no lo sabía ejercer de acuerdo

a la expectativa de las comunidades; tiempo después me di cuenta que pensaba desarrollar las actividades de mi competencia de acuerdo a mi parecer personal, sin ninguna base de experiencia en la materia.

Escuchaba de mis mayores que nunca hay que ser imprudentes: ante cualquier intercambio de palabras primero hay que pensar bien; hay que saber tomar decisiones siempre pensando en no herir susceptibilidades de las personas; la diplomacia debe primar en tierras extrañas. Ser coherentes con lo que se dice y se hace, porque eso dice mucho de la personalidad y el grado de madurez y responsabilidad. Pero esas cosas no se aplicaban por igual en cualquier escenario y ni con cualquiera, tenían su propio nivel. También decían: para ganar el respeto del otro uno debe respetar primero; para aconsejar a otros, primero hay que tener un buen antecedente y una conducta intachable. Así, si uno no es productor, no puede estar impartiendo consejos de acuerdo con su imaginación sino de acuerdo a sus hechos y éxitos logrados, de lo contrario las palabras no tienen fuerza. Los trabajos no avanzan solo pregonando el ideario: las cosas marchan con acción y los consejos sobre acciones exitosas tienden a ser fructíferos para el que escucha y aplica.

En la primera visita de AIDSESEP había escuchado de líderes como a Evaristo Nugkuag que las organizaciones indígenas no habían nacido con la finalidad de amontonarle tantas demandas sociales al Estado y vivir criticándole después desde lejos, sino que las organizaciones indígenas habían nacido para plantear alternativas haciendo algo también de lo que esté a su alcance. Si las políticas públicas no respondían a las realidades culturales y geográficas de los pueblos marginales, las organizaciones indígenas también tenían el derecho de corregir al Estado y a sus funcionarios. No era suficiente decir al Estado y a sus funcionarios que estaban equivocados, si de por medio las organizaciones indígenas no planteaban alternativas en los hechos para demostrar la eficacia de sus iniciativas. Los programas que AIDSESEP desarrollaba tenían objetivos claros, pero tenían que demostrar en el campo que las iniciativas indígenas eran dignas de ser adoptadas como políticas públicas.

De hecho, muchas demandas indígenas empezaron a tener respuesta desde las comunidades y sus organizaciones. El Consejo Aguaruna y Huambisa en sus inicios había implementado un programa de salud que llenaba la ausencia del Estado y con el pasar del tiempo, el problema que fue hecho visible en la década de los 70, empezó a ser cubierto de manera progresiva por el Estado recién a comienzos del año 2000. Desde el comienzo de las escuelas bilingües fueron los comuneros quienes se comprometían a construir toda la infraestructura necesaria con aporte comunal. El Estado expedía documentos de reconocimiento de las escuelas

con intermediación de ILV. Las escuelas se propagaron rápidamente porque las autoridades que estaban a cargo de oficializar las mismas confiaban en los comuneros que demostraban tener palabra para encargarse del resto, es decir, de la infraestructura escolar.

Cuando Ijunbau Chapi Shiwag estaba en su mejor momento, las comunidades awajún del distrito de Manseriche presentaron la solicitud de creación de un colegio secundario. Francisco Shajian contaba que las autoridades educativas de Yurimaguas no podían creer que en solo un plazo de tres meses las comunidades lograron hacer realidad lo que es ahora el Colegio Agropecuario Santa Rosa, con 2 locales destinados para aulas escolares, un local para el internado, un local para la dirección del colegio, un local para la dirección y dos locales para docentes; en total 7 locales. Como si eso fuera poco, las comunidades habían abierto y sembrado cuatro hectáreas de chacras para el abastecimiento del internado y acondicionado una cancha de fútbol. En un principio, las autoridades educativas no creyeron que en tan corto tiempo el ciento por ciento de la infraestructura que necesitaba un colegio estuviera listo para albergar alumnos. Cuando vieron que la población cumplió su parte, no tuvieron otra alternativa que crear el colegio; eso fue en el año 1984. Francisco mismo me contó que para realizar el proyecto, más de 10 comunidades se habían juntado con participación de más de 200 comuneros.

No son palabras ni apariencias las que otorgan seriedad en sus quehaceres a una persona o a una institución, sino el crédito de los actos que quedan como antecedentes de hechos reales. Cuando Chapi Shiwag cumplió con la promesa de construir la infraestructura escolar, se ganó el respeto de todas las autoridades del sector. Las palabras que llegaban a través de la organización tenían fuerza de persuasión.

Los convenios que AIDSEEP suscribía con distintos sectores del Estado eran frutos que la organización nacional supo alcanzar por su mérito. En ese entonces AIDSEEP había celebrado muchos convenios de cooperación con el Estado, entre los cuales destacaban un Convenio con el Ministerio de Educación³; el Convenio de bases de cooperación con el Instituto Nacional de Estadística – INE⁴; un Convenio con el Ministerio

3 Convenio suscrito en mayo de 1988. En este convenio el Ministerio de Educación se comprometió aprobar con carácter experimental los lineamientos curriculares propuestos por el Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana.

4 Suscrito en 1988. El Convenio tenía como objetivo concertar esfuerzos orientados al mejoramiento de la cobertura de la inscripción en el Registro Civil, de los nacimientos ocurridos en las comunidades nativas comprendidas en el área de influencia de la AIDSEEP.

de Agricultura para la inscripción y titulación de comunidades nativas de Ucayali⁵, entre otros.

Había pues que mantener a la oficina regional a la altura de la imagen que AIDSESEP había conquistado a nivel nacional en los espacios públicos por mérito propio, lo cual le daba autoridad y fuerza para que sus propósitos institucionales fueran escuchados interna y externamente. A mí me sirvió muchísimo la experiencia que gané en mi comunidad. En vez de utilizar la imagen de AIDSESEP para imponer mis ideas, trataba de cumplir con los mandatos de la asamblea trazándome metas concretas sin perder de vista el objetivo mayor. En cualquier cargo que uno ocupa no es bueno distraerse mirando alrededor del equipo para criticar el mínimo descuido de algún integrante, ni es alentador esperar que otros hagan todo; tampoco es moral despotricar contra el defecto ajeno. Uno debe esperar, como el mejor indicador de logro, la satisfacción que siente por cada peldaño del compromiso alcanzado. Ponerse en lugar de alguien para realizar cualquier actividad permite a uno conocer a tiempo su error o, al menos, esta forma de escrutinio introspectivo facilita a uno ser ponderado en su juicio.

Era notorio observar que un funcionario que antes se mostraba renuente, en los días venideros actuaba receptivo y atento.

Los líderes de las organizaciones de base que antes se reservaban mucho para expresar sus pensamientos abiertamente, se mostraban afectuosos y compartían sus alegrías por cada logro que merecía ser celebrado. Uno sin darse cuenta de repente se tropieza con personas afines a los ideales comunes de bien social. Llega un momento en que las palabras surten efecto. Es porque la gente entra en confianza, tras lo cual está el reconocimiento que se manifiesta en forma de respeto. Es la forma de autoridad que opté por desarrollar en el ejercicio de mi función.

De repente un 5 de abril de 1992 sentimos un sacudón a nivel nacional con el golpe de Estado que disolvió el Congreso de la República. Lo que vino por inercia no a todos nos agradó cuando ya la dictadura empezó a echar sus raíces. En principio, el golpe de Estado fue respaldado y aplaudido por la mayoría de los peruanos, incluso las comunidades indígenas aplaudían la medida tomada por el entonces presidente de la república, Alberto Fujimori. En su discurso de inauguración del 28 de Julio de 1990 Fujimori había dicho: “la promoción de modelos autóctonos de convivencia con la biosfera amazónica y la difusión de los manejos tradicionales de

5 Resolución Ministerial N° 00596-88-AG/DGRAAR, publicada el 06 de diciembre de 1988.

aprovechamiento de los recursos naturales se constituirán durante mi gobierno en fuentes promotoras de desarrollo nacional. Igualmente, una de las tareas más importantes será el auténtico reconocimiento, garantía y defensa de los derechos territoriales, políticos, culturales, económicos y humanos de los pueblos aborígenes del Amazonas...”⁶. Para justificar el golpe Fujimori dijo, en su mensaje a la nación, que la medida tomada tenía por objetivo limpiar al país de la corrupción y de la violencia social para devolverle un nuevo rostro, culpándolas de su retraso y del retardo económico al viejo sistema de la partidocracia.

Los líderes indígenas supusieron que las cosas cambiarían para bien, que los territorios de los pueblos originarios quedarían bien asegurados, por eso alzaron su voz de respaldo sumándose al grueso de la población nacional que se mostró a favor del golpe.

No conocíamos mucho cómo estaba estructurado el Estado y creíamos que pronto se regularizaría la situación. Las organizaciones indígenas en su mayoría conocían el camino de la gestión pública bajo el mecanismo de la democracia que garantizaba la Constitución de 1979. Los primeros cambios aparecieron en los gobiernos regionales, los que al ser disuelta su autonomía pasaron a funcionar con el nombre de Consejos Transitorios de Administración Regional – CTAR, con autoridades ya no elegidas por voto directo. Luego se instalaron las llamadas secretarías regionales que se hacían cargo de educación, salud, agricultura, producción y pesquería, etc. Los presidentes regionales ahora a cargo de los CTAR eran nombrados en cargos de confianza por decisión de gobierno de facto y todos los funcionarios que ocupaban la administración pública asumían sus funciones sujetos a las directivas que venían de dictados desde Lima.

Después del autogolpe el gobierno creó un discurso mesiánico de reconstrucción nacional basada en una serie de cambios que tenía como objetivo hacer una reforma estructural del Estado peruano. Entre las medidas estaba la “reforma” constitucional. Sucedió que, para ello, el gobierno creó una suerte de asamblea constituyente denominada Congreso Constituyente Democrático (CCD). En 1993, el CCD modificó la Constitución de 1979 con lo que se minimizó el nivel de protección legal a las tierras comunales. Los principios de inalienabilidad e inembargabilidad que protegían los derechos territoriales de las comunidades nativas fueron anulados; sólo quedó el principio “imprescriptibilidad” pero muy limitado.

6 Extracto de discurso del presidente Fujimori registrado en *Voz Indígena*; Año 9, Nº 25, 26, 27 – agosto de 1990. AIDSESP, p. 6

El ritmo de titulación de comunidades nativas empezó a disminuir desde el año 1994 bajando a su mínima expresión en el año 1995 con sólo 2 comunidades tituladas en toda la provincia de Alto Amazonas.

Con reglas de juego invertidas a partir del golpe de Estado, necesitábamos reforzar el mecanismo de protección autónoma de territorios indígenas. Pedro García (Perico) pese a tener responsabilidades mayores en los quehaceres institucionales de AIDSESP, arregló sus cosas y organizó su tiempo para atender la oficina de San Lorenzo. De modo que organizamos un programa de capacitación legal. Se trataría de un sistema de capacitación que tuviera objetivos comunes y resultados concretos: la defensa del territorio.

Con su apoyo en el análisis jurídico de la nueva Constitución comprendí que si las comunidades no se enteraban a tiempo sobre los cambios que la nueva Constitución había introducido respecto a las tierras comunales, los comuneros podrían ser sorprendidos por una corriente política gubernamental que pregonaba con tanta reverencia los supuestos beneficios que traería la libre economía de mercado. Todo lo que Perico abordaba en sus charlas y en sus clases de capacitación, acerca de los derechos territoriales en base a las historias y el tratamiento que daban los ancestros a sus territorios, nos fue abriendo la mente hacía un reencuentro entre el pasado y el presente.

Creíamos que la ley marcaba la base del derecho al territorio y los recursos naturales y es por eso que considerábamos elemental conocer las normas respectivas, pero gracias a Perico, llegamos a comprender que más que la ley, la fuerza para defender con mejores argumentos los derechos territoriales estaba en los valores de la relación espiritual que tenían nuestros viejos con el territorio y los recursos naturales. El derecho primigenio estaba ahí.

Por lo visto, la historia de la expropiación sistemática de tierras indígenas parecía repetirse exactamente como lo fue en el tiempo de la dictadura de Simón Bolívar cuando este decretó que las tierras de las comunidades sean repartidas entre los comuneros para que puedan venderlas y enajenarlas de cualquier modo⁷.

Cuando conversábamos con Pedro García me comentaba que el artículo 89° de la Constitución de 1993 parecía parafrasear el Decreto de Bolívar al establecer que las comunidades campesinas y nativas son autónomas en su organización, en el trabajo comunal y *en el uso y la libre disposición de sus*

7 Decreto de 08 de abril de 1824; artículos 2° y 3°.

tierras, así como en lo económico y administrativo dentro del marco que la ley establece.

Trataba de entender el verdadero sentido de anulación de los principios que protegían los territorios comunales. Los títulos de propiedad que expedía el sector competente no reflejaban la extensión territorial que demandaban las familias indígenas. Muchas áreas de uso y de acceso a los recursos de subsistencia quedaban fuera de los títulos.

El modelo de titulación no se ajustaba al modelo de asentamiento tradicional de los pueblos indígenas; por el contrario, se reconocía a familias que se habían concentrado para cumplir el requisito para tener acceso a la escuela y se titulaba el área que ocupaban estas familias según el número de su población.

Antiguamente, el pueblo awajún se asentaba por cuencas y cada cuenca tenía su propio líder. Los asentamientos eran fundados por patriarcas que lideraban a un conjunto de familias integrados por hijos, hijas, yernos y nueras. Si el líder tenía más de una esposa, el número de hijos e hijas aumentaba. A las hijas era permitido casarse con primos cruzados, de modo que, si en una familia había más mujeres, el número de sobrinos o yernos aumentaba, en cambio, el padre que tenía más hijos varones veía mermar a los miembros de la familia. Los sobrinos que se convertían en yernos venían a vivir en la casa del suegro y en cuanto ya llegaban a tener hijos construían su propia vivienda en el terreno que el suegro le indicaba. En lugares donde se asentaban, fijaban los ríos y quebradas para la pesca y abrían caminos para la caza. Organizaban sus caminos de acuerdo con la frecuencia de caza, pesca y recolección. Así tenían abiertos varios caminos cortos que servían como vías de acceso a quebradas cercanas y ese mismo camino se extendía hacia lugares de caza y como rutas para visitarse con los parientes de otras cuencas. Para las cacerías especiales tenían trochas más largas que podían durar un día de camino a más. De esta manera, un asentamiento integrado por el suegro y yernos giraba alrededor en un ámbito territorial lo suficiente para vivir. Estamos hablando de una familia relativamente mediana y no de una familia numerosa. Sobre esos espacios ocupados ningún extraño podía caminar, solo los hijos y los yernos podían acceder en la ruta trazada por el patriarca. Si algún pariente quería ingresar en una cuenca ocupada, tenía que asentarse en el sitio donde el patriarca del grupo le señalaba.

Así sucesivamente iban poblando y ocupando los espacios geográficos dejando de reserva siempre las áreas boscosas que tienen conexión en los cerros, procurando no frecuentar en ellos para no presionar la fauna en sentido contrario.

Sin embargo, a partir de la creación de escuelas, muchas familias se concentraron en un solo lugar a fin de aumentar el número de la población escolar a través de convergencia de líderes. En el caso de Yurapaga, cinco líderes se habían unido para demostrar que reunían condiciones para ser beneficiarios de una escuela; los muun Ugkuch, Tijiats, Nanantai, Ampush y Chuín. Así quedó conformada la población a base de las esposas e hijos de estos muun.

Los hijos del muun Ugkuch (dos esposas):

- Con Inchik: Teofilo, Daniel, Saul, Mamais.
- Con Wakuut: Ernesto, Pablo, Agustín, Carmela, Wadí, Vilma, Luzmila, Antonina y Atinia.

Los hijos del muun Tijiats (dos esposas)

- Con Nugkuich: Bijuch, Shawag, Abraham, Juanito, Chuintam, Inchik, Wakuut, Yaunina y Paola.
- Con Chayuk: Roberto, Martínez, Jorge, Suwanua, Yunuik, Celia y Atsujmat.

Los hijos del muun Ampush (tres esposas):

- Con Mamai: Esamat, Adriano, Wawas, Intai y Yolanda.
- Con Aarina: Octavio, Alejo, Ricardo y Ramón.
- Con Yanchap: Nubricia.

Los hijos del muun Nanantai (dos esposas):

- Con Shijam: Basegmai, Nunig, Rogelio, Joel, Leonardo, Yaigmi, Kiagkia y Shaag.
- Con Marik: Bastig, Carmen, Amerita y Olivia.

Los hijos del muun Chuin, mi abuelo (seis esposas):

- Con Teujip: Augusto, Juancito, Yampanas, Nuwag, Yanag y Tagkae.
- Con Yamas: Tomasita.
- Con Wayampiak, mi abuela: Yampak, Timias, Gonzalo, María, Lucía (mi madre) y Leonidas.
- Con Elena: Yunún, Alejo y Florentina (esta última falleció a los 18 años más o menos).
- Con Kugkun: Marcial, Oswaldo, Mateo, Emilia, José y Almina.
- Con Julia: Alicia, Segundo, Isolina, Celestina, Maruja y Graciela.

Casi todos los hijos mayores pasaron a la escuela. Esto sin incluir a los comuneros que enviaban a sus hijos desde áreas periféricas de la comunidad para hacerlos estudiar en la escuela de Yurapaga.

Cuando ya se empezaron a titular los territorios comunales a partir del año 1975, todos los líderes que habían poblado con sus parientes las cuencas de Apaga, Yurapaga y subcuenca de Chigkan gestionaron un solo título de propiedad comunal a nombre de las comunidades Atahualpa, Sachapapa y Santa Rosa.

Al constituirse en comunidades, los patriarcas pensaban adherir cada cual el espacio territorial que ocupaban en su estado anterior o tradicional y con ese criterio les brindaban información a los técnicos y peritos que ingresaban en la zona para censar a la población y levantar el plano topográfico de lo que sería el territorio comunal. Yurapaga o Sachapapa había sido fundada por cinco líderes, la comunidad de Atahualpa por tres líderes (Alfonso Bartenes, Pirunku Inchikuat y Rafael Musoline) y Santa Rosa por dos líderes o patriarcas (Arias y Chiwan). En áreas periféricas vivían los muun Tuyas y Achayap y sus hijos. Aquellos muun venían a ser hermanos del muun Tijiats, hermanos también de mi abuela Wayampiak. El muun Sukut y sus hermanos, Najagkus, Eduardo y sus hijos vivían en un lugar que se llamaba Wampushik y desde ahí mandaban a sus hijos a estudiar. El muun Ashi, padre de Mariano Chimpa, que también se llamaba Ukuncham, vivía en un lugar llamado Dapujuk, el muun Utush radicaba en la boca del río Chigkan. Se podría decir que en todo sector Apaga, Yurapaga y Chigkan, los líderes que se destacaban visiblemente eran once. Entre las comunidades Atahualpa, Santa Rosa y Sachapapa se registró 88 familias, y si sólo tenemos en cuenta la suma de las tierras que ellos ocupaban tradicionalmente correspondía titular una extensión territorial que abarcara los asentamientos de origen.

Cada comunidad tenía zonas de dominio territorial, según como ocupaban tradicionalmente sus líderes y sus ancestros. Así, por ejemplo, mi comunidad controlaba el río Numpatkaim y Yurapaga y sus tributarios Kuwig y Cumalayacu. La comunidad de Atahualpa controlaba el río Apaga empezando desde un lugar llamado Setenta hasta las faldas del cerro donde escurren sus nacientes. Las familias que estaban asentadas en áreas periféricas de Sachapapa, en el curso medio del río Yurapaga, controlaban el territorio que se extendía hacia la quebrada Nakakui, la que desemboca en el río Marañón, próximo al poblado ribereño de Puerto Elisa. La Comunidad de Santa Rosa controlaba toda la cuenca del sector Chigkan, colindando con los habitantes awajún del sector Saramis o Sajamis (Saramiriza).

20 años más tarde caímos en cuenta que el plano de la comunidad de Atahualpa y sus anexos Santa Rosa y Sachapapa no concordaban con

la superficie controlada o en posesión. Con la llegada de los aparatos GPS se supo con más precisión la ubicación de los linderos mediante coordenadas. Así resultó que las 57 460 hectáreas que tenía la comunidad solo comprendían una parte de los territorios ocupados y el resto de las áreas quedaba fuera del título. Por ejemplo, los comuneros creían que su territorio comunal titulado terminaba en Tunta Nain que es el cerro que separa al departamento de Loreto con Amazonas: resultó que, según la lectura de GPS, las coordenadas establecidas en el plano arrojaban que el lindero de la comunidad en realidad pasaba pocos metros más arriba de la confluencia de los ríos Numpatkaim y Yurapaga. Contado en metros lineales se había recortado algo de 14 kilómetros a este territorio. Hacia el río Apaga, se restaba 10 kilómetros. Todo un fraude.

Con la Constitución de 1979, las tierras de las comunidades nativas eran reconocidas como inalienables, inembargables e imprescriptibles. Con la anulación de los primeros dos principios en la Constitución de 1993 la situación se tornaba preocupante, sobre todo cuando los líderes de las organizaciones indígenas se preguntaban ¿qué objetivo perseguía la nueva Constitución al anular principios que justamente garantizaban que las comunidades fueran protegidas frente a cualquier intento de alteración jurídica que podría amenazar seriamente sus existencias?

Los congresistas, el gobierno y los políticos que defendían la Constitución de 1993 sostenían que ésta gozaba de amplia simpatía del sector económico, sobre todo, del sector privado extranjero que tenía intereses de inversión en el Perú. Había empezado la era de privatización de los servicios públicos. Cuando los políticos decían que la nueva Constitución era más eficiente en términos de conducción del país a la modernidad, uno que no estaba enterado de cómo funciona el mundo de los negocios se preguntaba ¿de qué manera se traduce en hechos aquella eficiencia? Pero a medida que nos fuimos enterando que el Ejecutivo estaba alistando una serie de políticas que se concretarían en la concesión masiva de tierras amazónicas, nos apresuramos también a pensar una estrategia para prevenir que estas medidas sorprendieran a las comunidades. Lo que sí nos sorprendió fue que en medio de esta orientación de sus políticas a principios del año 1994 el Gobierno ratificó el Convenio 169 de la Organización Internacional de Trabajo – OIT, tras la aprobación del Congreso en diciembre de 1993. Entraría en vigor como norma nacional en febrero de 1995.

Por el principio de inalienabilidad se entendía que las tierras comunales no podían ser enajenadas y por el principio inembargabilidad se entendía que por bajo ningún motivo las tierras comunales podrían ser expuestas como objeto de garantía.

En la lógica de mercado y de economistas que piensan que el mundo solo se mueve con el dinero, todas las sociedades tendrían la oportunidad de progreso que ofrecía la nueva Constitución. Por eso, los operadores de la política que apostaban por lograr que estos cambios lleguen pronto, actuaban convencidos que la anulación de los dos principios llevaría a los indígenas hacia la modernidad. Un poco así cuando se creía que el mestizaje prometía instaurar en el Perú una cultura homogénea. En el presente caso era el dinero como sinónimo de desarrollo para todos. Nadie puede negar que el mestizaje no haya sido garantía de homogenización de las culturas originarias del país y al igual que diversas identidades culturales del país que se manifiestan en forma de músicas andinas y amazónicas, los pueblos indígenas de la Amazonía noroccidental del Perú, optamos por manifestarnos que, en términos de desarrollo, estaba en primer lugar la seguridad jurídica de los territorios.

Había algo que no se entendía. Si bien habría que garantizarle estabilidad jurídica a la inversión privada concesionando tierras inexploradas a terceros – como así adelantaban sus opiniones los allegados políticos del régimen – para que con esa prerrogativa legal las empresas tengan la tranquilidad de hacer negocio, ¿cómo es que se le disminuía la protección constitucional de los derechos territoriales a las comunidades nativas? En otras palabras, ¿acaso las comunidades no necesitaban tener estabilidad jurídica respecto a sus derechos territoriales para poder desarrollarse? ¿Estaba social y culturalmente ceñido a los principios de justicia dejar en desventaja a las comunidades indígenas para que la disminución de sus derechos territoriales ponga en ventaja al poder económico que sí gozaba de un blindaje jurídico? Estos interrogantes, arrojaron una respuesta: Unir fuerzas entre los nueve pueblos asentados en la región para defender lo nuestro. Ante la negativa de titulación y ampliación de las comunidades, dejamos de insistir en la vía administrativa, optamos por trabajar silenciosamente para cerrar todas las áreas de posesión tradicional.

Bajo un régimen agrario de conceptualización de tierras comunales habíamos caminado largo trecho pensando consolidar nuestro territorio, pero nos dimos cuenta que esta figura no garantizaba que un pueblo indígena asegurara el integro de su territorio tal como lo venían controlando desde tiempos inmemoriales. Se estaba avizorando una medida tal que pretendía colocarles el anzuelo a las comunidades para engancharlas en el sistema de la economía de libre mercado. El artículo 89 de la Constitución de 1993, tenía un doble sentido. Consagraba por una parte el carácter autónomo de la organización comunal, lo cual era bueno. Por otro lado, abría las puertas

para el uso y la libre disposición de las tierras comunales, lo cual significaba que la real protección de sus tierras dependía de los comuneros y no del Estado. Es decir, si las comunidades quisieran parcelar sus tierras, estaban en la potestad de hacerlo por acuerdo comunal y si decidieran venderlas tampoco estaban impedidas. Los riesgos que la nueva Constitución había abierto eran tremendamente peligrosos.

En el último párrafo del artículo 88° de la Constitución se establecía que “Las tierras abandonadas, según previsión legal, pasan al dominio del Estado para su adjudicación en venta”. ¿Cuál sería esa ley que determinaría la figura de abandono de las tierras? Se desconocía, pero se sabía que, a nivel del Ministerio de Agricultura, se estaba elaborando una propuesta de ley de tierras que pronto pasaría a debate en el Legislativo.

En esas circunstancias era lógico prevenirse para lo peor. La población indígena tiene una forma particular de usar su tierra que dista mucho del uso que le dan los apach. Para la sociedad no indígena, uno es propietario del suelo que lo tiene en pleno uso sea, con fines agrarios o pecuarios. Si con esta mirada se estableciera como indicador de abandono toda superficie del suelo no explotado, entonces las áreas que mantienen las comunidades sin “trabajarlas”, entrarían en la figura de abandono. Los contratos de cesión en uso de tierras de aptitud forestal eran temporales, aunque renovables, pero no formaban parte de la propiedad comunal. Con la excusa de que estas áreas en realidad no son usadas como lo esperado según el término legal, tranquilamente podrían sufrir reversiones; eran especulaciones, un futuro incierto para los pueblos indígenas. Para el Estado las áreas cedidas en uso no son de propiedad comunal, en cambio, para las comunidades esas áreas son suyas por dominio preexistente al Estado. Separar de los territorios indígenas las tierras de aptitud forestal era un invento legal, de modo que no era para nada compatible con la visión de uso que damos los awajún de esas áreas. ¿Qué parte del área sería declarada en abandono? No se sabía. Se especulaba también que las tierras de aptitud agrícola no trabajadas podrían ser declaradas como abandonadas ¿o el Estado pensaba que las comunidades abandonarían sus tierras comunales tituladas?

Necesitábamos de recursos logísticos para recorrer a las comunidades, requeríamos de medios de comunicación para mantener al tanto a las comunidades de todo lo que pasaba en Lima, necesitábamos poner en evidencia que el Estado estaba postergando el saneamiento físico legal de la propiedad comunal que demandaban las comunidades. Necesitábamos de aliados profesionales para formular de manera técnica nuestras propuestas. No teníamos un abogado permanente. Este vacío lo cubría Pedro García,

quien puso de su parte un esfuerzo adicional para dedicar su tiempo a favor de los pueblos indígenas de la provincia de Alto Amazonas. En ese tiempo no existía aun la provincia de Datem del Marañón.

Una tarde, Julián Taish, Mariano Chimpa y yo nos sentamos en el bar de doña Gata luego de concluir el plan de salida de campo; corría el año 1993. Cuando estábamos pensando cómo encontrar algún voluntario siquiera por medio tiempo, justo pasaba un extranjero por la única avenida que tenía en ese entonces San Lorenzo, preciso cuando Julián había terminado de contarnos sobre la conversa que tuvieron previamente con aquel hombre en la cual le expresó que tenía como propósito realizar estudios de investigación antropológica en el territorio kandozi. Se nos ocurrió invitarlo en nuestra rueda.

Era Alexandre Surralles. Le pedimos que nos cuente un poco de su misión. Alexandre nos miró a los tres que estábamos ahí sentados como tratando de asimilar la sorpresa que le habíamos dado. No se lo esperaba, él tenía planeado hablar con nosotros en otro momento, pero nosotros le adelantamos. Tratamos de inspirarle confianza. Luego de escucharle su plan con mucha atención, le planteamos nuestro punto de vista proponiéndole la idea de tenerlo como nuestro asesor en sus tiempos libres. Alex accedió a nuestra propuesta. Estaba al tanto de lo que estaba pasando en el Perú así es que no necesitó de mucha explicación, más bien, se sumó a la causa indígena para colaborar en lo que estaba a su alcance. Buscábamos algún profesional de afuera para escuchar sus puntos de vista sobre lo que el mundo apuntaba, empero, en lo que a conocimiento interno para liderar a nuestro pueblo se trataba, nos teníamos a nosotros. El aporte que recibimos de Alex fue determinante para reflotar el sistema operativo de la oficina regional y mejorar el sistema de comunicación con las organizaciones de base a través del contacto que concretamos con una ONG española por su intermediación. Conseguimos una beca para Guillermo Sundi, un joven kandozi, quien se formó más tarde con éxito como enfermero en la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana – UNAP. Destinamos conforme la partida presupuestaria fondos que correspondía al saneamiento legal de territorios indígenas y con otras partidas previstas con anticipación, construimos el local institucional e instalamos sistemas de comunicación radiofónica. Nos preparábamos para luchas mayores.

Cada vez que me imaginaba cómo la ley calificaría la figura de abandono de tierras comunales lo primero que hacía es pensar en mi tierra. Las cosas cobran importancia cuando uno las valora. La primera vez que recorrí las aguas de Yurapaga cuando mi padre me evacuó a la comunidad de Atahualpa por una enfermedad que tuve, observaba chacras en las riberas y

a las mamás que iban presurosas sorteando el cascajal para llegar temprano a sus yucales. Cuando nos alejábamos de la comunidad, las aguas parecían fluir indiferentes, los remeros se distraían observando taricayas (tortugas del agua) que solían salir de las profundidades del río para solearse, colocándose sobre las palizadas. El bosque cada vez más denso revelaba su naturaleza paradisiaca con el canto de las aves y del mono aullador. Más bosque virgen que tierra trabajada había. 22 años más tarde, el paisaje no se había alterado nada. Las aguas seguían fluyendo indiferentes porque ningún habitante nadó en todas sus profundidades por temor a la boa. Las aves montete, los tucanes, los loros y perdices seguían cantando en los bosques, en las madrugadas y en las mañanas. Nadie abrió el bosque más de lo debido. Las áreas abiertas para sembrar el arroz en los 80 ya habían recuperado su verdor. El bosque prístino que yo contemplaba en mi infancia cuando la avioneta de ILV nos trasladaba desde mi comunidad a Yutupis o viceversa, seguía virgen como siempre.

Para tener idea de a qué magnitud de bosque virgen me refiero hablando solo de expansión territorial de la comunidad de Atahualpa, anexo Santa Rosa y Sachapapa: el bosque abierto no llegaba al 2% de las 57 460 ha. En mi entender de ese entonces la Constitución de 1993 amenazaba con declarar por ley el 98% de nuestro territorio comunal como inexplorado. Por tanto, tranquilamente podrían ser declaradas tierras abandonadas.

Esos bosques estaban siendo utilizados según su función y de acuerdo con la idiosincrasia de la población. Sin embargo, esa forma de uso no era compatible con el pensamiento apach o de los gobernantes de turno. Los conflictos de tierras que estaban ocurriendo en el Alto Marañón lo decían todo. Los colonos ingresaban de frente a abrir los bosques pensando que eran libres tan solo porque no encontraban plantaciones, casas, chacras ni pastos. Luego venían las confrontaciones, eso ocurría aun con la Constitución de 1979; en el futuro con la nueva Constitución sería peor. Se observaba en todos los casos que las autoridades más iban a favor del colono con la consigna de que “la tierra es para el que la trabaja”. El trabajar era sinónimo de destruir el bosque para reemplazar con la agricultura o la ganadería. Pues, había razón para preocuparse. En la idiosincrasia de la población local, cada comunidad tenía cómo satisfacer sus necesidades. Si un comunero se proponía renovar su casa, sabía en qué parte del bosque encontrar la palmera, el horcón para el pilar, las piezas para el armazón, las sogas de amarre para el sostenimiento de armazones y los techados, las ponas para el cerco, etc. Para curarse del mal de amebiasis, se internaban en el bosque en busca de bellaco caspi, de esas especies que un diestro en la materia lo tenía como buen

purgante. Para desparasitarse tenían que buscar el árbol de ojé que cada familia sabía dónde encontrar.

A veces nos poníamos a reflexionar sobre la suerte de las comunidades nativas con Pedro García. Él tenía conocimiento del valor que daba el pueblo awajún a su territorio, pues no en vano vivió en Cenepa con los awajún de esa cuenca por muchos años desde que vino de España de joven, incluso tuvo una esposa awajún. Además, en su agudeza del análisis de la situación se notaba claramente que se había puesto a pensar cómo interpretar en términos de derecho la forma de uso que daban los pueblos indígenas a sus bosques, sus territorios y los recursos naturales. A simple vista la población no le daba utilidad de manera permanente a sus posesiones como lo hace un empresario maderero o productor agrario. Un colono que invadía tierras trabajaba noche y día para abrir el bosque. Sembraba arroz, criaba ganado. Se posesionaba sobre su supuesto terreno trabajado y eran las plantas y los ganados la mejor carta de presentación para que cualquier autoridad agraria o el juez le legitimaran su posesión ante el pedido indígena que el invasor sea desalojado del lugar. Una vez le consulté a Pedro García, cuál sería el derecho a invocar ante las autoridades del Estado para justificar el aprovechamiento esporádico que aplican los pueblos indígenas a sus tierras y los recursos naturales.

“¿Cuándo un comunero fabrica la cerbatana, lo hace pensando para usar en una sola campaña de caza?”, me preguntó Pedro García. Luego me dijo: “Los viejos usan la cerbatana para cazar y luego le colocan en su lugar cuidando que nadie le toque sin su consentimiento. El viejo siempre mantiene limpia su cerbatana, si no necesita ir de caza, revisa permanentemente el agujero de la cerbatana para evitar que algún insecto se aloje en su interior. Por el hecho que la cerbatana no se usa diariamente para cazar, nadie puede quitarte argumentando que esa cerbatana la tienes en vano. El viejo, dueño de la cerbatana, sabe en qué momento usar y en qué momento guardar a buen recaudo. Pues así lo mismo es el uso que los indígenas le dan a sus tierras y territorios. Aprovechan sus tierras, los bosques y los recursos naturales y luego deja que descansen, mientras tanto, vigilan de manera permanente que nadie altere el orden como lo manejan. El dejar descansar la tierra, el bosque y los demás recursos que hay dentro, no significa que está en abandono, como tampoco tendría lógica que alguien te diga que tu cerbatana está en estado de abandono cuando en realidad la tienes bien cuidada para usar en la próxima caza”.

Ese ejemplo tenía mucha lógica, no era necesario que los awajún destruyéramos el bosque que tenemos para demostrar que nosotros

también trabajamos la tierra, porque era como destruir la cerbatana. El hecho que no tengamos desierta la selva no significaba que las tierras de las comunidades perdían importancia. Lo que parecía un diálogo monótono de un par de tipos que en esa oportunidad se confiaron mutuamente hasta como para hacerse chistes de la “autonomía”, pronto encontrarían en el recodo de los derechos esgrimidos, una luz que haría que el que escribe esta memoria, incluso llegara a pensar si no era Pedro García el que habría escrito el Convenio 169 de la OIT. Porque era tal como Pedro reflexionaba una y otra vez sobre los derechos de los pueblos indígenas, el espíritu que enfocaba el Convenio sobre los derechos territoriales de los pueblos indígenas. Nunca le pregunté si en alguna oportunidad Pedro participó en la redacción del Convenio, pero en la medida que nos fuimos conociendo sabía en qué esfera del debate sobre derecho internacional de derechos humanos participaba. Cuando el Convenio 169 de la OIT fue ratificado por el gobierno peruano, y entró en vigor en 1995, lo primero que hicimos es difundir su alcance a través de escuela de líderes que abrimos para capacitar a los dirigentes y talentos de los pueblos indígenas de la región.

Con Pedro García nos conocimos por primera vez cuando me invitó a almorzar en su departamento. Ahí me conocí con Chinita, su esposa, por primera vez; desde ese entonces entablábamos alguna conversación que siempre terminaba en grandes reflexiones del pasado awajún. Pedro García era un español madrileño que vino al Perú invitado por la misión de Santa María de Nieva. Pero luego, renunció y junto con sus amigos se instaló en un lugar llamado Yampits para poner sus conocimientos al servicio del pueblo awajún de Cenepa, como he contado en otra parte. Ahí se conoció con Chinita, convivieron por muchos años hasta que de viejos se dieron cuenta que eran uno para el otro y se casaron. Trabajó mucho en la fundación de Consejo Aguaruna y Huambisa (CAH). En 1976, pasó por la comunidad de Yutupis y almorzó en la casa de mi padre. Yo en aquel entonces era apenas un niño. Pedro, al que con cariño le decíamos “Perico”, se recibió de abogado en derecho agrario en la Universidad Complutense. Sus conversaciones eran muy amenas, no daban lugar a aburrimiento y si uno le visitaba en su casa un viernes, seguramente que salía al día siguiente. Su casa la tenía llena de discos antiguos de esos que funcionaban con esos aparatos sonoros que se llamaban tocadiscos. Era de los tipos que se había comprado pleitos a causa de los pueblos indígenas, pues cuando apenas se abrió Consejo Aguaruna y Huambisa en Lima para tentar la fundación de una organización indígena de nivel nacional junto con las demás organizaciones indígenas de la Amazonía peruana, no dudó en apoyar hasta ver materializar a AIDSESEP en 1980.

Cuando Perico llegó al Perú y se instaló en Cenepa se había informado de la creencia awajún y wampis que la agricultura venía de la madre de la tierra que se llama Nugkui, que la fauna y la flora silvestres era regentadas por Tijae que se oculta en los cerros, que Tsunki era un ser que cuida a toda especie acuática. También se había cerciorado de la creencia en Ajutap y de los lugares sagrados que los viejos escogían para meditar y fortalecerse espiritualmente. Entonces, muy lejos de pensar que estas creencias eran cosas del pasado, se dio cuenta que no eran simples creencias que terminaban en cuentos y leyendas, sino que eran acontecimientos históricos que describían el modo de cómo se concibió el conocimiento y se dio partida de nacimiento de la cultura awajún en el territorio que ocupaban. Perico pronto se dio cuenta que existía de parte de los naturales un fuerte vínculo espiritual con su territorio, de modo que comprendió que el sistema jurídico consuetudinario de los pueblos indígenas en general tenía como epicentro el territorio.

Pedro García es uno de los personajes que más se ha destacado como asesor legal en la defensa de los derechos territoriales de los pueblos indígenas.

El año 1994 fue una etapa difícil para el movimiento indígena. Denunciaron a AIDSESP acusando a la organización de que los fondos que captaba del extranjero para la titulación de tierras los justificaba colocando comunidades ficticias. A las autoridades del Estado que buscaban cualquier pretexto para frenar el saneamiento legal de territorios comunales, les cayó como anillo al dedo esta premisa para suspender todos los trámites de titulación que estaban siendo canalizados en diversas regiones amazónicas del país. Había un claro intento de forzar que los indígenas abandonen su sistema colectivo de tenencia de tierras por otra de parcelación de predios individuales.

Ese mismo año, participé en la Asamblea de AIDSESP donde tuve la oportunidad de escuchar una grabación de voz denunciando el supuesto desfalco de los fondos del programa de titulación de tierras. Más tarde me informé que en Aguaytía sucedió que los colonos pedían a los técnicos del proyecto de titulación de tierras de AIDSESP se les reconozca las mejoras de sus chacras inflando el precio de sus cultivos. El caso estalló cuando AIDSESP se negó a pagar la cantidad de dinero que pedían los colonos por supuestas “mejoras” tras una inspección ocular que determinó que había sobrevaloración de plantaciones.

Todos los presentes en la asamblea respaldamos inmediatamente a la organización nacional, pero sabíamos que el caso sería utilizado

políticamente por los operadores del régimen para opacar la presencia de las organizaciones indígenas.

Los funcionarios no querían saber nada de las organizaciones indígenas a partir de aquella difamación. Hacían ver que el gobierno estaba al lado de las comunidades nativas, trataban de persuadir a los pueblos indígenas que sus organizaciones representativas y AIDSESP a la cabeza eran una tira de aprovechadores de su pueblo. Pretendían desconocer a las organizaciones.

Los funcionarios de Consejo Transitorio de Administración Regional eran operarios de esta nefasta estrategia. Al menos así se plasmaba en Loreto. Una vez, un amigo quiso ser cortés conmigo y presentarme al presidente de CTAR - Loreto, de apellido Sánchez Moreno, que estaba de paso en San Lorenzo. El funcionario me atacó de manera verbal negándose a extenderme la mano de saludo. “Ah, tú eres de los dirigentes que viven estafando a su pueblo”, me recriminó de golpe. Sorprendido de su actitud que no era propia de una autoridad le respondí: “Señor presidente con el debido respeto que usted se merece, le puedo explicar su inquietud”. “¿Tú no tienes nada que explicarme!”, exclamó furibundo. “Ustedes no son otra cosa que aprovechadores de su pueblo”, insistía. Traté de explicar sin éxito el contexto de las organizaciones indígenas y el rol que juegan como interlocutores ante el Estado. “¡Organizaciones nada! Nada tenemos que saber de las organizaciones, mucho menos de AIDSESP, nosotros no tratamos con intermediarios, vamos a trabajar directamente con las comunidades”, exclamó, sin darme ninguna tregua.

Opté por retirarme del lugar de inmediato porque el ambiente se tornaba bochornoso, parecía una discusión callejera de esas que al final terminan en una pelea. ¿Un presidente regional perdiendo papeles de esta manera?, me pregunté mientras me alejaba. Eso ocurrió en la plaza de San Lorenzo.

No podía concebir lo que acababa de ocurrir, pero estaba claro de una cosa: esta actitud formaba parte de un plan intencionado para ingresar a las comunidades sin ninguna mediación y convencer a los comuneros a favor de la política que promovía el régimen. Había que hacer algo genuino para contrarrestar la arremetida oficial, el problema se debía afrontar en colectividad como pueblos.

Aprovechando que los dirigentes solían concentrarse en San Lorenzo a fines de julio y permanecían más o menos hasta mediados de agosto, organizamos una reunión de urgencia para evaluar de manera participativa la política del régimen respecto a los territorios comunales. A manera de recuento de casos, los dirigentes deshojaban sus notas de apunte

mostrando una lista larga de comunidades que aun quedaban pendientes por reconocer y titular.

“Si no han atendido las solicitudes que nuestros padres fueron presentando año tras año ¿qué esperanza nos queda del régimen para creer que esta vez será diferente, ahora que las reglas de juego son distintas desde que la Constitución de 1979 fue modificada?”, reflexionaban los dirigentes.

“El gobierno puede cambiar cuantas reglas de juego, como se le antoje, pero jamás podrá quitarnos ni un milímetro de nuestros dominios territoriales si nosotros no lo permitimos que lo haga”, reafirmaban su posición mientras retomaban el debate.

Los dirigentes sabían que no podían regresar a sus comunidades con manos vacías, tenían que adoptar alguna posición concreta y efectiva para afrontar la situación como representantes de su organización. Entre todos nos pusimos a pensar sobre diversos planes posibles. Fue entonces que lancé como propuesta desde la oficina regional que cada pueblo asumiera el deber de auto demarcar su territorio ancestral, plasmando sus dominios en un mapa local. La propuesta caló y quedó como acuerdo final con tareas concretas para su implementación. En el detalle estaba lo tedioso, concretamente en cómo darle forma al mapa territorial, teniendo en cuenta que para los muun el territorio no se determinaba con un croquis, sino que se legitimaba por su uso y memoria oral.

Lo resolvimos con esta fórmula: construir el mapa desde el filtro de cómo cada pueblo usa su territorio, en dónde cazan, pescan y recolectan, cuáles son sus caminos ancestrales y lugares sagrados y en base a esas necesidades y sus fuentes de abastecimiento dejar a los muun para que ellos mismos definan. Este método tuvo sentido. Los muun determinaron su territorio a partir de su uso, visibilizando así lo invisible para el Estado y el resto de la sociedad nacional. Es que el territorio para el indígena termina hasta donde satisface sus necesidades materiales y espirituales. Si a lo largo de miles de años los territorios autóctonos siempre han sido usados con mucha sabiduría y regulación manteniendo con el lenguaje oral, esta vez, se visibilizaría con el lenguaje escrito para que así de una vez por todas el Estado sepa que todas aquellas áreas verdes que se avistan a lo largo y ancho de la Amazonía noroccidental del Perú estaban totalmente ocupadas por los pueblos indígenas de la región.

Entre los compromisos que asumían las organizaciones de base era que debían preparar alojamientos y alimentos para los participantes. Como oficina regional nos comprometimos a facilitar la construcción de memorias históricas para plasmarlas en mapas con participación colectiva, poner gasolina para el traslado de líderes y autoridades comunales en

sedes que cada pueblo determinase a través de sus organizaciones representativas.

Iniciamos el trabajo de levantamiento del mapa territorial con la estrategia planteada en la comunidad de Bagazán con el pueblo wampis de Morona congregado en la Organización Shuar de Morona (OSHDEM). El evento se realizó los días 8 al 11 de setiembre de 1994.

Una vez que fue colgado el papelógrafo con la debida ilustración del sistema hidrográfico que presenta el río Morona, los viejos demostraron ser profundos conocedores de su territorio. Identificaron las colinas de Kampankis que separan el río Santiago del Morona y en la medida que descendían de manera imaginaria, iban marcando sus purmas, lugares de caza, las microcuencas, las cascadas y diversos recursos de subsistencia colectiva. Cuando tocamos el punto de colindancia con pueblos vecinos, los muun indicaban sus linderos a través de hitos naturales fijados con anterioridad en procesos independientes.

El primer mapa del pueblo wampis de Morona estuvo listo en un día de trabajo. El siguiente día, lo empleamos en intercambio de pareceres respecto a sus territorios entre todos los participantes, abriendo debates para su discusión y aprobación acompañado con dinámicas de reflexión sobre el futuro del colectivo.

“Si a nosotros nos imponen una ley a la que no estamos acostumbrados ni habituados de su alcance, quien saldrá ganando de esta brecha es el que tiene dinero”, decían los viejos en referencia a la Constitución Política que formaba parte del análisis que llevamos a cabo.

En estas circunstancias, Ramón Shirap que participaba en representación de San Juan de Morona, tomó la palabra para expresar ante el público su parecer:

“Mi existencia como persona no me dice mucho si sólo hago valer mi derecho de propiedad como hacen los apach. En este caso, tengo chacras y casa para vivir, pero eso no me es suficiente para garantizar mi pervivencia a largo plazo si no es por los recursos que encuentro en el bosque para satisfacer mis necesidades. Mis nietos, ¿dónde van a vivir y de dónde van a comer? Gracias a mis abuelos conozco qué vegetales son buenos para sanarse de enfermedades naturales, tengo habilidades para distinguir los valores de uso que tiene cada especie de árbol. Para mí el bosque es similar a un mercado de donde se abastece de todo tipo de necesidades, es también parecido a un hospital porque cojo las plantas que necesito para curarme. Pero el bosque no sólo me abastece de necesidades materiales, sino, también me alimenta de fortaleza espiritual para seguir luchando

contra los avatares de la vida que la cotidianidad me presenta, como bien nos anticipó Etsa.

En realidad, todo lo que sabemos lo debemos en gran parte a la madre naturaleza y gracias a ella las mujeres se han especializado en manejo de suelos y semillas que nos sirven de sustento diario, podemos decir que el bosque, el suelo también son fuentes de aprendizaje para la vida, como una escuela, nuestro centro de formación. En la ciudad, todos los servicios tienen un valor monetario, por ejemplo; para pasar la noche hay que pagar una habitación; hay que tener suficiente dinero para no morir de hambre; hasta para tener vivienda hay que asegurar un lote y pagar el costo de derecho de posesión que inventa la municipalidad, aparte del dinero que uno tiene que invertir para su construcción. En lugares donde supuestamente hay desarrollo, la gente se vuelve muy mezquina cuando debería ser al revés, por eso hay mucha gente que anda mendigando en las ciudades comiendo del basurero. Yo no he visto a ningún millonario que diga esta ganancia voy a compartir con mis hermanos como nosotros hacemos con lo poco que tenemos y cuando hay algo que compartir con los de más. Los shuar no tenemos dinero, pero no nos hace falta masato ni comida; cuando cazamos algún animal compartimos con nuestros familiares y vecinos, cuando pescamos vamos entre todos para que ninguno quede sin comida en la tarde; no cobramos al viajero por hospedaje ni por comida; nos ayudamos entre todos para que cada familia tenga techo para vivir como gente y si tenemos que celebrar nuestros éxitos lo hacemos con los recursos que pone cada uno de nosotros sin costo monetario alguno. Todas las comunidades sembramos maíz, arroz y frejol en nuestras tierras, lo que hace falta es mercado para estos productos. No necesitamos de crédito porque tenemos suficiente fuerza para trabajar la tierra, no somos como aquellos comerciantes que mandan al peón sentados desde su casa, tampoco quisiéramos llegar a esos extremos porque entonces ese hábito nos convertirá en zánganos y obesos.

El gobierno tiene que entender que la tierra que poseemos es nuestra, que ningún foráneo debe pretender apropiarse bajo ninguna figura legal del suelo que nos vio nacer, que las tierras que poseemos por herencia de nuestros ancestros son inajenables por principio de existencia y de periodo de ocupación. Nos habrán quitado en papel los derechos que teníamos sobre nuestros territorios, pero jamás podrán quitarnos el derecho de hecho que tenemos por legado ancestral. Así es que muchachos no teman llevar este mensaje al gobierno y a todas las autoridades de San Lorenzo, de Iquitos y de Lima, que los shuar no estamos dispuestos de acatar este mandato, simplemente porque no responde a nuestros intereses y realidades”.

Este discurso me pareció inspirador, realmente yo estaba aprendiendo del conocimiento que irradiaba en eventos como éste. Ramón Shirap, un tiempo desempeñó como regidor de la Municipalidad distrital de Morona y todo lo que decía salía de experiencia propia.

Un profesor cesante de nombre Jorge Chamik se levantó y fundamentó para reforzar el manifiesto de Ramón Shirap:

“Yo no sé porque es que el hombre blanco se enreda de su propio conocimiento en vez de usar su capacidad para algo bueno. En primer lugar, nos trajeron epidemias y casi nos exterminan, en segundo lugar, pretendieron esclavizarnos en nuestra propia patria, en tercer lugar, persiguieron a nuestros padres tan sólo porque se defendieron de sus abusos. Han llegado en nuestros suelos para reclamar de algo que no es suyo ni por herencia ni por historia. ¿Total cuál es la clase de vida que nos ofrece esta nueva Constitución? Quisiera preguntar al gobierno si le parecería típico hacer una chacra en algún parque de la ciudad sin consulta alguna. ¿Qué diría la ciudadanía, si los wampis invadimos Lima e implantamos una ley distinta a las normas y reglas existentes, exigiendo a la población fraccionar su propiedad para compartir con extraños? Me pregunto si algún blanco me aceptaría ingresar a su casa para disponer su comida entrando en el despensero u ocuparme su mesa para apoderarme del almuerzo sin ser invitado. Estoy seguro de que no. Dicen los colonos que no sabemos trabajar la tierra, que tenemos muchas áreas vírgenes e inexploradas. Muchos creen que la selva la tenemos de adorno y no comprenden que todas estas áreas verdes las tenemos en constante uso, lo que pasa es que como es un bien capital que reproduce de manera natural, la cuidamos y protegemos muy celosamente, aprovechando solo lo permisible y lo necesario como lo haría cualquier dueño de negocio en custodia de su patrimonio y capital. Si acabamos talando todo el bosque ¿de qué podemos vivir? ¿Es lícito acaso destruir un mercado de donde la gente de la ciudad se abastece para sustento diario? En todo negocio existen normas que regulan su desarrollo y protegen intereses de sus propietarios, pues en nuestro caso mirado de esta forma, el bosque, el agua y el suelo funcionan regidos por una ley natural que no debe ser alterada por nadie, mucho menos violentada ni siquiera por el propio Estado.

El territorio que tenemos por herencia es invaluable económicamente hablando si agregamos a esta riqueza nuestra historia y el espíritu que protege nuestra identidad. Antiguamente, cuando la selva solo era ocupada por nosotros, todo era maravilloso, abundaba paiche, paco, gamitana, zúngaro, boquichico y todo tipo de peces que hoy se han vuelto escasos; las playas de Morona se llenaban de taricayas, charapas, lagartos

y nutrias al igual que su bosque de todo tipo de aves y animales en viva expresión de la naturaleza que lucía su belleza con mucha vitalidad. Pero ahora vean muchachos las riberas del Marañón si van a presenciar esa abundancia. El desarrollo prometido se traduce en grandes extensiones ganaderas que empobrecieron enormemente las riberas de los ríos. Si no fuera por habilitadores de pieles de animales, pescadores foráneos o comercializadores de carne de monte que vieron de esta riqueza como negocios de vida, tendríamos alimentos de sobra en estos momentos. Los madereros entran en nuestras comunidades para tumbarse los árboles de lupuna y cedro a cambio de un paquete de cartucho por árbol a valor de 25 soles cuando el precio de venta de cedro en la ciudad de Iquitos no baja de 4 soles el pie tablar.

El tipo de desarrollo que nos ofrece el Estado es totalmente monetario y mercantilista, ya hemos probado en demasía que con dinero fácilmente se apropian de nuestras riquezas. Como los negociantes saben que con el cuento de préstamo nos pueden quitar las tierras si no pagamos a tiempo las deudas, convencen a los gobernantes para dictar leyes totalmente premeditadas. La ley está elaborada de tal manera que una vez caigamos en trampa y perdamos nuestras tierras uno por uno, el Estado solo se limite en responder que las comunidades son autónomas y están en su derecho constitucional de disponer sus tierras como mejor les parezca.

Como shuar somos un pueblo que está en constante crecimiento, visionamos nuestro futuro de aquí a 100 o 300 años, las tierras que hasta ahora hemos podido titular quedarán muy cortas. Por eso, mis apus, les adelanto que mi voto va por el territorio integral que reclama nuestro pueblo, no solo a favor de la presente generación sino también por los que vendrán en el futuro”, finalizó su discurso en medio de aplausos.

Al turno que le tocó intervenir al jefe de la comunidad de Kusuim, dijo recordar de su padre que el dominio territorial del pueblo shuar no se limitaba a los títulos de propiedad como suele hacerlo el Estado. “Antiguamente, el territorio del pueblo shuar comprendía desde Macas por el norte y los ríos Santiago y Morona hacia el oriente. Este pueblo se dividió con la constitución de actuales Estados entre Perú y Ecuador. Lo menos que podemos asegurar de nuestro territorio en estas condiciones es lo que nos queda de Santiago y Morona”, recalaba apoyando el debate.

Efectivamente, no existe una ley que reconozca a un pueblo indígena como sujeto de derecho. Los títulos de propiedad que el Estado otorga no alcanzan el íntegro del territorio que tiene por dominio un pueblo, solo cubren determinadas áreas de acuerdo al número de comuneros

empadronados por comunidades, dejando en vacío el resto del espacio en forma aislada con posibilidades de ser ocupada por terceros.

En la intervención que le tocó a uno de los participantes que dijo ser de la comunidad de Mayuriaga mostró su preocupación por el comportamiento de la juventud:

“Hermanos, primos y tíos, yo no sé si sólo es mi percepción subjetiva, pero veo en la juventud como una puerta que se abre para dar entrada a las formas de vida de los apach. De esa apertura se valen los comerciantes para sacar nuestra madera, a saquear los huevos de taricaya y llevarse buena cantidad de carnes de monte a cambio de casi nada, más nosotros entregamos mucho y recibimos poco, solo para un par de días. Traen aguardiente a las comunidades y muchos caemos en la tentación de a veces decidir con alcohol sobre nuestros recursos naturales, se abusan de nuestras hijas o nos traen enfermedades que nosotros no conocemos. Señores yo no creo que tener contacto con los apach sea malo, si no fuera porque ellos entran en nuestras comunidades haciéndose de buenos amigos cuando en el fondo lo hacen para sacar la riqueza que tenemos; ese comportamiento siempre interesado es lo que nos mantiene en alerta desconfianza, porque nos ven como objetos de negocio y de fácil manipulación con amistades fingidas”.

Al tercer día dimos por culminada la asamblea con la aprobación de la territorialidad del pueblo wampis.

Luego bajamos a Unanchay, la tierra del legendario Tariri. Tsanchi Mando era en ese entonces presidente de la Federación Shapra de Morona (FESHAM). Al día siguiente se llevó a cabo la asamblea conforme habían organizado los dirigentes y la comunidad. El pueblo shapra reconfirmó su territorio en aquella asamblea, trabajamos el mapeo de los recursos naturales conforme lo hicimos en el territorio wampis.

Para los indígenas no es cosa de otro mundo hablar del territorio ancestral. El jefe de la comunidad de Inca Roca reafirmó que el límite territorial hacía el norte colindaba con los pueblos wampis y achuar con los cuales aseguraron no tener ningún problema de colindancia. Paradójicamente, este pueblo no se llevaba bien con sus primos kandozi. Dejaron notar sus problemas de colindancia por el sector Marasho hacia el río Chuinda. Ellos reclamaban el plano topográfico original que fue fragmentado en gabinete por el sector competente del Estado que estuvo a cargo en ese entonces, sabe Dios en qué circunstancias. Lo que me pareció fácil resolver anexando el área excluida con un título adicional, se convirtió en un problema limítrofe de nunca acabar con el pueblo kandozi.

Lo que disfrutaba de la asamblea, aparte de los temas que fueron materia de debate, fue la hospitalidad del pueblo shapra que no me dejaba de asombrar. Ni bien llegamos a la comunidad, la población se juntó alrededor de la comitiva, nos invitó a tomar masato y nos ofrecieron de comer una variedad de platos muy sabrosos.

Ya hasta mediados de 1995, habíamos logrado acuerdos de definición territorial con los pueblos shuar o wampis de Morona, shapra, quechua del Pastaza, kandozi y una parte con los awajún ubicados en Loreto. Ya con esta experiencia estábamos en condiciones para continuar trabajando la delimitación territorial con los demás pueblos, sin embargo, teníamos que sistematizar la información para presentarla en la asamblea que ya estábamos planificando.

El 17 de julio de 1995 el gobierno promulgó la Ley N° 26505 “Ley de la Inversión Privada en el Desarrollo de las Actividades Económicas en las Tierras del Territorio Nacional y de las Comunidades Campesinas y Nativas”. Esta ley no fue buena noticia para las comunidades indígenas por cuanto debilitaba sustancialmente el DL N° 22175, ley de comunidades nativas.

El carácter de propiedad colectiva de las tierras perdía su esencia a cambio de una figura que promovía su fragmentación. La ley incentivaba que las comunidades tengan acceso a crédito bajo diversas formas asociativas y empresariales, lo que a juicio del gobierno los colocaba en la puerta de oportunidades del progreso. Pero para el colectivo indígena esto no era otra cosa que una carnada para involucrarlos en el juego de la economía de mercado e hipotecar su futuro a costa de sus tierras. Se temía que las áreas cedidas en uso y las áreas de usos tradicionales formaran parte del plan de arrebato de territorios indígenas para ofrecérselos a terceros. Los voceros oficiales anunciaban desde diferentes niveles las facilidades que el Estado ofrecía para la titulación de predios individuales o por asociaciones empresariales mientras el proceso de reconocimiento de las comunidades y titulación de sus tierras se entrampaba en excusas gubernamentales de falta de presupuesto.

Ya un poco fortalecido con algunas capacitaciones que Pedro García hizo en San Lorenzo a nuestra solicitud y con un croquis elaborado de territorios indígenas hasta donde habíamos avanzado, nos abocamos a la tarea de validar la propuesta en una asamblea. Es así como convocamos a todas las organizaciones indígenas de la región.

Teníamos dos temas que debatir y aprobar. El primer tema era proponer la creación de una organización indígena regional. Es decir, convertir a la oficina desconcentrada de AIDSESP en una organización autónoma

de carácter regional. Nos dimos cuenta que el Gobierno había decidido a desacreditar a AIDSESEP y debilitarla como lo venía haciendo con las organizaciones de la sociedad civil y de gremios que se oponían a la política impuesta. Era momento de demostrar que AIDSESEP no estaba solo, que su presencia estaba en sus bases. El segundo tema consistía en declarar la territorialidad de los pueblos indígenas de la provincia de Alto Amazonas.

El año 1996, fue un año histórico que la generación indígena venidera de la región no debe olvidar. Siempre debe recordar. El evento esperado se realizó los días 10 al 13 de enero de 1996. Para aquel entonces ya habíamos renovado el local institucional y prácticamente lo inauguramos con aquel evento. Como si el destino se hubiera preparado para dicho acontecimiento, la Coordinadora Regional de los Pueblos Indígenas de San Lorenzo (CORPI-SL) nació en aquel nuevo local un 10 de enero de 1996. Tuve el privilegio de sustentar su fundación con apoyo de los líderes que, en la víspera, ya me habían autorizado proclamar con su consentimiento.

CORPI-SL no nació producto de un golpe de suerte, en realidad, fue una expresión de consolidación de unidad indígena de la región, cuyo proceso se había manifestado a través de Ijunbau Chapi Shiwag en sus inicios.

En los inicios del proceso organizativo del pueblo awajún, el nombre del Consejo Aguaruna y Huambisa (CAH) había trascendido las fronteras territoriales del pueblo awajún como una de las organizaciones indígenas amazónicas fundadoras de AIDSESEP. En contraste, Ijunbau Chapi Shiwag divulgó el mensaje de unidad de los pueblos al interior de las cuencas. A diferencia del CAH que propugnó la unidad en una sola organización, Ijunbau Chapi Shiwag, propició la unidad dejando que cada cuenca y cada pueblo se organicen de la mejor manera posible.

Dos visiones, dos cuencas geográficas y dos fuerzas actuaron en su oportunidad en la defensa de los derechos colectivos de los pueblos indígenas y en la acumulación de fuerzas concatenadas con los demás pueblos. Como que el tiempo dividió al destino en dos diciendo vayan a hacer su trabajo cada cual por su lado y como que el mismo tiempo dijera “más allá les espera un solo camino donde tendrán que encontrarse” así fue aquel encuentro del CAH en San Lorenzo en forma de AIDSESEP y Chapi Shiwag en forma de CORPI-San Lorenzo. Más tarde, recordé la forma como la comunidad donde nací había diseñado su camino. El camino madre nacía del puerto que daba al río Numpatkaim, luego se dividía en dos brazos para luego unirse más adelante con dirección a la escuela. El brazo izquierdo que pasaba al filo del río Yurapaga tenía dos puertos de acceso. Ambos puertos conducían al Marañón como rutas de

acceso a las demás comunidades y poblados apach. En cambio, el brazo derecho que era la ruta primigenia tenía como ruta de contacto el Alto Nieva, adentrándose hacia las raíces mismas de la identidad awajún.

En principio los dirigentes de AIDSESEP de ese entonces se preocuparon de gran manera porque habíamos propuesto la creación de una organización indígena regional con autonomía política y administrativa, y pensaron que era comienzo de ruptura de unidad. Los que defendíamos la constitución de CORPI-SL, sosteníamos que esta organización no detentaba una representación nacional que sustituyese a AIDSESEP. Todo lo contrario, era una organización indígena de nivel regional que procuraba generar políticas y acciones más puntuales de los pueblos indígenas en su circunscripción representativa. AIDSESEP ya tenía oficinas desconcentradas también en Iquitos y Pucallpa. Por eso, cuando San Lorenzo se declaró una región autónoma, los líderes veteranos pensaron que el modelo podría ser seguido por las demás sedes desconcentradas y que eso debilitaría al movimiento indígena amazónico.

Yo estaba claro que eso no pasaría. AIDSESEP, había nacido con cuatro organizaciones indígenas de base en 1980 y se constituyó jurídicamente con 3 organizaciones de base en 1985; CAH, CECONSEC y FECONAU. Cuando CORPI-SL se declaró una organización de nivel regional, más de 40 organizaciones indígenas de base se habían adherido ya a la organización nacional. AIDSESEP había crecido y las organizaciones de base en aumento hacían imposible atender a todos. Para mí que ese crecimiento si no encontraba alguna reforma, llevaría a un camino seguro de división. Una de las 4 organizaciones fundadoras de AIDSESEP había salido de las filas y fruto de aquella separación había surgido CONAP. Con la fundación de CORPI-SL habíamos inaugurado la primera piedra de verdadera descentralización de AIDSESEP.

Un plan agresivo de titulación de parcelas individuales que promovía fuertemente el gobierno central necesitaba de una acción inmediata para afrontar la situación estando en contacto continuo con las organizaciones de base. Las comunidades nativas constituían a las organizaciones de base y estas eran canales de llegada para mantener informado a los líderes comunales y locales sobre los cambios que la nueva Constitución venía materializando.

Cuando tocamos la segunda agenda del evento, nos abocamos a examinar la amenaza existente. Informamos de los trabajos preliminares realizados con los pueblos wampis, shapra, awajún, kandozi y quechua. Mostramos el croquis de ubicación de los pueblos indígenas e hicimos una ilustración de cómo estaban ubicados territorialmente dichos pueblos. Sin más vueltas que dar, la

asamblea aprobó por unanimidad la conformación de territorios indígenas según como venían manejando sus linderos entre pueblos. Los territorios de los pueblos indígenas quedaron definidos de la siguiente manera:

- Los achuar de ATI y de ORACH tendrán un solo dominio territorial comprendido al extremo izquierdo del Morona, que colinda con los wampis, hasta el Pastaza con prolongación hacia la izquierda por el río Corrientes, unificándose con los shiwiar de la Organización FECONACO; hacia el norte con el Ecuador.
- El pueblo quechua dominando la intermedia del Pastaza y las cuencas de Manchari (hasta la quebrada Yagkuam) y del Huasaga hasta el lago Anatico que colinda con achuar, hasta el Pastaza Alto por el Capahuari (Andoas Viejo) con prolongación al río Tigre.
- El pueblo kandozi dominando el Chapuri hasta los límites del territorio achuar, al igual que el río Chuinda y Huitoyacu, una parte del Pastaza (Rimachi) y hasta el Ungurahui, con prolongación hacia los territorios kandozi del Nucuray. Hacia el Pastaza arriba colinda con los quechua andoas.
- El pueblo wampis, por el norte con el Ecuador, por el este con los achuar y shapra, por el Oeste con los huambisa (shuar) del río Santiago y por el sureste con la población mestiza y aguaruna de Manseriche.
- El pueblo shapra que domina por el norte, oeste y hasta el norte del Ecuador con el pueblo wampis y achuar respectivamente y hacia el río Chapuri con el kandozi y el Morona río abajo que colinda con la población ribereña.
- El pueblo chayahuita que domina desde el Paranapura y sus afluentes hasta una parte de las cuencas de Aypena que se extiende hasta el río Sillay y una parte del río Cahuapanas.
- El pueblo awajún que domina toda la parte alta del Cahuapanas, Unkuyacu, y todo el río Potro, Aychiyacu, Apaga, Yurapaga, las quebradas Saramis y Kagkas hacia el margen izquierdo del río Marañón, hasta colindar con los territorios wampis. Además, prolongándose hacia la región Nororiental del Marañón por el departamento de Amazonas.

- El pueblo cocama que domina el medio Huallaga, extendiéndose al medio Aypena y por el Uritoyacu hasta Pavayacu, colindando con los kandozi del Nucuray.
- El pueblo shiwilo que domina todo el distrito de Jeberos.

La asamblea acordó que esta definición sea publicada a través de un mapa, para que el Gobierno tenga en cuenta la existencia de los indígenas organizados de la zona y que, al momento de declarar tierras eriazas no las vean como terrenos libres como aparentan ser, porque en ellas existen seres humanos, pueblos indígenas que habitamos en esas tierras antes de la existencia del Estado peruano.

La Oficina Regional de San Lorenzo asumió el compromiso de poner esto en conocimiento ante los organismos correspondientes de la ONU.

Si solo nos hubiéramos limitado a lidiar con dispositivos administrativos y legales poco hubiéramos hecho frente a las amenazas de territorios indígenas. Las cosas empezaron a dar forma a las luchas territoriales de los pueblos indígenas de la región cuando las comunidades y sus líderes empezaron a entender que el derecho no estaba en la ley sino en los cerros donde meditaban los viejos para tener visión; en el desarrollo de sus culturas que se habían inspirado de los seres espirituales que se alojan en las profundidades de las aguas, de las tierras y en la espesura de los bosques; en sus conocimientos que gracias a su vínculo espiritual con todos estos seres estos pueblos labraron sus propias formas de vida y concibieron de todo este entorno su propio lenguaje jurídico. Solo así pudieron desarrollar sus vidas los pueblos indígenas en el pasado. Y si la vida empezó a tomar sentido de la forma como estos pueblos se forjaron, pues entonces, es ahí donde nacían sus derechos y lo era así. Por eso, sin temor a pensar que dirán los políticos y los gobernantes de turno y las leyes, los nueve pueblos proclamaron sus territorios en aquella asamblea que se llevó a cabo en San Lorenzo entre los días 10 al 13 de enero de 1996.

En un principio tratamos los territorios de los pueblos awajún y wampis a nivel de Loreto; faltaba socializar la visión de territorio en los demás departamentos. El debate se dio 12 años después.

En una iniciativa compartida entre la Municipalidad Provincial de Datém del Marañón (cuando era alcalde Emir Masegkai Jempe, del pueblo awajún) y CORPI-SL, el tema territorial fue debatido en un evento denominado “Primer Encuentro de las Organizaciones Indígenas del Bloque Nor Oriental del Marañón”, realizado entre los días 18 y 21 de abril del año 2008. En esta ocasión participaron por primera vez los líderes

de las organizaciones awajún procedentes de los vecinos departamentos de San Martín, Cajamarca y Amazonas. El evento tuvo como propósito establecer una estrategia común de gestión y gobernanza de territorios y recursos naturales extendiendo el modelo de gestión territorial planteado por los pueblos indígenas de la provincia de Datém del Maraón y Alto Amazonas (Loreto) a los departamentos de Amazonas, Cajamarca y San Martín. Este hecho modificó el mapa original del territorio awajún elaborado en 1996.

Emir Masegkai, del pueblo awajún, nació en comunidad Kaupan un 20 de abril de 1959. Empezó y culminó su educación primaria en la escuela primaria bilingüe de su comunidad. Cursó su estudio secundario en San Lorenzo (1er año), en Pucallpa (2do y 3ro) e Iquitos (4to y 5to). Desde muy joven lideró a las comunidades de los pueblos awajún y shawi de Cahuapanas a través de FECONADIC, en el periodo 1985 - 1988. Luego fue elegido alcalde de la municipalidad distrital de Cahuapanas de manera consecutiva entre 1988 y el año 1998. Fue el primer alcalde de la provincia de Datem del Maraón del 2007 al 2010. La provincia fue creada mediante Ley N° 28593 un 2 de agosto del 2005. Durante su mandato se estableció un procedimiento autónomo de ordenamiento y zonificación territorial para los pueblos indígenas de la provincia de Datem del Maraón, mediante la Ordenanza N° 012-2008-MPDM – A.

El nombre de la provincia salió de la boca del profesor Benjamín Chumpi Tiutar del pueblo wampis.

Los días 12 al 14 de octubre del 2009 se llevó a cabo en Saramiriza, el “Primer Encuentro de los Pueblos Awajún y Wampis de los departamentos de Amazonas, Cajamarca, San Martín y Loreto” convocado en conjunto por la Coordinadora Regional de los Pueblos Indígenas CORPI- San Lorenzo en coordinación con la Organización Regional de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Norte del Perú ORPIAN-P. En aquel evento participaron autoridades comunales y líderes de las cuencas de Chiriaco, Cenepa, Nieva, Santiago, Apaga – Yurapaga, Potro – Aichiyacu, Morona, Cahuapanas, Maraón y sector carretera. El acuerdo principal fue: ratificar el acuerdo de San Lorenzo en el año 2008 y desarrollar un trabajo conjunto por la consolidación de territorios awajún (Amazonas, Loreto, Cajamarca y San Martín) y wampis (Amazonas y Loreto).

En esta ocasión se modificó el mapa original del territorio wampis que se focalizaba en Morona, extendiéndose hacia el río Santiago. Uno de los líderes wampis que participó en la toma de decisión por un solo bloque territorial wampis fue el muun Andrés Noningo.

En la víspera del evento, me quedé en la casa de avanzada de mis padres en un lugar llamado Kunchai. En la madrugada del 12 de octubre del 2009 nos levantamos a conversar a lado de una fogata con mi padre en compañía de mis tíos Gonzalo y Shawag, este último de visita conde mi padre pues vivía en las inmediaciones de la quebrada Pagkints. Hablamos de revelaciones espirituales. Pedí que me dijeran algo de sus visiones. Ese tiempo, el pueblo awajún estaba pasando momentos difíciles de fracción a raíz de la movilización amazónica que dejó como saldo 5 fallecidos awajún. Se culpaban unos a otros, estaba por darse un clima de antagonismo entre los líderes de cuencas.

Mi padre versó su discurso ratificando su visión que en una oportunidad me había revelado. Mi tío Gonzalo dijo que vio un árbol grande se había secado y caído provocando un sonido estruendoso. El estruendo en forma de voz le decía: *“waji kukauwaitkuish iyakun patakna ayatak depetkashmin akinkan yujakna”* (cual árbol seco caído retoña con fuerza, así ha de ser). Al turno que le tocó a mi tío Shawag dijo que una voz le reveló con este mensaje: *“sayaij nugkanum wekaesan chichakna”* (en tierras desiertas palabras llevo caminando).

Estas visiones sin duda tenían fuerte contenido profético, hasta ahora no he podido interpretarlo cabalmente. Creo que el mensaje de mi tío Gonzalo estaba relacionado con la caída de la tradición (árbol seco) pero nunca dejaremos de ser awajún. El mensaje de mi tío Shawag es la incidencia (chichakna) que juegan las organizaciones awajún en tierras costeñas (sayaij nugka). La visión de mi padre es el triunfo sobre cualquier obstáculo por más fuerte que sea.

PARTE VII

LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE LA AMAZONÍA PERUANA SE MOVILIZAN EN DEFENSA DE SUS TERRITORIOS

En 2007, el entonces presidente del Perú, Alan García Pérez, inició su plan para eliminar los derechos territoriales de los pueblos indígenas en favor de intereses privados. Mediante la Ley N° 29157, el Congreso de la República había delegado en el poder ejecutivo la facultad de legislar sobre diversas materias relacionadas con la implementación del acuerdo de promoción comercial Perú – Estados Unidos (TLC) y entre estas normas incluyó las que querían acabar con las comunidades. La ley le otorgaba al ejecutivo un plazo de 180 días calendario, empezando el 1 de enero del año 2008.

Con la ley autoritativa Alan García Pérez promulgó un total de 102 decretos legislativos. Algunos de ellos atentaban contra los derechos de propiedad y de posesión de los pueblos indígenas. A mi juicio los decretos legislativos que vulneraban estos derechos fueron los decretos legislativos 994, 1015, 1064, 1073, 1089 y 1090.

El decreto legislativo 994¹ en su artículo 3º señalaba que las tierras eriazas de propiedad del Estado con aptitud agrícola eran aquellas no explotadas por falta o exceso de agua. Es decir, los suelos de tierra firme y los humedales eran declarados “tierras eriazas”, eso afectaba directamente territorios de pueblos indígenas. Aunque la norma señalaba que se excluía de esta comprensión legal los territorios comunales titulados, no ocultaba la clara intencionalidad política que tenía el gobierno de reservar al Estado aquellas áreas tradicionales que controlaban y poseían los pueblos indígenas para adjudicárselos a terceros.

1 Decreto Legislativo que promueve la inversión privada en Proyectos de Irrigación para la Ampliación de la Frontera Agrícola, promulgado el 12 de marzo del año 2008.

El artículo 12° remataba todo, porque éste establecía sanciones penales para castigar a aquel que utilizase las supuestas áreas eriazas, para proteger a la persona que resultase propietario por adjudicación del Estado. Los primeros en ser denunciados serían sin duda alguna los indígenas que usan aquellas tierras que poseen en razón de su propiedad tradicional. Es decir, los poseedores milenarios de los territorios que toda la vida y de manera transgeneracional habían sido su patrimonio, cumpliendo sus propias formas de vida espiritual, socio económica y cultural, de repente -de la noche a la mañana- podrían resultar denunciados como invasores o usurpadores por el nuevo propietario que adquiriese las tierras eriazas con la venia de la mencionada norma. Eso para nada era aceptable. Los pueblos indígenas, además de realizar sus actividades de caza, pesca y recolección en sus áreas tradicionales, usan sus territorios para fines de refugio contra cualquier epidemia que aparece de afuera haciendo sus chacras de avanzada, o hacen sus campamentos tradicionales en sus caminos de visita a sus parientes de otras comunidades. Los pueblos que viven en tierras de humedales se internan para recolectar los recursos y frutos de aguaje, incluso salen a pescar en cochas retenidas en los bosques, los llamados aguajales o tahuampales habitualmente más allá de donde termina un terreno comunal titulado. La medida legal desconocía aquellas zonas conocidas como áreas tradicionales donde los indígenas siguen y seguirán realizando sus actividades de subsistencia. Además, para los pueblos indígenas esas áreas eran y siguen siendo suyas por derecho de posesión en razón de su propiedad tradicional y no era posible que sobre dichas áreas un tercero se declarara propietario de algo que siempre fue de sus posesionarios originarios.

El decreto legislativo 1015² derogaba el artículo 11° de la Ley 26505 el cual establecía, entre otros, que para “ejercer cualquier acto sobre las tierras comunales de la Sierra o Selva se requerirá del Acuerdo de la Asamblea General con el voto conforme de no menos de los dos tercios de todos los miembros de la Comunidad”. Al anular este artículo se creaba condiciones para que alguna mano inescrupulosa manipulara la voluntad comunal de las comunidades de la selva para quedarse con sus tierras.

2 Decreto Legislativo N° 1015 que unifica los procedimientos de las comunidades campesinas y nativas de la sierra y selva con las de la costa, para mejorar su producción y competitividad agropecuaria.

El decreto legislativo N° 1064³ fue cuestionado porque las áreas que declaraba la norma como tierras eriazas resultaban ser, en la mayoría de los casos, áreas tradicionales o de posesión ancestral de los pueblos indígenas, sobre las que las comunidades nativas y pueblos indígenas venían exigiendo su reconocimiento sin ser escuchados por las entidades estatales desde hacía años.

Para sorpresa de las comunidades y de los pueblos indígenas en general, el decreto legislativo establecía en su artículo 7° como excepciones a la propiedad comunal aquellas tierras que se encuentren ocupadas por centros poblados o asentamientos humanos al 31 de diciembre del 2004, incentivando de esta manera la legitimación de colonos que se habían asentado tras invadir los territorios indígenas en algunas partes de la Amazonía peruana. Como ejemplo podíamos citar los casos de apropiación de colonos de territorios ashaninka en la selva central. En concreto, el decreto legislativo promovía que terceros se apropiaran de territorios indígenas. También incluía en sus excepciones a la propiedad comunal las tierras que hayan sido “abandonadas” por las comunidades, atentando en contra de las formas de uso que dan los pueblos indígenas sobre sus tierras y territorios. Hasta ahora no se ha dado el caso de abandono de tierras comunales, salvo en los años 90 cuando los ashaninka de la selva central se retiraron de sus comunidades temporalmente, refugiándose en lugares boscosos, para escaparse del terrorismo. En la mayoría de los casos, nunca pudieron recuperar sus territorios porque éstos fueron ocupados por supuestos terroristas arrepentidos.

El decreto legislativo N° 1073⁴, modificaba el literal b) del artículo 10° de la Ley 26505, modificado por el artículo único del decreto N° 1015 con esta enunciación:

Tratándose de tierras de propiedad de las Comunidades Campesinas y Nativas, la regularización del derecho de propiedad se regirá por las siguientes normas:

(...)

“b) Para la adquisición en propiedad por parte de miembros de la comunidad no poseionarios o de terceros, así como para gravar, arrendar

3 Decreto Legislativo que aprueba el régimen jurídico para el aprovechamiento de tierras de uso agrario.

4 Decreto Legislativo que modifica el literal b) del artículo 10° de la Ley N° 26505, Ley de la Inversión Privada en el desarrollo de las actividades económicas en las tierras del territorio nacional y de las Comunidades Campesinas y Nativas; modificado por el artículo único del Decreto Legislativo N° 1015.

o ejercer cualquier otro acto de disposición sobre las tierras comunales, se requerirá el voto a favor de no menos del cincuenta por ciento de los comuneros poseesionarios con más de un año”.

Este decreto legislativo fue duramente cuestionado no solo por los pueblos indígenas, sino, también del mundo académico y de expertos en leyes. Bajo todo punto de vista el decreto en mención era inconstitucional, era el agravante del decreto legislativo 1015. No era para menos llegar a esa conclusión; la norma ni siquiera se asomaba a la cultura de uso de tierras de comunidades nativas, y no se entendía a qué se refería con eso de “comuneros poseesionarios” cuando en una comunidad nativa no existe título de posesión individual: todo el territorio comunal es para todos a la vez, por eso, el derecho al territorio para los pueblos indígenas amazónicos es un derecho colectivo.

El decreto legislativo N° 1089 estaba dirigido a formalizar y titular al poseedor que demostrara desarrollar alguna actividad agropecuaria con anterioridad al 31 de diciembre del 2004⁵. Es decir, el mencionado decreto estaba dirigido a favorecer al que demostraba que trabajaba la tierra. Siendo así, por mandato imperativo, los primeros en ser titulados serían los poseedores que demostrasen que usaban las tierras para fines agrícolas o ganaderos. Para casos en que un predio trabajado por un tercero se encuentre dentro del área de influencia territorial de algún pueblo indígena, el que tendría prioridad para ser titulado, sin duda, sería el tercero ocupante, bastando con demostrar su trabajo a través de bosques abiertos, así éste tuviera 5 años de ocupación, frente al indígena. Así los indígenas ocupasen su territorio desde hacía siglos, acabarían perdiendo su hábitat tan solo porque no podría demostrar su uso estando los bosques en pie. Este caso no se daría en aquellas comunidades que ya estaban tituladas. Pero el decreto iba en contra de aquellas comunidades que aun no habían logrado ser reconocidas y tituladas, que eran muchas, y en contra de comunidades que, teniendo título de propiedad comunal, solicitaban ampliación de sus territorios. Los pueblos indígenas usan sus tierras sin depredar el bosque, tienen su propia forma de organización social y económica, desarrollan sus actividades de subsistencia mediante prácticas de caza, pesca, recolección y uso rotativo de los suelos destinados para sembrar lo necesario, aun conservan fuerte vínculo espiritual con su territorio. Por eso es que en el mundo indígena es vital conservar el

5 Decreto Legislativo que establece el régimen temporal extraordinario de formalización y titulación de predios rurales.

bosque. La medida legislativa desconocía esta particularidad cultural de subsistencia de los pueblos indígenas.

El decreto legislativo, además, declaraba que los predios destinados para promover la inversión privada o declarados de interés nacional quedaban excluidos del artículo que hacía mención a formalizar a los poseedores de tierras eriazas de la propiedad del Estado (artículo 5º). Esto también afectaba a la pretensión territorial de los pueblos indígenas. Es decir, una comunidad no podía ser titulada si se encontraba dentro de concesiones mineras, petroleras, forestales, o en bosques de producción permanente, así dichas áreas fueran concesionadas recién. No importaba que los pueblos indígenas usaran sus territorios desde tiempos remotos.

Decreto legislativo N° 1090⁶ no era menos amenazante. El artículo 6º del decreto, en su último párrafo, prohibía el otorgamiento de títulos de propiedad o certificados de posesión a los ocupantes de las tierras con capacidad de uso mayor para producción forestal o de protección con o sin cobertura boscosa. Sin embargo, ello no impedía su otorgamiento de áreas en concesión a favor de inversionistas desde 5 mil hasta 40 mil hectáreas. En la selva, las tierras donde están ubicadas las comunidades nativas siempre están pobladas de áreas verdes con abundantes recursos forestales maderables y no maderables.

Con este régimen impuesto, una gran mayoría de comunidades nativas que venía solicitando su reconocimiento no podría formalizar su propiedad. En cambio, las empresas madereras resultaban privilegiadas por la norma porque para ellos sí se priorizaba el otorgamiento de concesiones forestales. Así cientos de comunidades nativas quedarían sin obtener sus títulos de propiedad. En el mejor de los casos, las comunidades solo podrían resultar beneficiarias a través de otorgamiento de contratos de cesión en uso, lo que no es una propiedad, sino, una concesión forestal temporal que no es comparable con la naturaleza jurídica que un derecho de propiedad le reserva al propietario. El artículo 25º del decreto legislativo establecía que, por autorización de la autoridad nacional forestal y de fauna silvestre, se podría eliminar la masa boscosa, debiendo reservar un mínimo de 30% de su cobertura vegetal.

Así mismo, conforme el artículo 21º del decreto, los titulares de contratos industriales o de cualquier otra naturaleza, que realizaran sus actividades dentro del ámbito de bosques o en áreas con presencia de cobertura boscosa, podrían realizar desbosques con autorización de la

6 Decreto Legislativo que aprueba la Ley Forestal y de Fauna Silvestre

autoridad competente, esto iba en claro favorecimiento de los promotores de la producción de biocombustibles en grandes plantaciones o de las empresas de palma aceitera. La medida no solo afectaba el derecho de acceso a la formalización de la propiedad comunal, sino, amenazaba directamente la biosfera amazónica.

Pocos días después de la promulgación de estos decretos, viajé a Stanford, Estados Unidos, para asistir a una conferencia académica que el expresidente Alejandro Toledo y su esposa Eliane Karp habían organizado. Entre los invitados estuvo también Carlos Meza, el expresidente de Bolivia. Cuando me tocó el turno de exponer informé que en Perú se habían promulgado decretos legislativos sin consultar a los pueblos originarios de la Amazonía y de los Andes, pese a que un bloque importante de normas afectaba directamente los territorios de estos pueblos. Pregunté directamente a Toledo si había participado en la elaboración de tales normas o, en todo caso, informara a la audiencia sobre su punto de vista de estos decretos.

Alejandro Toledo, dijo que el TLC que su gobierno había promovido no tenía nada que ver con los “decretazos” de García.

En la cena de despedida que la pareja organizó en su residencia, aprovechando un momento de su tiempo, le conté sobre algunos planes que venía organizando el gremio agrario para realizar un paro en julio de 2008. Después le dije que los amazónicos estábamos viendo la manera de sentarnos con el gobierno para plantearle que derogue los decretos legislativos o, en todo caso, modifique algunos artículos que considerábamos nocivos. Lo que acababa de decirle era en realidad algo que se me había ocurrido a última hora.

Me miró y me dijo, “si afecta los territorios de los pueblos originarios, ustedes están en todos su derecho para hacerse escuchar y respetar”.

“Se va a sorprender usted cuando los amazónicos nos levantemos”, le dije. Toledo atinó a reír en tono burlesco, me dijo, “Mira amazónico ustedes se mantienen muy invisibles, ojalá el diálogo les vaya bien”.

Quería asegurarme si él estaba -como se dice- colaborando con los decretos legislativos. Le pregunté si podría emitir alguna opinión a favor de los pueblos indígenas y apoyar sus causas en contra de los cuestionados decretos legislativos, a lo que me respondió que competía pronunciarse a los afectados, no a él porque no era ningún representante; lo que sí haría es participar tal vez con sus puntos de vista en alguna oportunidad.

Yo en realidad estaba en plan de fastidiar y ya al salir le dije: “vamos a paralizar el país”. A lo que me respondió: “Nada comparado a lo que movilizamos a la gente en los cuatro suyos para defender la democracia”.

“Los awajún somos un pueblo fuerte, jamás nos hemos dejado vencer”, le contesté.

Esa última palabra me trajo una inspiración determinante. Toledo no me había dicho nada, ni me sugirió dialogar con el gobierno. Para él, las cosas ya estaban hechas y no podía estar perdiendo tiempo hablando conmigo, solo trataba de seguirme la corriente por educación. Pero jamás se dio cuenta de que con esa conversación algo grande se me reveló. Sin querer me había dicho que las cosas se habían consumado, “ni haciendo diálogo con todo el mundo pueden revertir la situación”.

¿Qué?, me preguntaba mientras avanzaba a bordo de un auto hacia el aeropuerto. En el avión entendí lo que sin querer había dicho Toledo “ni haciendo diálogo con todo el mundo podían revertir la situación”. Claro, cuando alguien te dice que no comes ni dejas comer, y enseguida te coloca decretazos sin consultar, poco vas a hacer en la mesa donde toda la máquina demoleadora se encargará de marearte de pura mecida. En esta situación, solo quedaba un camino, hacernos visibles, retomar la historia de la resistencia y vencer.

Según la cultura awajún los acontecimientos históricos se realizan con el poder de Ajutap. Me preguntaba “¿y ahora quién tiene esa visión?”. Recordé una visión que mi padre me había revelado cuando caminábamos en la playa del río Yurapaga. No puedo revelar aquí todo, pero diré parcialmente: *jinushak pachiakchamin namak najanean akaekunua kampakum samik tujintai wajaun tegaknua...* (cual riachuelo convertido en río al bajar arrasó tres árboles samik nunca removidos...). En ese momento, mi cerebro había perdido el control de la cordura, 2 más 2 no era 4, era 400... Los presupuestos de certeza de la ciencia se habían quedado en el brillante cerebro del académico, yo ya había renunciado al mundo real, me había transportado a un mundo de ficción.

Con esa carga de ilusión ingresé a la ceremonia de aniversario de AIDSESP el 27 de mayo del 2008. Cuando habíamos pasado a degustar algunos bocadillos, llevé hacia la cochera al presidente de AIDSESP, en ese tiempo Alberto Pizango Chota. Sin mediar rodeo alguno le dije directamente “vamos a la movilización” en alusión a los decretos legislativos. Alberto Pizango me respondió: “estamos programando una reunión de urgencia para el 21 de junio para tratar colectivamente el asunto de los decretos legislativos”.

“Me parece bien” le contesté, “pero dime: ¿qué piensas tú como dirigente nacional que estás a la cabeza de los pueblos amazónicos?” Luego vino el siguiente intercambio.

“Vamos a escuchar lo que la mayoría mande”, me respondió prudentemente.

“Claro, tal vez se haga alguna manifestación por aquí o por allá, con pancartas y plumas y un pronunciamiento, como solemos hacer desde la fundación de AIDSESEP. “Pues olvídate, eso no funcionará”, increpé.

“Vamos a organizar una movilización grande”, insistí.

“Pero hacer todo eso cuesta”, me dijo con escepticismo.

“¡Olvídate! no desestimes lo que ya lo tenemos ganado, pues si no estás de acuerdo, los awajún y wampis, nosotros, vamos a organizarnos solos y saldremos a la calle. O asumes como vocero de la movilización o AIDSESEP se pone a un costado”.

“No, tampoco está bien hacer eso”, respondió Alberto Pizango.

“Bueno pues, asumes o no. De la logística y cómo vamos a movilizar a la gente no te preocupes, de eso se encargará el pueblo, tu solo debes hablar en representación de ellos nada más”, le presioné bien duro.

En esos tiempos, a pocos meses de su elección como presidente de AIDSESEP, las bases estaban descontentas. CORPI–San Lorenzo y ORPIAN–P estaban conversando para tomar la iniciativa de plantear el recorte del mandato de Alberto Pizango. Por eso le recordé que si hacía algo para asumir la vocería de la movilización que estaba por venir tendría oportunidad para reivindicarse.

“Está bien, está bien”, cedió Alberto.

“Pues entonces, en la reunión del 21 de junio, tomarás la palabra y plantearás directamente organizar una movilización amazónica”, le dije,

“Bien, bien, pero después no me abandonen”, dijo.

“De eso, ¡¡olvídate!!”, le repliqué.

Ahí estaba escuchando Alexander Teets, que en ese tiempo desempeñaba el cargo de presidente de ORPIAN–P.

Efectivamente, el 21 de junio no se dio vuelta al asunto, se planteó directamente el plan de movilización. ORPIAN–P se sumó primero; después se sumaron CORPI–SL, COMARU, ARPI–SC y ORAI (ORPIO). FENAMAD dijo que se sumaba a los acuerdos que la mayoría adoptaba. Se acordó que la movilización arranque el 9 de agosto en conmemoración del día internacional de los pueblos indígenas. En aquella reunión se determinó no participar en el paro del gremio agrario. El movimiento indígena amazónico se movilizaría por su propia causa y con fuerza autóctona. Cada organización regional tenía que organizar la logística en coordinación con sus bases, nadie

tenía que esperar que AIDSESEP financie los gastos de la movilización, pues no había plata para eso.

A los pocos días me llamó Alexander Teets para decirme que el plan de levantamiento indígena estaba en marcha en Alto Marañón: que el acuerdo tomado en Lima había sido sometido en la asamblea de Consejo Aguaruna y Huambisa y que el pleno de la asamblea lo había aprobado. Los awajún y wampis saldrían en la fecha indicada.

No había preocupación alguna de qué comerá y de cómo se movilizará la gente. Pero en la víspera del inicio de la movilización Alberto recibió una llamada telefónica y le generó dudas. Yo creo que esa llamada estaba dirigida a desanimarlo para evitar que AIDSESEP asumiera la vocería. A mi criterio había llegado el momento para demostrarle al país entero que AIDSESEP representaba el poder del pueblo indígena amazónico. En ese momento estábamos en el despacho presidencial, Francisco Shajian, Wrays Pérez Ramírez y yo. Nosotros le animamos a Alberto prometiéndole que no le íbamos a abandonar, que no había marcha atrás que dar, ya estábamos embarcados en esta dura y delicada tarea, envueltos en una noble causa. Lo animamos, pero aun no se había contagiado de la locura.

Al día siguiente, en la mañana del 9 de agosto, Alberto se presentó más despejado y nos dijo que la ayahuasca le había revelado que las cosas iban a salir bien. Ahí nos contó que el día anterior no había estado seguro, pero que ahora se sentía bien. Nosotros le dijimos que en todo caso se trataba de su fortaleza personal. Pero también le dijimos que el éxito de la movilización no dependía de él, dependía de la visión de los awajún y wampis y que desde luego considerábamos que teníamos asegurado el éxito, que no se preocupara. Y añadimos, bromeándole para no perturbarle el ánimo, que estaba acompañado de los nietos de los guerreros más grandes de la historia amazónica.

Semanas antes de empezar la movilización amazónica viajé a Saramiriza para encontrarme con los muun awajún de Loreto, entre ellos, participó mi tío Gonzalo en representación de la cuenca de Yurapaga; y Emir Masegkai, en representación de Cahuapanas. Emir Masegkai era de la idea de insistir en el diálogo con el gobierno, mi tío trataba de entender las consecuencias que traería la medida que el gobierno había tomado con los decretazos. La duda de ir o no a la movilización giraba en torno de quién iba a asegurar la logística para la movilización y alimentación de la gente. Tras intensos debates concluimos que los awajún de Loreto también se sumarían a la movilización. Al día siguiente, en el día central de la toma de decisiones, se incendió accidentalmente un grifo que quedaba al lado del local de la asamblea, el fuego era tan grande que nadie lo pudo apagar.

A eso de las 5:00 pm del 9 de agosto del 2008 empezamos a recibir las primeras llamadas de líderes. Casi mil wampis de Santiago acababan de llegar a Nieva. De pronto se escuchó que ya se habían concentrado en la plaza cerca de 1500 almas listas para emprender marcha hacia el Puente Nieva. Al día siguiente, se escuchaba que centenares de awajún de distintas comunidades se concentraban en Imacita, y al poco rato se oyó decir que habían tomado la Estación 6. Al tercer día, los awajún de Loreto habían tomado la estación 5. Ese mismo día la gente de Imaza, juntándose con la gente de Chiriaco, estaban tomando la hidroeléctrica del Muyo. Al cuarto día más de 4 mil almas estaban instaladas en diferentes puntos estratégicos.

Por intermedio de AIDSESEP se le planteó al gobierno realizar un diálogo en San Lorenzo, de modo que fuimos hasta esa región, y la comitiva oficial al mando de Antonio Brack se constituyó en aquella localidad. Se dio inicio el diálogo.

Habíamos iniciado la reunión a las 9:00 am y siendo las tres de la tarde no se había llegado a ningún acuerdo. Brack decía que el ejecutivo no tenía poder para derogar los decretos legislativos, que ahora solo el Congreso podía derogar aquellas normas, lo cual decía era difícil, por no decir imposible.

Decidimos con acuerdo de las partes ir a almorzar para retomar la reunión en la tarde. Ya habíamos estudiado a los representantes del gobierno y sabíamos que ellos jugaban al miedo y a la intimidación; prueba de ello era que no nos dejaban hablar ni opinar a los particulares, solo admitían hablar con los dirigentes. Para ellos el resto estábamos de mirones.

A la hora de almuerzo reflexionamos acerca de la situación. Llegamos a la conclusión de que la comitiva oficial no venía para ceder, sino, para imponer. De modo que el grupo indígena decidió no continuar el diálogo. Estábamos perdiendo el tiempo.

Así que cuando llegamos al salón donde se llevaba a cabo el diálogo, se le encargó al presidente de AIDSESEP darle la mala noticia a Brack: “Luego de haber evaluado acerca de lo conversado desde las horas de la mañana y al observar que no existe voluntad alguna para arribar a un acuerdo, pues consideramos que lo justo es terminar aquí nomás”, dijo Alberto. La comitiva oficial que había entrado sonriente como cantando victoria, ya empezaba a opacarse. Ni bien terminó de hablar Alberto intervino Marcial Mudarra en representación de CORPI-SL, quien cortó tajantemente el diálogo, pues dijo: “Hemos estado observando fijamente hasta dónde tenían voluntad para dialogar; como no existe aquel gesto que esperábamos, en estos momentos rompemos el diálogo con ustedes y les anunciamos que vamos a intensificar la movilización”.

Escuché el cuchicheo de la comitiva y todos sus integrantes se pusieron blancos de ira, de frustración o de miedo. El hecho es que solo atinaron a hablar temblorosamente: “¡¡Ustedes están buscando que el país se paralice!!” Los líderes en unísono respondieron: “¡¡Ustedes son los responsables de esta paralización!!”.

La comitiva oficial salió rauda, tomando esa misma tarde el helicóptero que los estaba esperando y se fueron. En su apuro dejaron abandonando a funcionarios de INDEPA que habían venido acompañando a la comitiva.

Minutos después escuchamos que el Alto Marañón respaldaba la posición de la comitiva indígena, que la movilización se iba a intensificar. Sentíamos que la tierra vibraba, no sé si por los celulares que no dejaban de timbrar o era que una fuerza poderosa acompañaba a la lucha. En realidad, no vibraba nada, era solo cuestión de la locura de la cabeza, estábamos todos embarcados a una eufórica ilusión. Nadie podía creer que lo que estaba ocurriendo era una realidad palpable, todos estábamos de alguna manera hipnotizados por una extraña catarsis.

Al día siguiente, cuando ya nos disponíamos a marchar a Tarapoto, le comunicaron a Alberto que más de 7 mil awajún y wampis había tomado el puente Corral Quemado, cerca de Bagua. La movilización se incrementaba.

Francisco Shajian y Warys Pérez habían viajado al epicentro de la movilización. Entre los tres habíamos coordinado que era importante estar presentes entre la gente para ayudar a que los líderes mantuvieran prudencia. Francisco estaba atento a las cosas que pudieran pasar en la Estación 6. Cada concentración estaba liderada por comités de lucha, pero era necesario acompañar con consejos para que se guardara prudencia. Entre los wampis, el líder que tenía la palabra era Andrés Noningo. Wrays Pérez participaba en la toma del Corral Quemado. Como anécdota puedo contar que habían coordinado que a 5 minutos de que un pequeño grupo tomara el puente, el resto aparecería por sorpresa en camiones. Pero el plan había fallado. Unas 15 personas se habían adelantado para distraer a los policías pero como la gente no llegaba, por falta de combustible, la policía detuvo al grupo tal vez pensando que estaban tomándoles el pelo jugando al paro. De repente aparecieron las 7 mil personas. La policía liberó a los detenidos y los efectivos abandonaron el puesto. Entre los 15 que tomaron el puente Corral Quemado estaba Wrays Pérez, quien me contó el caso después del paro.

El gobierno pensaba ganar por cansancio, pero la gente que estaba apostada en todos los puntos estratégicos decía “nosotros nos hemos preparado para quedarnos aquí por un año mínimo, aquí vamos a hacer

la chacra y nadie nos moverá porque estamos en nuestro territorio”. Estos anuncios salían publicados en medios periodísticos. Porque después de planificar, habíamos dicho que la resistencia duraría hasta un año o más si era necesario.

Me imagino que eso puso nervioso al gobierno. A dos semanas de la movilización, el 20 de agosto, el Congreso de la República se comprometió a derogar los decretos legislativos 1015 y 1073. En ese entonces, estaba de presidente del Congreso el aprista Javier Velázquez Quesquén. Entre los congresistas que empujaban que estos decretos se deroguen me acuerdo de Jhony Lescano, de Acción Popular, y Carlos Raffo, fujimorista.

Velázquez Quesquén nos dijo que, como muestra de buena voluntad de nuestra parte, nos comunicáramos con la gente que había bloqueado la carretera para persuadirlos de levantar la movilización. Yo tenía el encargo de comunicarme con Eduardo Weepiu, en Bagua Chica, para transmitirle el acuerdo con la presidencia del Congreso y a la vez proponerle un retiro temporal de la gente. A poco rato, Eduardo nos dijo que se concentrarían en Bagua para recibir la noticia de la derogatoria de los dos decretos legislativos. Me acuerdo haber escuchado del congresista Lescano que, para su bancada, derogar al menos los decretos legislativos 1015 y 1073, sería un paso importante para derogar en el futuro el resto de los decretos. Después de varios debates, acordamos que así fuera.

Pero resulta que una hora después recibimos la denuncia de que la policía estaba echando bombas lacrimógenas a la muchedumbre que se dirigía a Bagua capital. No lo tomamos como una buena señal. Ya la gente estaba enervada y una vez concentrados en Bagua se reagruparon para parar a la policía. No se entendía por qué a sabiendas que la gente se estaba desplazando para cumplir con el acuerdo al que se había llegado con el Congreso, los policías tenían que perseguirlos echándoles bombas lacrimógenas. Esa fue la razón por la que la mayoría se enardeció y con apoyo de los pobladores de Bagua repelieron a la policía hasta sacarla de la ciudad.

El 22 de agosto del 2008, a eso de las tres de la tarde, el Congreso de la República derogó los Decretos Legislativos 1015 y 1073 con 66 votos a favor y 29 en contra. La muchedumbre concentrada en la plaza de armas de Bagua recibió con júbilo y con mucha algarabía la noticia. Bagua capital se convirtió ese día en centro de alegría por el triunfo obtenido por los pueblos indígenas de la Amazonía peruana.

Para lograr que el Congreso diera marcha atrás, la presión indígena a nivel de todo el país había sido muy fuerte, firme y decidida. Por el sur, se destacó el pueblo Machinguanga de Urubamba: se movilizó como 3 mil personas

que cerraron la válvula de gas de Camisea y tomaron las instalaciones de la planta productora de gas. Por el norte, se destacaron los pueblos awajún y wampis con 8 mil personas movilizadas aproximadamente. Tomaron las instalaciones de las estaciones de bombeo número 5 y 6. Tomaron la instalación de la planta hidroeléctrica del Muyo y tomaron también el puente Corral Quemado.

La movilización inició la tarde de 9 de agosto hasta la tarde de 22 de agosto del año 2008. Una movilización y un triunfo limpios.

Cuentan los que estuvieron en el fragor de la resistencia cuando tomaron la hidroeléctrica del Muyo que hubo un momento en que la gente perdía la esperanza; no había alguien que los animara, que los motivara, al parecer la fuerza menguaba; el hambre y la sed hacían que la gente empezara a inquietarse. “Si no conociéramos el evangelio ahora sería momento oportuno para invocar el poder del Ajutap para reavivar el espíritu valeroso de nuestros ancestros”, exclamó un veterano. A lo que el pastor Jorge Kasen Chamik, quién también estuvo participando en la movilización respondió: “No nos desanimemos, el que tenga visión para proclamar invocando el nombre de Ajutap que lo haga, pues esta resistencia es una causa justa, porque estamos defendiendo a la naturaleza, no se olviden que Dios es la naturaleza misma, él también peleará a lado de nosotros junto con nuestros ancestros milenarios”. Jorge Kasen mismo me contó tiempo después que en ese momento la muchedumbre cobró fuerza al ver que los muun proclamaban su visión en medio de la carretera mientras pisaban fuerte sobre la tierra con el talón.

Las noticias iban y venían. El pueblo entero reforzó a su gente que resistía afuera: masato, plátano y yuca no faltaban. Los colonos que estaban instalados en el territorio awajún y wampis se sumaron a la causa abasteciendo con víveres, movilidad y combustible a la gente movilizada.

Cuánto habrá costado la movilización, eso nunca se supo. Si primero nos hubiéramos puesto a trabajar para asegurar la logística de la movilización, tal vez nunca se hubiera dado; solo en el andar, el caminante colectivo hizo su camino. Habíamos vuelto al mundo real. Habíamos despertado de un gran sueño, cuando quisimos contar el acontecimiento, nos dimos cuenta que había ocurrido algo imposible.

Al año siguiente, en la segunda movilización amazónica solo participé en los inicios del plan; cuando me di cuenta que en AIDSESEP las cosas no estaban claras, me alejé.

Esta movilización empezó el 9 de abril del 2009 y concluyó el 5 de junio con el suceso de la Curva del Diablo. Murieron muchas personas.

La primera movilización duró 13 días, la segunda movilización como dos meses. Eso tiene una explicación.

Cuando los awajún y wampis fueron informados de que en AIDSESEP las cosas no estaban bien, decidieron suspender la movilización hasta esclarecer la situación. Había saltado la noticia, por ejemplo, de que algunos miembros directivos de AIDSESEP estaban recibiendo dinero proveniente de empresas petroleras. Se había registrado un desfalco de 25 mil soles en la tesorería de AIDSESEP y nadie decía nada. El CAH, en su asamblea realizada a inicios de marzo en Imacita, había acordado exigir al presidente de AIDSESEP que esclarezca el tema. La asamblea encargó a Alexander Teets llevar este mensaje: cuando esté aclarada la situación y AIDSESEP se haya colocado en un camino limpio libre de acusaciones sucias, los awajún y los wampis estarán dispuestos a salir por segunda vez, esta vez con más fuerza, con la experiencia de la primera que fue exitosa.

Así se pronunció la asamblea, ahí participé yo también; escuché directamente este mensaje. Por esta razón suspendí mi relación con la organización nacional hasta que la situación de supuesta irregularidad se esclareciera. No dudé que AIDSESEP tomaría las medidas necesarias para evitar que la organización vaya al fracaso. Pero al parecer una mala asesoría lo persuadía de lo contrario y la prensa institucional tildaba de traidores a las personas que ya le habían puesto ojo a la sospecha de que había anomalías adentro.

Faltando pocas semanas para el inicio de la movilización Alexander Teets me llama de forma urgente para ayudarlo a intermediar un diálogo con los dirigentes de AIDSESEP. Pedí permiso a mi trabajo y llegué presuroso a la escena del problema. En el camino me encontré con Haroldo Salazar y con él entramos al local tomado. Pensaba que los dirigentes nacionales estaban adentro pero no, todos los dirigentes y trabajadores estaban afuera. Prácticamente habían tomado el local. Llegó la prensa y prohibimos su ingreso para que el problema no trascienda al público. También sugerimos que retiraran los letreros que habían puesto en el portón con mensajes ofensivos a los dirigentes. Alexander nos había comentado que él había tomado esta decisión para hacer reflexionar a los dirigentes de AIDSESEP de que en las condiciones de sospecha de irregularidades los pueblos awajún y wampis no se movilizarían.

A mi forma de ver la solución era sencilla, pero al ver que los dirigentes se cerraron por completo en no aceptar el diálogo, me pareció que la situación no era transparente. Alexander pensó que con la intermediación de mi persona podía persuadir a los dirigentes de que entraran al local institucional para dialogar. Pero al parecer no calculó que iba a ser respondido con un contingente policial que se acantonó para reprimir a

las personas que estaban ahí. Era una reacción exagerada. No había otro mensaje claro que recibir: la dirigencia nacional no quería saber nada de un diálogo y con esa actitud contribuía que se agrave la situación interna. Yo opté por retirarme.

Para colmo, AIDSESEP había montado un equipo de comunicación que se encargó de hacer creer a la opinión pública que el pedido de suspensión de la movilización era obra del gobierno de APRA y Alan García, y en ese marco todos aquellos que cuestionábamos la actitud renuente al diálogo de los dirigentes éramos considerados traidores al movimiento indígena. Bueno, cada cual responde por su responsabilidad. Nunca me constó que alguien estuviera involucrado con apristas. Escuché a algunos decir que Alexander se movilizaba con el dinero de APRA. Pero nunca he visto con mis ojos pruebas de semejante acusación. En el río revuelto preferí quedarme sentado en el observatorio, haciendo memoria del pensamiento awajún que dice: “cuando las cosas empiezan mal el resultado es una desgracia”. Las cosas se estaban haciendo sin visión; la situación ya se había politizado al interior de AIDSESEP.

En esas condiciones el tiempo sería el mejor juez. Tenía muy claro que la segunda movilización no terminaría bien. No era por intuición, sino, por los dichos sabios de los ancestros. En la cultura awajún, un plan para grandes acontecimientos no debe estar perturbado por obstáculos. El que las cosas no estaban tan claras en la organización nacional advertía que la movilización no terminaría de manera feliz; ya estaba escrito con la tinta manchada de mal destino.

Mi decisión tomada de alejarme de manera anticipada de un fatal final, la comuniqué a los dirigentes de mi organización regional CORPI-San Lorenzo. Me alejé totalmente.

Según Salomón Awananch, en Alto Marañón, la primera comisión estuvo integrado por:

- Presidente: Joel Shimpukat
- Vicepresidente: Zebelio Kayap
- Secretario: Mateo Impi

Durante muchas semanas los awajún y wampis no se sumaban a la movilización, unos 200 salieron y se concentraron en Bagua. En la Estación 6 de Petroperú no había más de 400 personas concentradas en la instalación. No había impacto. Así pasaron como 30 días. Posteriormente tomaron el puente Corral Quemado con 120 personas el 10 de mayo, siendo desalojados rápidamente con bombas lacrimógenas por las fuerzas policiales de la DINOES. De esta manera en su primera etapa la movilización de 2009 no prosperó.

De este acontecimiento llegaban noticias a las comunidades de que los movilizados que estaban en medio del puente saltaron por desesperación al río Marañón. Algunos exageraron diciendo que los que saltaron desde el puente murieron ahogados, pues el puente tiene algo de 40 metros de altura.

Esa noticia motivó a la gente a salir de las comunidades, recién en el día 45 de la movilización. La movilización dio un giro determinante y el gobierno empezó a desesperarse; los bloqueos fueron contundentes. Es la segunda etapa de la movilización, esta vez convocada por los muun awajún y wampis a modo de reacción. Se organizaron de la siguiente manera:

Comité de lucha por la provincia de Condorcanqui, presidido por Santiago Manuig Valera.

Comité de lucha por Imaza, presidido por Pedro Tiwi.

Comité de lucha por Santiago, presidido por Andrés Noningo de la parte wampis y Solicio Impi de la parte awajún.

Comité de comando regional de lucha, presidido por Salomón Awananch Wajush.

Comité de Lucha por El Cenepa, presidido por Roman Wamputsag.

Clovis Pérez Ramírez me contó en una oportunidad que, en la segunda etapa de movilización del 2009, se concentraron en Estación 6 algo de 6 mil personas. Salomón Awananch me contó que la Estación 5 también estaba tomada por 1700 personas, y la Curva de Diablo fue tomada por 5500 personas.

Salomón me contó que mantenían buena relación de entendimiento con la policía, en ese entonces a cargo de un oficial de apellido Uribe, jefe de la Dirección Territorial Policial IV Tarapoto (IV DITERPOL). Corrían rumores de desalojo para el 5 de junio. El 4 de junio, como las 7:00 pm, una comitiva integrada por el Ing. Jaime Vílchez, en ese entonces alcalde de Jaén; el Prof. Sergio Suwikai, en ese entonces alcalde de Imaza; y Salomón Awananch, contando con intermediación del monseñor Santiago García, fueron a conversar con el oficial Uribe que estaba acantonado en El Valor, a fin de que se le diera tiempo a los movilizados para que puedan desocupar la Curva del Diablo a eso de las 10:00 am del día 5 de junio. El oficial les respondió diciendo que la decisión ya no estaba en su nivel, que el operativo estaba ahora a cargo de otro oficial. Ante esta noticia inesperada, la comitiva regresa solicitando al oficial haga extensiva la petición a su superior. Esa noche llegaba un lote importante de víveres y masato. La mayoría de quienes habían estado vigilando desde los cerros

bajaron a la carretera Fernando Belaúnde Terry; pasaron la noche alegres porque prácticamente ya se estaban despidiendo.

En la mañana de 5 de junio, a eso de las 5:00 am, fueron advertidos de que un contingente policial estaba tomando control de las colinas para desalojarlos. La gente al sentirse burlada por la policía, que no respetó el trato de un retiro digno, decide escalar la colina para persuadir a los efectivos de no descender a fin de evitar exacerbar los ánimos de la muchedumbre que estaba concentrada en la carretera. En este trajinar se escucharon disparos que venían del cerro a diestra y siniestra. El muun Santiago Manuin que avanzaba entre ellos trató de transmitir el mensaje de cese el fuego pero cayó inerte tras recibir una ráfaga de balas en el abdomen. De pronto, caen otros también; ahí empieza el caos. Con la muerte de sus compañeros los awajún y wampis interpretaron que estaban entrando a una situación de guerra y afloró su instinto de sobrevivencia, defendiéndose como pudieron. El operativo de desalojo fue dirigido por el general PNP Luis Muguruza.

Jesús Saan, uno de los sobrevivientes y procesados, me contó una vez que a él también le alcanzó la bala cerca del riñón. Fue auxiliado por un familiar suyo. Llegó arrastrándose a la casa de un colono quien le brindó ayuda. Ahí se encontró con otros que se habían refugiado de la represión policial. Cuenta que cuando la policía se percató que en aquella casa estaban refugiados los heridos los acorralaron con un contingente de personal armado. Escuchó decir que esperaban una orden para ejecutarlos. Afortunadamente esto no se produjo el personal de emergencia intervino a tiempo. Fue evacuado en una ambulancia de emergencia al hospital de Bagua Chica.

La prensa sensacionalista reportaba informaciones alarmantes sobre el resultado de desaparecidos y muertos indígenas. Algunos exageraban informando que cientos habían desaparecido; a las comunidades llegaba la noticia de que todos los awajún y wampis que participaban en la movilización habían sido exterminados.

Los responsables del operativo al parecer no tuvieron en cuenta que había policías que estaban en poder de un grupo de personas en la Estación 6. Si se dieron cuenta, fue que no les importó sus vidas. Con la noticia de que los participantes de la movilización fueron exterminados, los oficiales que estaban como rehenes en la estación fueron ejecutados. Algunos pudieron salvarse. Fue muy horrenda y trágica esa situación.

De acuerdo con la información publicada el 7 de junio del 2009 por la Coordinadora Nacional de los Derechos Humanos cayeron 10 policías en la Estación 6 de Petroperú y en la Curva del Diablo 13. Del total de 33 fallecidos, 10 resultaron ser civiles, entre ellos awajún y mestizos.

Yo me encontraba en Lima. Del fatídico caso de desalojo me hizo saber Wrays Pérez por teléfono. Al día siguiente decidimos participar en una reunión sobre la evaluación del caso Baguazo organizada por José Antonio García Belaúnde, entonces en el cargo de canciller. Participamos en la reunión Michael Valqui, Teddy Peñaherrera y yo. Ahí conocí en persona a Mercedes Araoz, que fungía de ministra de comercio exterior. Cuando se me permitió intervenir, dije: “Los awajún somos gente pacífica. El territorio que ocupamos nos legó nuestro ancestro hace miles de años. Decidimos adherir nuestro territorio al Estado peruano que recién se creó en el año 1821 a cambio de su protección, no a cambio de la muerte. El territorio donde habitamos no nos ha dado el Estado, nosotros nos lo ganamos y estamos dispuestos a morir si nos quieren quitar, así como cualquier ciudadano reaccionaría en defensa de su propiedad. Cada vez que el Estado tome medidas debería consultarnos, pues así se ha obligado hacerlo al ratificar el Convenio 169 de la OIT. Nosotros no somos salvajes, como así se pretende proyectar la imagen del pueblo awajún al mundo mostrando la trágica situación que terminó con la muerte de muchos compatriotas”.

Más tarde, mi compañera de trabajo, Úrsula García Belaúnde, me dijo que a su padre José Antonio le pareció atendible mi petición. Creo que algo hicimos. A partir del día siguiente los noticieros dejaron de emitir escenas de muerte de policías con lo cual satanizaban al pueblo awajún.

Muchos políticos criticaron las movilizaciones amazónicas del 2008 y 2009, pero también hubo corrientes opinando en contra de los decretos legislativos por considerarlos inconstitucionales. Si bien en materia de defensa territorial los awajún siempre hemos hecho visible nuestra razón de actuar, el lado oponente siempre trató de justificarse y escudarse con el poder de las leyes y el ordenamiento jurídico, pregonándolos como infalibles.

Con la misma pasión que tuve para aprender a escribir las consonantes awajún en una máquina de escribir cuando era niño, 38 años después, tomé la firme decisión de escudriñar las debilidades y fortalezas de derecho indígena en el ordenamiento jurídico nacional. Ahora soy abogado. En 1994, se decidió visibilizar el territorio de los pueblos indígenas de la Amazonía noroccidental del Perú tal como lo han concebido nuestros ancestros basado en el derecho consuetudinario y ahora que este derecho ha sido positivizado con la ratificación del Convenio 169 de la OIT, con mayor razón, me sumo a la plataforma de lucha por la reivindicación del integro de los territorios indígenas desde el lugar donde me encuentre.

PARTE VIII

PROCESO DE GOBERNANZA TERRITORIAL DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

La primera semana de octubre del año 2014 el tiempo y las circunstancias me habían vuelto a unir a mí con Perico. Hacia menos de un año que Perico había ingresado al territorio wampis para apoyar la elaboración de su estatuto. No se trataba de un estatuto comunal, sino del estatuto del pueblo wampis para su gobernanza territorial. 19 años después de que los pueblos indígenas de la Amazonía noroccidental del Perú emprendieran la auto demarcación de sus territorios, en su segunda etapa, vieron la necesidad de buscar y construir una figura de representación territorial con visión de pueblo.

Con la ley de comunidades nativas cada comunidad se hacía cargo del territorio comunal, pero el Estado seguía pretendiendo como suyas y de libre disponibilidad las supuestas áreas libres que pertenecían ancestralmente a los pueblos. Cada pueblo había cuidado y controlado esos territorios desde tiempos remotos. Sobre esta comprensión territorial cada pueblo tenía el derecho de ejercer un gobierno interno propio.

En realidad los pueblos, al menos los de la Amazonía noroccidental del Perú, hasta ahora gobiernan su territorio pero han visto necesario adecuar sus derechos de gobernanza territorial con mecanismos que permitan visibilizar su institucionalidad con términos entendibles para el Estado y el resto de la sociedad. Estos procesos dieron origen a la necesidad de contar con estatutos autonómicos escritos con precisiones acerca del modelo de gobierno a adoptar. Casualmente el primer trabajo de auto demarcación se había iniciado con el pueblo wampis en la comunidad nativa Bagazán, en la cuenca del río Morona; ahora el trabajo de elaboración de estatutos se iniciaba en el mismo pueblo en Morona, esta vez en Puerto Alegría. Con apoyo de Pedro García, el pueblo wampis avanzó el capítulo sobre derecho

al territorio y fue en ese proceso que el colectivo adoptó la denominación de “Nación Wampis”.

Lamentablemente, Perico cayó enfermo. En adelante asesoré a la comisión que elaboraba el estatuto, el mismo que fue validado en la asamblea que se llevó a cabo los días 29 al 30 de junio del año 2015 en la comunidad de Nueva Alegría (Morona). De esta manera, este pueblo se constituyó en Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis (GTANW) el 29 de noviembre del año 2015 en la comunidad de Soledad, río Santiago.

Fue elegido como Pamuk (jefe tradicional máximo) Wrays Pérez Ramírez de la cuenca del río Kanus (Santiago); como Pamuka Ayatke se eligió a Alan Encinas Tserem de la cuenca del río Kankaim (Morona).

La mesa directiva que facilitó el desarrollo del evento fue integrada por los siguientes líderes:

- Presidente: Leonardo Espinar Vásquez;
- Vicepresidente: Kefren Graña Yagkur;
- Secretario: Gerónimo Petsain Yakum;
- Primer Vocal: Juan Nuningo Puwai y;
- Segundo Vocal: Aníbal Encinas García.

Firmaron el acta de fundación:

Hernan Tiwi Ugkum delegado de la CCNN Boca Chinganaza, DNI 80603452; Wilmer Tsukanka Panduro, Apu de la CCNN Palometa, DNI N° 44451587; Ernesto Taish Chamik, Apu de la CCNN Huabal, DNI N° 33767305; Octavio Pujupat Wamputsar, Apu de la CCNN Aintam, DNI N° 45355346; Clovis Pérez Ramírez, Apu de la CCNN Chosica, DNI N° 33764609; Aurelio Najamtai Shajup, Apu de la CCNN Kusuim, DNI N° 44447281; Tercero Gonzáles Ana María, Apu de la CCNN Guayabal, DNI N° 33769428; Humberto Wajai Inchit, Apu de la CCNN Panguana, DNI N° 05706776; Felix Yambisa Pacunta, Apu de la CCNN Alianza Progreso, DNI N° 61224147; Segundo Pirushkun Mankash, Apu de la CCNN Shebonal, DNI N° 80682856; Abraham Graña Yankur, Apu de la CCNN Cucuaza, DNI N° 33767311; Francisco Vivanco Flores, Apu de la CCNN Dos de Mayo, DNI N° 80677352; Bernuy Sanda Wampash, Apu de la CCNN Pachis, DNI N° 48358597; Nelson Lopez Flores, Apu de la CCNN Quim, DNI N° 39769442; Tomas Sharup Pizango, Apu de la CCNN Pampaentsa, DNI N° 80679128; Antun Shimbo Silvio, delegado de la CCNN Santa Cruz, DNI N° 70817060;

David Suminanch Mucushua, Apu de la CCNN Sanchez Cerro, DNI N° 80654963; Francisco Tukup Cuja, Apu de la CCNN Nuevo Arutam, DNI N° 60805358; Guillermo Shinik Tsakim, Apu de la CCNN Soledad, DNI N° 80211833; Italo Sanchez Chingamai, Apu de la CCNN Kusuim, DNI N° 44237559; Humberto Wajach Kukush, Apu de la CCNN Dos de Mayo, DNI N° 80211824; Victor Garcia Murayari, Apu de la CCNN Nueva Alegría, DNI N° 05347698; Andres Tsamaren Jimpikit, Apu de la CCNN Candungos, DNI N° 33769927; Anibal Encinas Garcia, Apu de la CCNN San Juan, DNI N° 44250821; Cristóbal Wam Wajach, Apu de la CCNN Shinguito, DNI N° 43313119; Aníbal Santiago Wajare, Apu de la CCNN Boca Ayampis, DNI N° 43902000; Luis Nungume Payanti, Apu de la CCNN Candungos, DNI N° 33764401.

Entre los funcionarios públicos asistieron el alcalde distrital de Río Santiago, Ingeniero Mateo Impi Víctor y el director de UGEL Condorcanqui, Profesor Hugo Wipio Paukai.

Los procesos autonómicos se estaban desarrollando como consecuencia del trabajo iniciado por CORPI-SL en 1994. Desarrollaba mi asesoría legal a través de Centro de Políticas Públicas y Derechos Humanos - Perú Equidad. Los pueblos kandozi, chapra, shawi, shiwilu, quechua del Pastaza, awajún y kukama-kukamiria bregaban con la misma finalidad de constituirse en gobiernos autónomos. CORPI-SL y Perú Equidad me confiaron para asesorar a estos pueblos en materia legal en la elaboración de sus estatutos y constitución de gobiernos autónomos.

El pueblo kandozi validó su estatuto el 11 de diciembre del año 2015 y se constituyó en Gobierno Autónomo del Pueblo Kandozi el 8 de diciembre del año 2016 en Musa Karusha, río Pastaza. Fue elegido como Uurkari Daniel Simón Kamarampi y como Tsimbunarni Uurkari Herman Guerra Hualinga.

La mesa directiva que facilitó el desarrollo del evento fue integrada por:

- Presidente: Calixto Tenazoa Cariajano;
- Secretario: Pedro Kuvi Tanchima y;
- Vocal: Miguel Kuvi Witia.

Firmaron el acta de fundación:

Calixto Tenazoa Cariajano, presidente de mesa, DNI N° 05627805. Pedro Kuvi Tanchima, secretario de Mesa, DNI N° 63257102. Isamanchi Sundi Bisa, Apu de Musa Karusha, DNI N° 05633461. Rafael Machquina Sariso, Apu de Puerto Unguri, DNI N° 80537988. David Hernando Kuvi, Apu de Puerto Requena, DNI N° 05633398. Miguel Sánchez Masho, Apu de

Nueva Yarina, DNI N° 80535502. Teodoro Villacrez Cariajano, Apu de Puerto Pijuayal, DNI N° 05633138. Akumbari Kamarampi Cunambi, Apu de Puerto Chingana, DNI N° 05633681.

El pueblo Chapra validó su estatuto en la asamblea que se llevó a cabo los días 14 y 15 de octubre del año 2016. Se constituyó en Gobierno Autónomo del Pueblo Chapra un 11 de julio del año 2017 en la comunidad de Shoroya Nuevo, río Morona. Tsakimpo Jorge Bisa Tirko fue elegido como Kizpur Kuraka. Para Tsimbnurni Kizpur Kuraka se eligió a José Shutka Kunampi.

La mesa directiva que facilitó el desarrollo del evento fue integrada por:

- Presidente: Wilson Yaimos Chino, DNI N°. 41988031;
- Secretario: Job Shotka Shiniki, DNI N° 05610074 y;
- Vocal, Federico Tanchima Guillermo 45978758.

Firmaron el acta de fundación:

Sr. Alberto Arévalo Mashingashi con DNI N°. 05606407, vice kuraka de la comunidad nativa Musa Kandashi; Sr. Daniel Totarica Somba con DNI N°. 80471957, kuraka de la comunidad nativa de Shoroya Cocha, Anexo Puerto Pijuayal; Sr. José Shutka Kunampi con DNI N°. 80607300, kuraka de la comunidad nativa de Inca Roca; Sr. David Shutka Totarica con DNI N°. 44237595, kuraka de la comunidad nativa Wayusa; Sr. Natico Shutka Tanchima con DNI N° 80396021, kuraka de la comunidad nativa de Nueva Inca Roca; Sr. Robinson Totarica Shutka con DNI N°. 63163830, kuraka de la comunidad nativa de Tkora; Sr. Tito Yaimos Chino con DNI N°. 44237784, kuraka de la comunidad nativa Capirona; Sr. Jorge Masho Andres con DNI N° 47739598, vice kuraka de la comunidad nativa Nueva Esperanza; Sr. Santiago Tanchima Somba con DNI N° 05606567 kuraka de la comunidad nativa Nueva Pushaga; Sr. Andres Totarica Shiniki con DNI N° 80471768, vice kuraka de la comunidad nativa Bellavista.

Así mismo estuvieron presentes los representantes de las comunidades anexos, tales como; Sr. Fidel Shutka Cinta con DNI N° 80659453, kuraka de la comunidad Unión Varadero; Sr. Abraham Angucha Mateo con DNI N°. 05610255, delegado de la comunidad de Chingana de Tirirma; Sr. Santiago Tanchima Tirko con DNI N° 44237665, kuraka de la comunidad Puerto Pijuayal; Sr. Domper Tsimrimpo Somba con DNI N° 80471998, kuraka de la comunidad Naranjal; Sr. Tirko Masho Tirko con DNI N° 05610123, kuraka de la comunidad Panguanita; Sr. Yampisa Gochima Mativa con DNI N° 05610141, kuraka de la comunidad Nueva Soledad; Sr. Jonás Simón Kamarampi con DNI N° 48260094, kuraka

de la comunidad Unanchay; Sr. Gusman Tsakim Wishu con DNI N° 44242936, kuraka de la comunidad San Salvador; Sr. Tariri Nochimata Tirko con DNI N° 05610114, kuraka de la comunidad Nueva Tangama; Sr. Tskimpo Jorge Bisa Tirko con DNI N°. 05606472, kuraka de la comunidad Unión Indígena; Sr. Kasimoro Basha Bisa con DNI N° 05610250, kuraka de la comunidad Shoroya Viejo y; Sr. Roger Agkuash Chumpi con DNI N°. 44500394, kuraka de la comunidad Nuevo Musa Kandashi.

El pueblo shawi validó su estatuto el 17 de julio del 2017 y se constituyó en Gobierno Autónomo del Pueblo Shawi un 18 de julio del mismo año en Balsapuerto. Fue elegido como Mashuín Wilson Tello Cahuaza de la cuenca de Paranapura. En el cargo de Ka'taninsu eligieron a Romero Benavides Lancha de la cuenca del Cahuapanas.

La mesa directiva que facilitó el desarrollo del evento fue integrada por:

- Presidente: Néstor Mario Lancha Torres, DNI N° 42757481
- Secretario: Marlon Inuma Chanchari, DNI N° 05621253 y;
- Vocal: Luis Huansi Pizango, DNI N° 05389051

Firmaron el acta de constitución:

Sr. Hildebrando Tangoa Asipali, con DNI N° 05621325, Wa'an de la Comunidad Nativa de Pueblo Chayahuita; Sr. Juan Chota Huiñapi, con DNI N° 806159907, Wa'an de la Comunidad Nativa Nuevo San Ramón; Sr. Manuel Pizango Púa, con DNI N° 05600042, Wa'an de la Comunidad Nativa Sachavaca; Sr. Nicolás Tangoa Pizuri, con DNI N° 05621379, Wa'an de la Comunidad Nativa Nuevo Palmiche; Sr. Romero Benavides Lancha, con DNI N° 00115973, Wa'an de la Comunidad Nativa Palmiche; Sr. Víctor Lachuma Inuma, con DNI N° 05599598, Wa'an de la Comunidad Nativa Pandora; Sr. Atilio Chanchari Pizango, con DNI N° 80471599, Wa'an de la Comunidad Nativa Nuevo Ideal; Sr. Gliber Cahuaza Pizuri, con DNI N° 45792702, Wa'an de la Comunidad Nativa San Juan de Sasipahua; Sr. Jorge Púa Tangoa, con DNI N° 47812950, Wa'an de la Comunidad Nativa Nuevo Perú, Sr. Amadeo Huiñapi Chanchari, con DNI N° 43640757, Wa'an de la Comunidad Nativa Centro América; Sr. Reyes Silvano Chino, con DNI N° 05599544, Wa'an de la Comunidad Nativa Santa Elena; Sr. Bruno Púa Rucoba, con DNI N° 05600748, Wa'an de la Comunidad Nativa Piston Benavides; Sra. Dolores Pizango Inuma, con DNI N° 47811685, Delegada de la Comunidad Nativa San José de Sillay; Sr. Carin Sánchez Murayari, con DNI N° 80588709, Wa'an de la Comunidad Nativa Barranquita; Sr. Tedy Tiwi Amaringo, con DNI N°

35779395, Wa'an de la Comunidad Nativa Santa María de Cahuapanas; Sr. Pedro Rojas Taminchi, con DNI N° 45194790, Wa'an de la Comunidad Nativa Kari; Sr. Quinto Efraín Rucoba Baneo, con DNI N° 45905101, Wa'an de la Comunidad Nativa Nueva Vida; Sr. Roque Tangoa Pizango, con DNI N° 05618807, Wa'an de la Comunidad Nativa Mashi el Mirador; Sr. Víctor Pizango Púa, con DNI N° 46439088, Wa'an de la Comunidad Nativa Alto Huitoyacu; Sr. Jorge Púa Tangoa, con DNI N° 05597600, Wa'an de la Comunidad Nativa Libertad; Sr. Marcial Cahuaza Lancha, con DNI N° 80354356, Wa'an de la Comunidad Nativa Pucalpilllo; Sr. Cupertino Rucoba Marichin, con DNI N° 05589108, Wa'an de la Comunidad Nativa Progreso; Sr. Francisco Púa Asipali, con DNI N° 05598305, Wa'an de la Comunidad Nativa Naranjal; Sr. Antonio Lancha Tangoa, con DNI N° 05597897, Wa'an de la Comunidad Nativa Soledad; Sr. Benito Chanchari Tangoa, con DNI N° 05597240, Wa'an de la Comunidad Nativa Canoa Puerto; Sr. Carlos Pizango Pizango, con DNI N° 05597577, Wa'an de la Comunidad Nativa Nueva Luz; Sr. Miguel Lomas Pizango, con DNI N° 43984584, Wa'an de la Comunidad Nativa de San Juan de Armanayacu; Sr. Fermín Púa Tangoa, con DNI N° 44328934, Wa'an de la Comunidad Nativa San Lorenzo de Armanayacu; Sr. Pablo Huansi Pizango, con DNI N° 42013545, Wa'an de la Comunidad Nativa San Isidro; Sr. Juan Púa Lancha, con DNI N° 05620898, Wa'an de la Comunidad Centro América; Sr. Resurrección Pizango Tuesta, con DNI N° 80305670, Delegado de la Comunidad Nativa Nuevo Cusco; Sr. Mauricio Chanchari Tambi, con DNI N° 80306111, Wa'an de la Comunidad Nativa Puerto Libre; Sr. Hugo Majuash Allui, con DNI N° 43462376, Jefe de la Comunidad Nativa Bichanak; Sr. Luis Lancha Inuma, con DNI N° 05589219, Wa'an de la Comunidad Nativa Damasco; Sr. Celestino Púa Pizango, con DNI N° 43348803, Wa'an de la Comunidad Nativa Oculiza; Sr. Nolberto Tangoa Lancha, con DNI N° 05598884, Wa'an de la Comunidad Nativa Nuevo Arequipa; Sr. Fernando Pizango Pizango, con DNI N° 05630716, Wa'an de la Comunidad Nativa Las Amazonas; Sr. Alberto Pizango Chota, con DNI N° 05584885, Wa'an de la Comunidad Nativa Irapay; Sr. Josué Tangoa Lancha, con DNI N° 47396946, Wa'an de la Comunidad Nativa Nueva Era; Sr. Ervi Lancha Pizango, con DNI N° 43414890, Wa'an de la Comunidad Nativa San Juan de Palometayacu; Sr. Vicente Pizango Lancha, con DNI N° 05597946, Wa'an de la Comunidad Nativa Puerto Porvenir; Sr. Luis Huiñapi Pizango, con DNI N° 05597951, Wa'an de la Comunidad Nativa Angaiza; Sr. Jorge Torres Púa, con DNI N° 05597748, Wa'an de la Comunidad Nativa Saramiriza; Sr. Alves Macuyama Chota, con DNI N° 05597369, Delegado de Antioquia; Sr. Domingo Yumi

Tangoa, con DNI N° 42745697, Wa'an de la Comunidad Nativa Santa Clara; Sr. José Chanchari Pizango, con DNI N° 00912030, Wa'an de la Comunidad Nativa Francisco, Sr. Miguel Huiñapi Púa, con DNI N° 05618804, Delegado de la Comunidad Nativa Santa Mercedes; Sr. Zaira Baneo Rucoba, con DNI N° 46239448, Delegado de la Comunidad Nativa Santa Fe; Sr. Lorenzo Huansi Chanchari, con DNI N° 05597256, Wa'an de la Comunidad Nativa Buenos Aires; Sr. Roberto Napo Lancha, con DNI N° 05597272, Wa'an de la Comunidad Nativa Cerro Escalera; Felipe Asipali Pizuri, con DNI N° 48089129, Wa'an de la Comunidad Nativa Nuevo Soledad; Roger Lancha Tangoa, con DNI N° 80296775, delegado de la Comunidad Nativa San Antonio de Yanayacu.

El pueblo shiwilu validó su estatuto los días 23 y 24 de setiembre del 2018. Se constituyó en Gobierno Autónomo del Pueblo Originario Shiwilu en la localidad de Jeberos el 25 de setiembre del mismo año. Fue elegido para el cargo de Wa'an Gilberto Chota Ruiz, DNI N°05601818. Para el cargo de Katu'wa'an se eligió a Juan Miguel Maca Mozombite, DNI N°05601615.

La mesa directiva que facilitó el desarrollo del evento fue integrada por:

- Presidente: Eisner Chota Asipali, DNI N° 05600868 y;
- Secretario: Ruelin Mozombite Pizango, DNI N° 05601380

Firmaron el acta de fundación:

Teddy Lomas Lachuma, DNI N° 47841282 en representación de la Comunidad Nativa de San Juan de Sapoyacu; Oscar Adriano Gutiérrez Daza, DNI N° 05600912 en representación de la Comunidad Nativa de Vista Alegre; Fausto Daza Cachique, DNI N° 05601378 en representación de la Comunidad Nativa de Nuevo San Francisco; Ursino Ruiz Rasma, DNI N° 05601033 en representación de la Comunidad Nativa de San Antonio de Rumiyacu; Francisco Daza Gonzales, DNI N° 05601875 en representación de la Comunidad Nativa de San Francisco de Algodonal.

El pueblo quechua del Pastaza, cambió su denominación por Inka del Pastaza en el primer debate de su estatuto en borrador que se llevó a cabo en Alianza Cristiana, río Pastaza, del 16 al 18 de diciembre del año 2017. Se constituyó en Gobierno Autónomo de la Nacionalidad Inka del Pastaza el 27 de noviembre del año 2018. Fue elegido para cargo de Apu Atun David Chino Dahua, DNI N°44451509. Para el cargo de Ishkaynin Apu se eligió a Virgilio Tapullima Sandi, DNI N° 05633280.

La mesa directiva que facilitó el desarrollo del evento fue integrada por:

- Presidente: Lázaro Chino Sánchez, DNI N° 44447192
- Secretario: Oscar Alexis del Castillo Laino, DNI N° 05584092 y;
- Vocal: Edber Vargas Tejada, DNI N° 47432234

Firmaron el acta de fundación:

Alberto Mucushua Maina, DNI N° 05633217, Apu de la comunidad nativa Vencedores; Tedy Maca Cariajano, DNI N° 05607517, Apu de la comunidad nativa Andoas Nuevo; Roman Sanchez Tapullima, DNI N° 42991631, Apu de la comunidad nativa Alianza Topal; Terbio Mucushua Sandi, DNI N° 05633538, Apu de la comunidad nativa Nueva Unión; Esteban Chino Fachin, DNI N° 44447114, Apu de la comunidad nativa Soplin; Esteban Olortegui Manihuari, DNI N° 47738062, Apu de la comunidad nativa Puerto Nuevo; Materson Chino Peña DNI N° 05606831, Apu de la comunidad nativa Trueno Cocha; Segundo Pizango Curitima DNI N° 40188312, Apu de la comunidad nativa Campo Verde; Juan Jose Chumbico Salinas, DNI N° 43392796, Apu de la comunidad nativa Nuevo Porvenir; Segundo Ancelmo Pizango Icurima, DNI N° 40123516, Apu de la comunidad nativa Pañayacu; Pascual Diaz Baldomero, DNI ° 45635888, Apu de la comunidad nativa Sabaloyacu; Roman Edvin Dahua Cueranari, DNI N° 44452315, Apu de la comunidad nativa Loboyacu; María Romelia Dahua Inuma, DNI N° 40569078, Apu de la comunidad nativa Nuevo Caimito; Juan Pipa Mucushua, DNI N° 42482367, Apu de la comunidad nativa Nueva Esperanza. El evento se realizó bajo la convocatoria del presidente de la Federación Indígena Quechua del Pastaza (FEDIQUEP), Señor Aurelio Chino Dahua.

El pueblo awajún, después de varios eventos de debate, consensuó su estatuto en la asamblea llevada a cabo en Chiriaco los días 22 al 24 de octubre del 2018. El proceso se había iniciado en el año 2014 y demoró por el mismo hecho que su población es numerosa. En un futuro no muy lejano se constituirá en Gobierno Territorial Autónomo Awajún (GTAA). Es la denominación del consenso.

El pueblo kukama–kukamiria analizó su estatuto en borrador en un evento realizado los días 13 y 14 del mes de diciembre del año 2019 en la comunidad Achual Tipishka, río Huallaga. Tiene planteado en borrador denominarse Nación Autónoma Kukama–Kukamiria (NAKK).

Se ha realizado una serie de gestiones para que los gobiernos tengan reconocimiento legal para lo cual los pueblos deben contar con el reconocimiento de su personalidad jurídica. Acompañé a CORPI–SL

en la gestión para el reconocimiento de la personalidad jurídica de los pueblos indígenas ante el Gobierno Regional de Loreto desde un comienzo en el año 2016. En una oportunidad sustenté el derecho al reconocimiento de la personalidad jurídica de los pueblos indígenas ante el Consejo Regional de Loreto (CRL). Hubo obstáculos que no facilitaron que la propuesta prospere. Tras un paro como protesta que CORPI-SL realizó en San Lorenzo, finalmente el CRL aprobó la Ordenanza Regional N° 014-2017-GRL-CR, mediante la cual el Gobierno Regional reconocía la existencia de los pueblos indígenas de la Región Loreto y su personalidad jurídica.

También impulsamos con CORPI-SL el proceso de elaboración del reglamento de la Ordenanza que estableció los procedimientos y requisitos para el reconocimiento de la personalidad jurídica de los pueblos. Gracias a estas herramientas jurídicas, el pueblo achuar del Pastaza obtuvo el reconocimiento de su personalidad jurídica el 25 de junio del año 2018, a través de una Resolución Ejecutiva Regional N° 253-2018-GRL-P. No pudo inscribirse en los Registros Públicos por oposición de la SUNARP que alegó su no procedencia por no existir un libro para pueblos indígenas.

La Ordenanza Regional fue declarada inconstitucional en el año 2018 por exceder las competencias que corresponden al poder ejecutivo (Expediente 0004-2018-PI/TC). Muy cuestionable. Por esta razón demandamos al Estado Peruano ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos. ¡A seguir luchando se ha dicho!

La autonomía que estaban buscando los pueblos indígenas no es una autonomía de separatismo. Para los pueblos indígenas el Estado es una comunidad grande con mentalidad de un patrón déspota y mal organizada. En pleno siglo XXI actúa como un tipo que quisiera que todos piensen como él sin tener en cuenta que dentro de la comunidad habitaban pueblos originarios, criollos, blancos y afrodescendientes que tenían diferentes pensamientos, gustos, prioridades y visiones. Para llegar con sus servicios usa una estructura que se divide en departamentos, provincias y distritos. Pero no es suficiente porque esas estructuras responden a acciones administrativas, no contribuyen a resolver los problemas económicos, sociales, culturales y ambientales del país. Los grupos que más sufren los efectos de esta visión estructural – administrativa son los pueblos indígenas porque la respuesta del Estado es siempre homogénea en sus medidas, dicta leyes sin mediar criterios para tomar en cuenta si su implementación puede causar daño a la población vulnerable; toma medidas políticas educativas y de salud, sin tener en cuenta si su aplicación vulnera la pertinencia identitaria de grupos marginales que subsisten de sus conocimientos;

promueve inversiones para fomento del empleo y bienestar sin prevenir los daños que podrían originar y modificar los modos de vida de los pueblos cuya sobrevivencia depende de la naturaleza. Es decir, sin importar si la medida que toma es benéfica para un sector y perjudiciosa para ciertos grupos, el Estado actúa sin medir consecuencias sociales en detrimento del derecho que también tienen los pueblos originarios, para ser felices como el resto de la sociedad llevando su vida como mejor les parezca.

Visto desde esta perspectiva el Estado vulnera la autonomía de los pueblos que por su particularidad cultural necesitan también ser escuchados y ser respetadas sus prioridades de desarrollo. En el caso del pueblo awajún, este tenía por su tradición cultural un modo de formación a partir de las actividades diarias de la comunidad traducido en horticultura, manejo del bosque, el suelo, cuidado de la biodiversidad, creatividad para inventos con recursos propios para beneficio del territorio, etc. Sin embargo, a partir de lo que se impuso un modelo de formación escolar, la niñez y la juventud han perdido progresivamente lo suyo, aprendiendo lo ajeno que en la vida real no le va a servir nunca, excepto la letra y los números.

Para los pueblos, actuar en autonomía significa que el Estado, en vez de traer recetas de afuera, escuche a los pueblos originarios sobre cómo piensan llevar su vida y desarrollarse de acuerdo con sus prioridades. A eso se refiere el artículo 4° de la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (DNUDPI): “Los pueblos indígenas, en ejercicio de su derecho de libre determinación, tienen derecho a la autonomía o al autogobierno en las cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, así como a disponer de los medios para financiar sus funciones autónomas”.

Los pueblos originarios de la Amazonía noroccidental del Perú están constituyendo su sistema organizativo y representativo propio para fortalecer sus tomas de decisión en asuntos que les concierne desarrollarse a nivel de su comprensión territorial. La era de las comunidades nativas resultó no ser garantía de ejercicio de la autonomía con categoría de pueblo, ni mucho menos indicado para proteger de manera efectiva el integro de los territorios ancestrales.

PARTE IX

ENTRE LA DEPENDENCIA Y LA LIBERTAD

En algún momento de mi vida pensé que me quedaría en la comunidad como un comunero común y corriente. Eso en nada disminuye a la persona. Pero desvanecer la aspiración de haber querido algún día ser abogado o contador por estar atado por numerosos factores, me afligía. No tuve otro recurso que allanarme definitivamente a la usanza de la vida que llevaban mis mayores. Salía a cazar, pescar y ayudar en el trabajo comunal.

Pero en el fondo, mi corazón siempre latía sin resignación. Aun mientras realizaba mis ocupaciones cotidianas de esforzada labor y con los rayos del sol encima de mi hombro, no dejaba de pensar que algún día mi vida tomaría otro rumbo. Si me lo proponía, seguro que lograba ocupar alguna plaza de educación bilingüe como docente; mis compañeros del colegio, en su mayoría, habían incursionado en la carrera magisterial, tenían sus ingresos y se habían acomodado con sus sueldos, aunque para alcanzar esa suerte tenían que alejarse de sus seres queridos adentrándose en comunidades lejanas y fronterizas. A decir verdad, no tenía vocación de maestro bilingüe, mi corazón siempre me empujaba hacia horizontes desconocidos, pero mis ojos no miraban más allá de los cerros que vertían las aguas del Numpatkaim y Yurapaga.

El trabajo social que realizaba asumiendo funciones dirigenciales en ONAPAA como secretario de producción y comercialización, y luego como cabeza de ésta, me gustaba mucho aunque no representaba fuente alguna de ingreso. Desde un principio me di cuenta que toda la fuerza que ponían las comunidades y sus líderes para hacerse escuchar por el Estado no solo se limitaba al planteamiento de la problemática social que afectaba a la población por su escaso acceso a los servicios de salud, educación, saneamiento legal de tierras y otros. En el fondo, se trataba de asuntos fundamentales que tenían mucho que ver con la vida del grupo para no

desaparecer como pueblo. Con el tiempo, resumí sus demandas fundantes en cuatro derechos colectivos. Comparto mis reflexiones:

Derecho colectivo al territorio. Antiguamente, el territorio era ocupado por patriarcas que seleccionaban sitios aptos para hacer la vida más agradable. Elegían una zona buena para la siembra de yuca y otras plantas propias para la dieta diaria, en un ambiente limpio, mayormente en las cabeceras de las quebradas y ríos aptos para el consumo. La suma de las ocupaciones espaciales por patriarcas unificaba el territorio awajún en un solo bloque identitario.

Cuando se dio la ley de comunidades nativas, las tierras empezaron a ser tituladas por grupos de familias y, por ficción legal, el Estado declaró las extensiones territoriales no tituladas como áreas de libre disponibilidad. Cuando los awajún se dieron cuenta que corrían el riesgo de perder su territorio ancestral no les quedó otro remedio que adaptar los asentamientos que habían constituido en un principio para acompañar a las escuelas bilingües como comunidades nativas, al menos hasta que se lograra encontrar otra fórmula legal para defender el territorio en su integridad. Escuché de algunos pueblos hermanos decir: “el indígena sin territorio es un indígena sin vida”. Efectivamente, la lucha por el territorio era y es la lucha por la vida. No por la vida individual, sino por la vida de la nación, la nación awajún en nuestro caso.

Derecho colectivo a la identidad. ¿Quiénes somos nosotros para olvidar nuestra identidad si a juicio de los ancestros dicho está que “el que rompe sus raíces, corta su ombligo existencial”? El ombligo existencial es el territorio. Nuestra lengua se ha desarrollado adaptándose al territorio donde nos hemos multiplicado como una nación y se desarrolla en la medida que estamos rodeados de inspiraciones espirituales, e identificamos por su nombre cada especie que forma parte de la cadena natural de interdependencia. La identidad cultural une a una comunidad en un determinado territorio, la cual se concretiza materialmente con afinidad sanguínea y alianzas matrimoniales entre los miembros que la integran. La comunidad nativa que la ficción legal estatal nos había proporcionado no era el modelo de comunidad que entendían nuestros ancestros. La verdadera comunidad es el conjunto awajún que constituye una unidad territorial que nos distingue como una nación diferente del resto. Cuando hablamos de “nación” no nos metemos con el concepto estado–nación, que es un término que se atribuye a una organización de naturaleza jurídica; empleamos el término nación atribuyéndole al pueblo su naturaleza sociológica.

Derecho colectivo al desarrollo autónomo (tajimat pujut). Los awajún encuentran su satisfacción básica en los recursos que posee su territorio. Ahí encuentran plantas para el tratamiento de su salud; animales, peces, frutas silvestres y palmeras para alimentarse; materiales para labrar y elaborar sus utensilios, construir viviendas y medios de transporte; de las tierras fecundas siembra y cosecha los productos de pan llevar. Cuando los awajún luchan por su territorio, luchan porque éste les provee lo básico para sobrevivir, no solo en un sentido material. El territorio es también un espacio de formación cultural y espiritual que provee fortaleza y reafirmación de la identidad como grupo humano que quiere pervivir en el tiempo. El modelo de desarrollo awajún nació del sistema natural, como funciona su territorio; por tanto, su formación cultural e identitaria responden a esta característica que está regida por las leyes naturales.

La colectividad interpreta que el modelo occidental de desarrollo que se impone con la moneda no debe desplazar el sistema natural que provee otras formas de vida a los pueblos autóctonos. Por tanto, si bien los awajún llegaron a conocer los grandes beneficios que vinieron de afuera, como herramientas de trabajo, medios motorizados de transporte y armas de fuego, esto no significaba olvidar lo nuestro. Tampoco significaba destruir la naturaleza en nombre del desarrollo y mucho menos perder el territorio. En los primeros contactos con el Estado las comunidades se esforzaron por legalizar sus territorios comunales, tener acceso a la educación, a los servicios de salud pública y por combatir la explotación del patrón. Sin embargo, a medida que iban uniéndose en organizaciones y/o federaciones, interesaba también ver con mayor detenimiento que la presencia del Estado no sea alienante. Cuando la escuela llegó, la comunidad la adoptó como suya, por eso, construyeron la infraestructura escolar y las viviendas para profesores, incluyendo las canchas deportivas.

Con el tiempo, se empezó a cuestionar el contenido de la currícula escolar por considerarla ajena a la realidad cultural de los pueblos. Como respuesta, AIDSESP, en convenio con el Ministerio de Educación, creó el Programa de Formación de Maestros Bilingües (FORMABIAP). A través de esta figura institucional académica se logró poner en marcha un plan de formación y profesionalización masiva de maestros bilingües de la Amazonía peruana de acuerdo a la realidad cultural de los pueblos originarios. Con esta medida se trataba de transmitir al Estado que puede hacerse presente en todos los rincones del país pero tiene que respetar la visión y el pensamiento del pueblo para adoptar los programas estatales de acuerdo a su realidad cultural. Si bien recibir instrucción escolar era importante, era peligroso no adecuar su beneficio de acuerdo a las

necesidades de aprendizaje local, pues, como hemos visto en los capítulos anteriores, fue la educación el primer factor de ruptura de la disciplina para la meditación espiritual. Por eso, cuando hablamos de desarrollo autónomo, nos referimos a una fórmula donde lo autóctono es la matriz sobre la cual deben adoptarse otros conocimientos, ciencias y tecnologías a fin de que su productividad pueda beneficiar y fortalecer el sistema interno y natural del pueblo.

Gobernanza territorial. Antiguamente, cada patriarca dirigía el destino de la familia, a la vez, se escuchaba lo que decían los líderes espirituales (pamuk, niimaju) para casos de incumplimiento de reglas maestras. Todo esto fue roto por las reglas que el Estado impuso. La ley de comunidades nativas reconocía la autonomía comunal a través de sus autoridades, pero esa forma de representación institucional carecía de fuerza y medios para dialogar con el Estado. Por este motivo, las comunidades se habían visto forzadas a unirse en organizaciones y/o federaciones indígenas para hacerse escuchar. Ese proceso ya había empezado a funcionar desde los años 70 a través del Consejo Aguaruna y Huambisa (CAH), Ijunbau Chapi Shiwag, Organización Central de Comunidades Aguarunas del Alto Maraón (OCCAAM) y la Organización Aguaruna del Alto Mayo (OAAM). Incluso, estas unidades habían logrado organizarse a nivel nacional junto con las organizaciones y/o federaciones de pueblos hermanos. AIDSESP, contribuyó a la fundación de la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), que es una organización conformada por pueblos originarios de nueve países amazónicos (Brasil, Colombia, Bolivia, Ecuador, Venezuela, Guyana Francesa, Guyana Inglesa y Perú).

Las demandas fundantes que he resumido no solo eran demandas que salían del pueblo awajún sino de todos los pueblos indígenas del mundo de tal manera que el mensaje colectivo se hizo unísono y caló por todos lados, y pronto la comunidad internacional empezó a escuchar la voz de los pueblos autóctonos directamente expresada por sus protagonistas.

El pueblo awajún, como el resto de los pueblos hermanos, tenía una forma propia de organización social, sus líderes no eran elegidos por el pueblo, sino que éstos llegaban a ocupar sus responsabilidades por su fortaleza espiritual lograda por mérito propio. El pueblo vivía gozando su propia libertad. Una libertad a su manera porque en términos existenciales dependía de su territorio. El encuentro con el mundo occidental quedó enraizado como un nuevo desafío de sobrevivencia. Al introducirse nuevas formas de convivencia con el Estado los aspectos políticos, jurídicos,

culturales, y espirituales consuetudinarios se vieron debilitados. Se había impuesto un factor externo sabelotodo y todo poderoso, la epistemología científica, académica, jurídica y la religión foránea, el ninguneo al conocimiento, la tecnología y la creencia doméstica; el occidente se autoproclamó como modelo de vida ideal. La aparición del hacha y machete hizo que la gente se someta al patrón interesado en obtener caucho, madera o pieles de animales.

El tema de cómo salir de este problema tratando de tú a tú al poder político y económico que vino a imponerse en el territorio awajún fue motivo de reflexión colectiva. A nivel de Perú, observé que algunos intelectuales peruanos de corte izquierdista buscaban robustecer sus críticas a la situación del país con ideologías que en su tiempo profesaron los filósofos del comunismo como Karl Marx, Lenin y Mao Tse-Tung. En los 80's estaban de moda las orientaciones filosóficas del comunismo. Algunas facciones más radicales acudieron a las armas para revertir la situación con el discurso del proletariado al poder, pero como los problemas nacionales no precisamente eran ideológicos, las intenciones revolucionarias resultaron en desventura de sus protagonistas.

La epistemología científica, académica y jurídica de occidente hizo que el cholo que tenía la oportunidad de pasar por esos filtros de saberes se sintiera superior a los demás; así empezó a ningunear a otro cholo. El racismo que se hizo patente en el tiempo de la colonia exaltando los caracteres biológicos de los colonizadores, traumó tanto a la población autóctona que a muchos les avergonzó sus raíces identitarias. El racismo continuó en la cepa del criollo y se extendió al mestizo camuflado que discriminó al prójimo menos socializado con la vida occidental.

En el caso awajún, nuestros visionarios y líderes nunca partidizaron con ideologías de afuera. Nuestras luchas tenían mucho que ver con la sobrevivencia del pueblo, peleábamos y seguimos peleando para que no nos arrebaten lo que tenemos de capital natural, nuestro territorio y la naturaleza que nos provee alimento y fortaleza espiritual. Nuestras luchas no eran luchas de clases, definitivamente nuestras peleas tenían otro fin, eran luchas por la sobrevivencia: defender nuestros derechos autóctonos al territorio, nuestra identidad cultural colectiva, la forma propia de satisfacer nuestras necesidades y nuestro derecho a la gobernanza autónoma.

Toda posibilidad de contagio de la ideología comunista fue bloqueada por una iniciativa autóctona de lucha, con el surgimiento de las organizaciones y/o federaciones. He observado que algunos paisanos míos que salían a pisar las aulas universitarias venían con esa idea del comunismo, pero lo hacían de puro monos, y ésta se desvanecía con la

presencia de las organizaciones y la reafirmación de AIDSESP. El rechazo a la ideología comunista era unánime a nivel de todos los pueblos originarios de la Amazonía. Eso lo he podido observar personalmente cuando tuve la oportunidad de entrevistar a un líder ashaninka del Pichis, de nombre Alcides Calderón. Me contó este líder que en diciembre de 1989 un movimiento terrorista había secuestrado y asesinado a su padre porque se había negado adoptar la ideología que pretendían introducir en las comunidades. En respuesta, el pueblo ashaninka del Pichis se levantó en armas y erradicó la presencia de elementos sediciosos definitivamente de la zona, algo parecido también hicieron los ashaninka del Gran Pajonal a través de sus rondas según como me comentó Miguel Camaeteri.

En una oportunidad conversamos, en plan de amigos con un misquito, en Nicaragua, cuando tuve la oportunidad de ingresar a ese país como pasante en temas de manejo forestal comunitario. El amigo me contó que su gente misquita había luchado contra el régimen comunista del sandinismo con apoyo norteamericano. Su gente fue obligada a someterse a la ideología comunista; cuando se opusieron, el régimen sandinista empezó a asesinar a sus principales líderes tomando control de sus territorios comunitarios. Por esa razón tuvieron que ir a las armas para defenderse como pueblo. No lo hicieron por razones ideológicas para ayudar a uno y contradecir al otro, lo hicieron por razones de sobrevivencia como nación o como pueblo misquito.

Hasta que llegué a tener 20 años no entendía en profundidad la importancia del territorio. En consecuencia, ignoraba el sentido de las organizaciones de pueblos originarios. La educación que uno recibe en la escuela no ayuda a entender el problema que enfrentan estos pueblos. Yo había crecido con una mentalidad monetarista. Creía que todo se resuelve con dinero, sin el dinero el hombre no es nada. Efectivamente era así la vida en la ciudad. En Trujillo, cuando nos quedamos con mi hermano Bartolomé, nos dimos cuenta de eso: la comida, el agua, la luz, costaban dinero, hasta para salir a pasear había que tener dinero. Ni qué decir para conquistar a una chica. La gente de la ciudad trabajaba mucho tratando de conseguir algún ingreso monetario para poder sobrevivir.

En un principio a las personas que salían a la ciudad se las miraba como alguien que a su regreso puede ayudar en la gestión de las necesidades comunales ante el Estado, pero con el paso del tiempo, la juventud empezó a salir para buscar algún cachuelo y estudiar para ser algo. Como la misma escuela ninguneaba la forma de vida que llevaban las familias, la juventud creció con el convencimiento de que las chacras, las habilidades y los conocimientos locales no ayudaban para nada a salir de la pobreza. Esa

idea de estudiar para que mañana o más tarde tengas trabajo y asegurar tu ingreso, se incrementaba en la comunidad; de eso se aprovechaban los taladores y mineros ilegales para enganchar con las necesidades locales.

En 1995, en España, una emisora radial me formuló una pregunta acerca de la globalización versus pueblos indígenas, o algo por el estilo. Yo no pude responder con solvencia, porque nunca me había puesto a pensar acerca de eso. Por más que lo hubiera pensado creo que no hubiera salido de la órbita de la idea preconcebida de que no hay escapatoria a la necesidad monetaria. Pero el tema me quedó dando vueltas en la cabeza.

Cuando en 1996 tuve la oportunidad de llegar a AIDSESP viajé y conocí algunas partes del mundo. Por donde anduve escuchaba la palabra “globalización”. En España escuché con frecuencia decir “sociedad envolvente” que circulaba en el lenguaje de ONGs. Cuando tuve ocasión de viajar a alguna parte de Europa, Asia o Norte América no perdía la oportunidad de contemplar los paisajes urbanísticos de sus ciudades. En Washington DC, me quedé estupefacto del bosque en plena ciudad saliendo del aeropuerto Ronald Reagan para el centro. Andaban animales como amigos del hombre. Cuando pregunté sobre su cuidado me dijeron que estaban totalmente protegidos. Tuve la curiosidad de salir del evento donde participaba para entrar al bosque, había calles que conducían a viviendas que a 100 metros no se podían avistar. Caminé en medio de virutas que eran arrojadas a modo de abono sobre las raíces de los árboles, una evidencia de que estaban en constante mantenimiento. En las ocasiones que viajé a Ginebra, en Suiza, observé con mucha atención la distribución de las calles y viviendas, había reservas de áreas verdes impecables. En algunos países europeos por donde anduve, observé más presencia de adultos que de jóvenes, en España, sobre todo. Cuando tuve la oportunidad de viajar a Bangkok, lo primero que se me ocurrió fue ir a conocer su mercado. Tomando un toc toc (equivalente al mototaxi en Perú) me fui a conocer un sitio que parecía el mercado de Belén de Iquitos. El río que pasaba por allí se asemejaba al Itaya; sentí algún aire familiar loreto. En compañía de la persona con quien viajé fuimos a tomar cerveza en una zona de mucha concurrencia de turistas. Había bares seguidos ocupando una cuadra entera. Cuando regresamos al hotel, la persona que me acompañaba me dijo que habíamos conocido uno de los lugares de prostitución que hay en Tailandia.

Observé el trato que recibe el huésped que llegaba en los países que visité. La amabilidad en los hoteles y en los restaurantes a carta cabal, pero después me di cuenta que esos gestos eran instruidos por reglas de relación comercial que el mercado tenía acostumbrado a los lugareños. En el hotel,

si uno quería ver alguna película tenía que abonar una tarifa adicional, ahí se conocía el sinceramiento del negocio. Todo era dinero. Esto contrastaba con la forma de vivir en las comunidades. En la comunidad, cuando un visitante ingresaba a la casa de cualquier comunero, por costumbre local el anfitrión compartía lo que comía y bebía, en este caso, el masato. Hasta ahora se conserva este compartir con el prójimo en la mayoría de las comunidades awajún. Las sonrisas suelen ser naturales.

Los árboles que contemplaba en las urbes de otros continentes eran protegidos, sus ciudadanos estaban bien sensibilizados. No actuaban como obligados a respetar la naturaleza, sino que se notaba en sus caras que actuaban con mucha responsabilidad ciudadana asumiendo las reglas de urbanidad como algo suyo. Calles limpias, viviendas con diseños medievales con toques de modernidad distinguían a las ciudades europeas de las ciudades modernas de Estados Unidos. La parte moderna de Bangkok no se distinguía mucho de algunas urbes latinoamericanas, pero impresionaban la arquitectura de las áreas tradicionales, y los rituales religiosos dedicados a Buda bajo la dirección de monjes. Partía en dos realidades distintas a la nación. A la hora de dormir me ponía a pensar de Lima, comparándola con lo que observaba de Europa; nada que ver, Lima parecía apenas un barrio en formación.

En el Perú, los líderes que llegaban al poder acababan sometiéndose al sistema neoliberal que en su condición de candidatos repudiaban. La derecha tildaba de antisistema a todo líder que planteaba cambios.

Me acuerdo que en los años 80 los servicios de comunicación telefónica y transporte eran muy escasos. Ingresar a la universidad era difícilísimo, las oficinas administrativas quedaban a leguas de camino, tampoco había servicios de internet, no se conocía qué era correo electrónico. Volar era casi un privilegio. La situación cambió en los 90 cuando el país ingresó en la libre economía de mercado. En 1998 observé que estábamos mejor que Ecuador en términos de acceso a servicios modernos.

Tiempo después me puse a escudriñar lo que significaba la globalización. España llegó a América en 1492 y en 1497 al África. En 1531 llegó a Perú, dejando colonias en centro América y en las Antillas, extendiéndose hacia el sur, en tanto, Portugal llegaba a colonizar el actual territorio de Brasil. En el siglo XVII, los ingleses llegaron a la India y buscaron extender sus colonias también a Sudáfrica en el siglo XVIII. Francia también había instalado su régimen colonial en la India en el año 1668; Holanda en Sudáfrica en 1652. Un grupo de colonos saliendo del seno inglés ocuparon Norteamérica en 1607, más tarde organizados en Estados Unidos se independizaron de Inglaterra. Así se abrieron las rutas del negocio hacia las tierras colonizadas.

Ya el mundo empezó a conectarse, aunque su articulación significó la muerte de muchos pueblos originarios con las plagas y epidemias importadas, sumadas a los asesinatos en nombre del negocio.

El negocio empezó a conducirse hacia el puerto de la globalización. Resumiendo a Martín-Cabello, el tráfico de negocio sentaba sus primeros cimientos en tierras colonizadas a través de importación y exportación de productos¹. Con el requerimiento de mano de obra, se instauró la esclavitud de pueblos africanos. Se introdujo el aspecto jurídico y el poder militar para controlar y dominar a los pueblos colonizados. Por último, se introdujeron culturas ajenas a las locales.

Con la revolución industrial se desarrolló la locomoción terrestre de ferrocarriles y el transporte marítimo con embarcaciones de gran calado, expandiéndose el negocio y el tráfico de pasajeros e inmigrantes en diversas partes del mundo². Tras la segunda guerra mundial, las grandes empresas nacionales se constituyeron en corporaciones transnacionales. El desarrollo de la tecnología de comunicación móvil, la televisión, el invento de internet que se desarrollaron con la colocación de satélites en la órbita terrestre, el desarrollo de la aviación comercial y de pasajeros, el transporte marítimo de grandes cargas de exportación e importación, concretaron las conexiones en distintos continentes del planeta. La creación en 1994 de la Organización Mundial del Comercio (OMC), acabó coronando la era de la conexión global³.

Crece la convicción en la libre economía de mercado como solución a los problemas de pobreza, política a la que los Estados se someten convirtiéndose en partidarios estratégicos. Con la caída del comunismo que lideraba la Unión Soviética la era de la libre economía de mercado se intensificó.⁴ Hemos ingresado entonces a la era de la política neoliberal que es la cúspide del logro de la economía del mercado y del capitalismo. Es el orden mundial vigente.

Así dadas las cosas ¿cómo se escapa uno del sistema? El mundo estaba enfrascado en una dependencia sin salida, víctima de su propio invento, después de haber nacido libre. En este círculo, el capitalismo tampoco lo llevaba a uno a ser libre.

Pero no solo se globalizaba el negocio, sino la política, la diplomacia y el derecho también habían alcanzado la cúspide de su expansión a través de la

1 Martín-Cabello, Antonio. 2013. *Sobre los orígenes de proceso de globalización*. Departamento de Ciencias Sociales, Universidad Rey Juan Carlos, España.

2 Ibidem.

3 Ibidem.

4 Ibidem.

Organización de Naciones Unidas (ONU). Con la Declaración Universal de Derechos Humanos y los instrumentos internacionales que se dieron posteriormente, se morigeraron los roles de los Estados y obligaron a respetar y proteger los derechos fundamentales de las personas, incluyendo los derechos humanos de los pueblos minoritarios. El mundo compartía la política pública internacional liderada por la ONU con la política económica global liderada por la banca privada y grandes corporaciones multinacionales, una suerte de poderes paralelos que en hechos pesaba más este último. Es el modelo de orden mundial que se experimenta en los primeros tramos del siglo XXI. La anhelada paz que dio origen al nacimiento de la ONU, aun no terminaba de consolidarse, porque las guerras en el medio oriente nunca cesaron. En el sistema interamericano de derechos humanos los pueblos originarios tenían dónde reclamar sus derechos cuando los Estados que formaban parte los vulneraban y el Convenio 169 de la Organización Internacional de Trabajo (OIT) se había convertido en Perú en instrumento de obligatorio cumplimiento (con rango constitucional) por los poderes públicos, sobre todo, en cuanto a derechos territoriales de los pueblos indígenas se trataba. En 2007 se publicó la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (DNUDPI).

El haber pasado mucho tiempo en la ciudad trabajando como dirigente me ayudó a desarrollar habilidades que más tarde me sirvieron para contribuir con mi experiencia en la municipalidad distrital de Pastaza como asesor social, en el Fondo Mundial para la Naturaleza (WWF – Perú) como especialista indígena, en la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA) como consultor, y en Viceministerio de Interculturalidad del Ministerio de Cultura como facilitador regional.

Yo no estaba ni siquiera en condición de criticar las causas de alienación, ni colocarme en situación de valiente para desafiar la globalización, solo trataba de explicarme el destino que deparaba al mundo. Me preguntaba a qué se debía que muchas personas iban a buscar trabajo a Estados Unidos con el lema común de sueño americano si a este país se le critica mucho por su poder hegemónico y dominante; por qué se consumía productos industrializados que venían de países occidentales si se criticaba que a causa de actos inhumanos de sus colonias los pueblos autóctonos fueron prácticamente aniquilados y colocados en situación de arrinconados. Por qué a los revolucionarios socialistas y comunistas les gustaba fumar Winston Light, y a muchos líderes indígenas latinoamericanos beber Coca cola. Alguna explicación tendría.

Me había ubicado en una situación de tal modo que no podía planificar mi vida unilateralmente de acuerdo a mi procedencia cultural por respeto a mi familia que es mestiza, tampoco podía olvidarme lo mío por completo acoplándome totalmente a la vida y costumbre apach. Alejado de mi pueblo, llegué a tener dos hermosos hijos: Shang y Carlos Daniel. He tenido contados amigos extranjeros y peruanos, aprendí aceptar sus ideas y también me dejé influir por sus espíritus de apertura y gran sentido de humanidad. Familiares por el lado de mis ancestros son incontables, nunca dejé de conectarme con mis parientes, es más, llegué a querer a mis hermanos de otros pueblos que conocí durante mi trayectoria dirigencial en CORPI-SL y AIDSESP; incluso sigo apoyando sus causas cada vez que puedo. Lo poco que aprendí del mundo exterior a lo largo de mi vida quedó como experiencia de vida.

Las facilidades que el mundo económico y globalizado brindaba al público me permitieron tener acceso a los créditos bancarios. Me endeudaba para llegar a conseguir algo. El ingreso que percibía me ayudaba a pagar mis cuotas mensuales, ya que eso de ahorrar dinero me resultaba siempre esquivo porque cada vez que abría mi cuenta de ahorro, se presentaban enfermedades que atender, gustitos que satisfacer, viajes tentadores que realizar. Jamás pude ahorrar. Así es que prefería endeudarme con el banco y pagar mensualmente, aunque sabía perfectamente que uno acababa pagando intereses exorbitantes. Tratando de medir mi dependencia económica hasta donde llegara, ubiqué que mi situación era parecida a mis ancestros en el tiempo del caucho. Puesto en ese escenario yo era uno de aquellos que para comprarse una carabina se sometía a cuotas de pagos interminables, solo que en la vida letrada, equivalía a meses de cuotas contantes y sonantes para comprarse una laptop o construir una casa, por ejemplo. El sistema global económico y sus efectos alcanzaban a los individuos con todas sus bondades y maldades. La dependencia de la moneda crecía a diario, había llegado también en las comunidades la creencia de que don dinero puede todo.

En un evento que trataba sobre globalización, organizado en Lima, el Rvdo. Jaime Regan, que también participaba como uno de los expositores, decía que la globalización no era una cosa nueva ni extraña, que la globalización empezó a rodar desde que los seres humanos inventamos el trueque, intercambiamos semillas, asimilamos tecnologías locales, al igual que el vecino que hacía lo mismo. Así los pueblos desarrollaron la agricultura, la alfarería, la orfebrería, sus conocimientos de tejido y construcción de viviendas, las alianzas, entre otras cosas. Este germen fue creciendo en la medida que se expandía la población mundial, en algunos casos, en una

situación de necesidades mutuas, en otros, en una situación de desigualdad.

Se cuenta que el pueblo awajún en su origen no sabía cazar, ni pescar, que esas destrezas las adoptamos de los wampukus, sobre todo las habilidades para hacer trampas y plegarias para encontrar fácilmente algún animal. Contaban nuestros mayores que el arte del canto vino de la fluidez con que cantó el hombre que después se convirtió en Tsegatik. Este ancestro se transformó en un fenómeno hasta ahora nunca vuelto a ver después que comió un huevo que encontró sin nido tirado en el suelo. El mensaje es claro, cosas extrañas y novedosas te llevan a cambios para bien o para mal. Los muun de la comunidad solían decir: “lo que nuestros ancestros pudieron lograr o las pruebas u obstáculos que pudieron vencer, es también posible vencer en la generación venidera; lo que no se pudo hacer por más que se intentó, tampoco será camino para triunfos en la nueva era”. Si nuestro ancestro no pudo evitar el huevo extraño, esta generación tampoco podía haber soslayado aquello, porque lo que pasó hace siglos, se presenta ahora en forma de globalización que fácil absorbe a la mayoría y genera cambios. En fin, las culturas nunca son estáticas, se adaptan a los cambios que el hombre va experimentando.

Los muun que conocí habían logrado alcanzar un nivel de vida mejor que sus predecesores, tenían todo lo necesario, pero cuando apareció el metal y la tela industrial se vieron tentados de adquirirlas. Los comuneros sentían que sin esos materiales no estaban completos; de sus necesidades el mercado se aprovechó para engancharlos. Lo que estaba claro era que depender de metales no significaba que uno claudicaba. Un gimnasta para seguir robusteciendo su cuerpo y energía se vale de todos los instrumentos modernos que considera buenos para seguir creciendo como deportista -incrementando así su medio de ejercitación- pero a fin de cuentas sigue siendo la misma persona, solo que se le verá más fuerte, con capacidad para competir con deportistas de otras partes del mundo.

La cerbatana la adoptamos de otros pueblos, pero la técnica de su construcción la desarrollamos y perfeccionamos adentro. Tenemos capacidad para seguir fabricando cerbatanas, hay personas expertas que conservan esos conocimientos. En cambio, las armas de fuego que adquirimos desde el tiempo de los antiguos muun, no pueden ser reemplazadas por algo hecho por nosotros, porque esa tecnología no la hemos desarrollado. Entonces, a diferencia de lo que la globalización primitiva permitió, el que todas las tecnologías y conocimientos pasaran a dominio de todo el mundo, los productos que la globalización actual ofrecen son casi imposibles de desarrollar o fabricar con habilidades locales. El límite no era problema de la globalización, sino problema de

formación tecnológica. Nuestros antepasados eran expertos en fabricar sus utensilios con arcilla y madera, pero nunca habían experimentado la técnica de aleación de metales para fabricar utensilios o instrumentos de hierro o acero.

La globalización del consumismo caminaba a la par con la globalización del capitalismo. El mundo no podía culpar a nadie, todos éramos y seguimos siendo responsables por hasta donde hemos llegado. Para más coches, aviones, celulares, relojes, joyas, ordenadores, satélites, armas, se necesitaba de riquezas naturales que en su mayoría se encuentran en el subsuelo: el oro, plata, cobre, molibdeno, zinc, estaño, hierro, plomo, petróleo, gas, etc. El verdadero costo de su extracción se traducía en el deterioro del medio ambiente. Los científicos aseguran que la emisión por demás de gases de efecto invernadero por quemados de combustibles fósiles provocan el calentamiento global. En los países subdesarrollados, las actividades mineras y petroleras contaminan las tierras agrícolas, los ríos y lagos, de los cuales subsisten los pueblos originarios. ¿Cómo hacer que esta agresividad desbordante de la economía mundial cambie de rumbo por otra más amigable con el clima y el ambiente? Eso depende del actor consumidor. Sin restringir sus apetitos de consumo no se puede obligar que otro actor se corrija, la responsabilidad es de los dos. De lo contrario, es como seguir fumando el cigarrillo esperando que el resto dejara de fumar.

Con los conocimientos que adquirí de mis mayores, más lo que aprendí por mi propia experiencia después de haber recorrido lo suficiente para conocer lo que pasaba allá afuera, comencé a darme cuenta que yo era un simple seguidor de cosas desconocidas. En la tierra donde nací, la vida comunitaria era sencilla. Si las cosas conexas a la vida socio - económica de la comunidad no se conducían de manera creativa reforzando el sistema local de protección tradicional, el bosque que por milenios hemos protegido comenzaría a deteriorarse de manera irreversible ahora que no solo los originarios habitamos la selva, pues se han sumado grandes ciudades amazónicas tales como Iquitos, Pucallpa, Tingo María, Tarapoto, Puerto Maldonado, Satipo y ciudades menores como Nauta, Yurimaguas, San Lorenzo, Moyobamba, Rioja, Quillabamba, Puerto Ocopa, Atalaya, etc.

A su modo, cada civilización interpretó el mundo en que vivía. El occidente usó el término desarrollo para referirse a la necesidad que tenían los pueblos de encontrar su bienestar, y desde que el trueque fue reemplazado por la moneda alguien la tomó para controlar su circulación hasta convertirla en un sistema global de intercambio.

El pueblo awajún usó el termino tajimat pujut para referirse a la necesidad que tenían de encontrar su bienestar. A diferencia de tomar el control del mundo a través de la moneda, los awajún dejaron que fuera su territorio el sistema por cuyo beneficio tenía que someterse a las reglas de interdependencia que impuso la naturaleza, transmitidas a través del conocimiento. Esta misma naturaleza le dio sabiduría para manejarlo y aprovecharlo mejor. De modo que en la comunidad funcionaba el sistema comunitario. Un sistema regido por las leyes de la naturaleza.

La alfombra verde que se observa desde lo alto cruzando la Amazonía es fruto de la práctica del manejo responsable del bosque ligada a una vida en interdependencia con la naturaleza. Por ahí escuché voces que alegan que la cultura autóctona de vivir de los bosques había pasado a deteriorar la biodiversidad. En un principio pensé que estaban en lo cierto, pero investigando la cosa no es tan así. La Amazonía ha sido poblada desde hace miles de años atrás pero nunca se vio mermada su fauna y la flora que son los recursos de subsistencia del poblador amazónico. La Amazonía empezó a ser depredada a partir de la llegada de la colonia occidental y con mayor intensidad en la vida republicana. Rumrill y Zutter, revelaron que entre 1966 a 1972 se exportaron más de millón de cueros de sajino⁵. Pilco Lozano, de la Universidad de Ucayali, en su diagnóstico sobre comercialización de la fauna silvestre, sostuvo que en el primer trimestre del 2011, solo en la provincia de Coronel Portillo (Pucallpa), se consumió más de 190 toneladas aproximadamente de carne de monte⁶. Imaginemos entonces el impacto de consumo a lo largo de la existencia de las ciudades amazónicas. Roger Rumrill, estimó que “El desembarque anual de pescado de los ambientes naturales llega a 80 mil toneladas métricas en toda la Amazonía Peruana”⁷. Estos datos evidencian que no es el poblador originario “el gran depredador”. Sin duda, el futuro de la fauna y los recursos ictiológicos dependen del consumidor urbano que quintuplica su población respecto de la población autóctona amazónica. El oleoducto norperuano que sale de Saramuro hacia Bayóvar, cruza el territorio awajún cortando los corredores biológicos en un tramo aproximado de 250 kilómetros desde Saramiriza a Muyo.

5 Rumrill, R., & de Zutter, P. 1976. *Amazonía y capitalismo: Los condenados de la selva*. Editorial Horizonte.

6 Pilco Lozano (2012). Diagnóstico de la comercialización de fauna silvestre terrestre en los principales mercados de la provincia de Coronel Portillo. Tesis para optar el título de: Ingeniero Agrónomo. Universidad Nacional de Ucayali.

7 Roger Rumrill (2008). *La Amazonía Peruana: La última renta estratégica del Perú en el Siglo XXI o la Tierra Prometida*. PNUD. p. 98

Pese a todo, el sistema de la naturaleza prodigiosa continúa suministrando alimento a la población autóctona. Su uso y manejo dependen de los conocimientos adquiridos en milenios, pero dada las circunstancias se necesita combinar con los conocimientos positivos que el mundo moderno aporta. Esto es, si se trata de asegurar la alimentación, hay que reproducir la flora silvestre rica en frutos, diversificar las chacras, reponer árboles maderables, criar animales menores adaptando técnicas de manejo de plagas, especializarse en técnicas para dar valor agregado de la madera, organizar el uso de la tierra, y no depredar el bosque.

Las cosas nuevas que se presentan en forma de oportunidades o desafíos generan necesidades. En consecuencia, al querer satisfacerlas, presentan limitaciones si tales necesidades requieren de recursos que no están en dominio inmediato. El eslabón de la cadena necesita la siguiente pieza. Necesito entonces ayuda de algún amigo para resolver de manera comunitaria si la situación que se me presenta es sencilla, si no, tengo que recurrir a otra esfera de relaciones. En tanto me libero o alcanzo satisfacción, me siento realizado, pero como el ser humano no se queda quieto, los saltos posteriores siempre te generan dependencia para lograr las metas. Esta es una fórmula universal de la que ni siquiera el capitalismo recalcitrante tiene escapatoria. Chicos y grandes, caminamos y pasamos por el mismo filtro de dependencia. El inversionista necesita del capital para invertir, los bancos tienen solvencia cuantos más clientes tienen, los políticos necesitan del caudal electoral para llegar al poder, los llamados bancos de desarrollo o multilaterales necesitan del Estado para refrigerar las finanzas, las familias que controlan la economía mundial necesitan de mucho caudal de consumo del producto que diversifica. En fin, la tecnología misma para seguir perfeccionando necesita de hombres hábiles e inteligentes en la materia. El día que el consumidor final deje de consumir algún producto, el “Gran Capital” sentirá que solitario no es nada. Así es que nadie es independiente e indispensable en el mundo. Con la globalización de la información el conocimiento humano crece. En ese sentido la era de la comunicación virtual promete ser en este siglo como la nave para explorar otras posibilidades.

Cuando fui a visitar mi comunidad después de muchos años la encontré muy cambiada en cuanto a la característica de las viviendas. A diferencia de los años 90, el 80% de las familias había edificado sus viviendas con tablas y calaminas, algunos habían construido de dos pisos sus casas. Ya la comunidad había dejado de usar palmera y pona para construir; entró la era de aserrado de maderas con motosierras. Tal era el cambio que yo incluso pensé que ya no habitaba allí la gente con quienes labré mis primeros años

de maduración. Pero cuando rompí mis inhibiciones y fui a visitarlos las caras eran las mismas, el compañerismo y la familiaridad se respiraba en medio de planchas de calamina que cubrían las casas modernas al modo local. Los comuneros hablaban el mismo idioma, pero habían incorporado en su lenguaje términos como “cuál es tu número de celular”, “vamos a ver el fútbol en la tele”, “tal fulano sabe aserrar mejor con la motosierra”, etc. Entre ellos, mi cuñado Braulio destacaba como mejor motosierrista. Incluso había llegado la cocina a gas, también los abastecedores de balones de gas.

Me desesperaba suponiendo que ya estamos al borde del colapso, de perder nuestra identidad, pero pronto caí en cuenta que estos cambios no eran una novedad: nuestros ancestros en el tiempo del caucho también habían pasado parecidas experiencias a la manera de la época. No por eso habían dejado de ser awajún. La llegada de la educación bilingüe, el acceso a la educación secundaria e incursiones a nivel de educación universitaria no significaban que uno desprecie lo suyo, los elementos externos cuando son adaptados a la realidad cultural local pasan a ser parte de la fortaleza interna.

En estos extremos sostener que “yo no quiero saber nada de lo extraño”, o “en nombre del clima volveré a involucionar hasta reventar mis pies por andar en los pedregales del aislamiento”, simplemente no calza en la confrontación con la realidad reinante.

¿Alguna explicación me ofrece la vida de todo lo que está pasando en el mundo?, creo que sí. Es que así como cuando uno anda por el bosque encuentra una diversidad de frutales comestibles, el mismo medio también alberga especies venenosas. Una fruta silvestre que para el humano es mortífera, para ciertos animales suele ser alimento. No por casualidad la naturaleza hace brotar de su seno una inmensa variedad de especies útiles para cada bicho que lo habita, incluyendo el ser humano. Así lo mismo eran las cosas que siendo creación del hombre no a toda la comunidad humana beneficiaban. El mundo estaba hecho para escoger las cosas que uno quisiera porque eso era parte de su libertad. Un awajún podía comprarse una linda casa en cualquier parte del país, eso dependerá de su solvencia económica y su elección, pero no por eso va a esperar que todo el mundo lo haga porque en el fragor de la vida cotidiana la gran mayoría va a continuar en el seno del territorio que lo vio nacer. ¿Perdería su identidad étnica una francesa que se casa con un quechua y decide ir a vivir a Cusco?, por supuesto que no, ella seguirá siendo francesa, por más que se nacionalizara peruana. El fumar cigarrillo Winston Light para cavilar planes buenos o maquiavélicos no le da identidad norteamericana al planificador o al terrorista; el fumador responde el gusto de su paladar porque, dicho sea de paso, el tabaco ningún hombre lo había creado, era tan natural y conocido que su uso llegó a todas las

civilizaciones y culturas humanas de diferentes formas. Los pueblos originarios usan el tabaco con fines rituales, de naturaleza espiritual y medicinal, las sociedades industrializadas lo usan como negocio. El paladar exigente de la población urbana de la selva hacía que los pescadores encuentren formas para la comercialización de peces y carne del monte amazónico a pesar de su prohibición o las vedas. El consumo de bebidas de marcas transnacionales se introdujo como una novedad que luego se enganchó al paladar del lugareño rematado por el marketing.

Casi a todos nos gusta adquirir cosas nuevas. Ahora que la tecnología nos ofrece acortar la distancia con transportes motorizados dejamos de recorrer los caminos tradicionales a pie, sustituyéndolo con motores peque peque, coches de lujo o usando la vía aérea. Además, los celulares resuelven inmensamente los problemas de comunicación y no es necesario estar haciendo colas en cabinas telefónicas para comunicarse con alguien; el internet ha reemplazado las misivas que llegaban en sobres después de mucho tiempo. Pensar que ahora uno desespera ante unos minutos de silencio en el buzón de mensajes cuando antes se aguardaba con paciencia la respuesta de alguien querido. Sin duda la impaciencia se ha globalizado también. ¡Increíble!

De gustos y colores podemos discutir interminablemente, pero de la inteligencia y el conocimiento no podríamos decir lo mismo. Porque lo que hacen estas facultades es ampliar la comprensión humana del mundo que hace que el hombre y la mujer evolucionen en su forma de pensar en la medida que se va abriendo al mundo. Entonces, así como con libertad se accede a todos los gustos y opciones, con responsabilidad la libertad funciona mejor. Si la libertad se ejerciera con responsabilidad, añadiéndole a éste, aunque sea un granito de amor, no habría cárceles para controlar el crimen, el clima no se perturbaría, las fuentes naturales hídricas estarían libres de contaminación, habría mucha empatía humana sin distingo de raza, credo y condición social.

Pero el mundo es diverso, hay más guerra que paz, pisoteo al más débil, se vierte relaves mineros a los ríos, el rico lucha para seguir con su riqueza, el pobre se hace más pobre, los derechos más favorecen a las elites del poder de facto. La libertad sin responsabilidad no es libertad, es anarquía, un caos.

Aprendí que en el mundo las personas nos dividimos en dos tipos de actores; los seguidores de “el fin justifica los medios”; y los seguidores del fin como una realización, que considera al medio como un proceso de evolución y perfeccionamiento. Es como la sociedad mundial ejerce su libertad en dos formas.

El pueblo awajún había escogido la opción de tajimat pujut como un fin teniendo como medio sus formas culturales de vida anclada en su territorio. Ahora confrontaba al sector que en ejercicio de su libertad justificaba el fin con leyes que deterioraban el hábitat natural. Aunque en estos aspectos el poder económico parece tener mucha fuerza para someter a cualquiera, sin embargo es tan débil que ante cualquier estornudo de crisis no es capaz de mantenerse de pie por mucho tiempo. El COVID-19 nos ha puesto esto muy en evidencia.

Para los awajún, el bosque siempre fue parte de un fin, en el sentido que sin él se perdería la despensa que alimentaba a la población. Pero para otras sociedades el bosque es un recurso o un medio para hacer dinero, ya sea talando con fines maderables o destinándolo como objeto para almacenar carbono negociable con fines económicos en nombre del clima.

Para el tipo de ejercicio de la libertad que opta por alcanzar el fin pasando por los medios como proceso evolutivo y perfeccionamiento, la educación destacaba como su principal filtro. El ser humano, con el conocimiento adquirido a lo largo de su existencia, está en condiciones de replantear el modelo de educación clásica por otro más emancipador y amigable con el clima y el planeta.

Los awajún luchamos por nuestra sobrevivencia defendiendo y protegiendo nuestro mundo que es nuestro territorio. En nuestro sistema educativo (educación bilingüe) bregamos de manera incansable para que nuestros niños se formen de acuerdo a su realidad cultural, al mismo tiempo de consentir que dicha formación abarque también los conocimientos que la modernidad y la globalización ofrecen, siempre que estos favorezcan nuestro sistema interno de desarrollo que se fundamenta en tres principios: el derecho a la vida, el derecho al tajimat pujut y el derecho al ambiente sano y saludable.

En ejercicio de nuestra libertad habíamos logrado encontrar una fórmula de formación para proteger de manera eficiente la diversidad biológica desde nuestros ancestros.

La población mundial empieza a dejar notar de sus primeros visos de conciencia climática, lo que se traduce en la procura de buscar una energía alternativa con innovaciones en la energía eólica y solar. Noruega, por ejemplo, tiene como meta dejar de usar los autos propulsados por combustibles fósiles antes del año 2025 y está aumentando el consumo de autos eléctricos⁸. Le siguen otros países europeos. China es el líder mundial

8 Gestión/Mundo. China, líder mundial de los coches eléctricos (actualizado el 20/04/2009). <https://gestion.pe/mundo/china-lider-mundial-coches-electri->

de autos eléctricos. Las marcas reconocidas como Ford, Renault, están sumándose a esta innovación tecnológica. Cuando el público consumidor sensible a los cuidados que necesita la naturaleza coloca a sus representantes en el poder, entonces ocurre que la innovación se convierte en interés público y los incentivos fiscales en atracción para comprar lo más conveniente para el bolsillo. Así las cosas, van avanzando poco a poco.

En mi pueblo uno pasaba su infancia en el seno de sus padres como es naturalmente, luego se emancipaba para hacer su propia vida. La formación recibida le servía a uno de grande para alcanzar el tajimat pujut. Por el mismo hecho que para ser tajimat la persona se valía de la naturaleza que encontraba en su territorio, cada awajún se volvía dependiente de esa naturaleza; al mismo tiempo, era independiente para hacer su vida como quisiera actuando con mucha responsabilidad gracias a su inteligencia y conocimiento. En el mundo moderno, además de la dependencia de la naturaleza, habíamos empezado a ver la economía monetaria como una necesidad para adquirir cosas de afuera por necesidad insatisfecha. Y para convivir con el resto de la sociedad había necesidad de aprender algo de la epistemología occidental. Estas cosas eran nuevas para nosotros.

Cuando comprendí que cada cultura tenía desarrollado su propio saber, empecé a reflexionar sobre la sabiduría que nace de nuestro territorio y de su potencial para proveer alimento y toda otra gama de recursos que usamos para satisfacer nuestras necesidades. Empecé a valorar más este sistema natural que tan solo con un poco de cuidado da tanta riqueza que en la peor crisis financiera es capaz de mantenerte con vida. Entonces, coloqué a la necesidad monetaria en el tercer nivel de importancia, la responsabilidad que está asociada con la libertad, y el territorio que está asociado a la vida en el segundo y primer nivel de importancia, respectivamente. Luego me di cuenta de que lo más duro es cómo hacer sostenible esta suerte de trípode. No quiero decir que el dinero no sea importante. Es que el dinero en realidad es un producto de causa y efecto, no viene solo, sino por algo que se hace. Así el comerciante experimenta su propia forma de ingreso como fruto de su negocio, el trabajador percibe como retribución a su prestación el salario mensual, el accionista goza de las utilidades que arroja la corporación como fruto de la inversión, etc. Entonces el dinero no era lo primero, era algo generado, algo que para generarlo uno tenía que causar efecto (trabajar, producir, crear, esforzar, etc.) con mucha responsabilidad. Lo contrario es lo ilícito.


He aprendido a lo largo de mi vida que las cosas que se hacen con

responsabilidad se disfrutan y el espíritu siempre se mantiene fortalecido. Eso no significa para nada que uno tiene que ser perfecto, todos tenemos debilidades y falencias, pero es mejor evitar lo que a uno puede perjudicar. No tengo inteligencia financiera para estabilizar mi ingreso económico, tal vez sea este un desafío que me mantenga vivo hasta encontrar el misterio.

No importa en qué lugar me encuentre. Gran parte de mi vida la pasé fuera de mi territorio, pero eso no me impidió formar parte de los defensores de territorios de pueblos autóctonos en la gran movilización amazónica que se dio en el año 2008 y en ningún instante he dejado de amar a mi tierra. Mantenerme alerta para que nadie nos despoje del territorio que nos vio nacer será permanente.

Pasará mucho tiempo hasta filtrar los males que trae consigo la civilización y podamos adaptar lo bueno a nuestra cultura, cual planta que escoge los minerales necesarios de un suelo diverso para crecer. El impacto de su proceso probablemente modificará nuestras formas de vida actual, como lo hizo alguna vez la llegada de la educación, las nuevas herramientas, los motores peque peque, los productos enlatados, la comunicación instantánea y no olvidar las leyes que fueron apareciendo ya sea afectando o defendiendo nuestro territorio. Aunque pasen siglos y venga tormenta de donde venga, aun así, seremos siempre awajún.

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN LOS TALLERES GRÁFICOS DE
TAREA ASOCIACIÓN GRÁFICA EDUCATIVA
PASAJE MARÍA AUXILIADORA 156 - BREÑA
CORREO E.: tareagrafica@tareagrafica.com
PÁGINA WEB: www.tareagrafica.com
TELÉFS. 332-3229 / 424-8104 / 424-3411
ENERO 2021 LIMA - PERÚ



Habiendo conocido cómo era Gil en sus inicios, no me sorprende tener hoy que prologar este libro suyo, un volumen extraordinario de memorias personales y políticas. No solo por ser un testimonio único de la cultura awajún vista por un miembro de este grupo, sino también por ofrecernos una experiencia fabulosa de las relaciones entre culturas y ámbitos sociales, desde la venta comunal a las reuniones internacionales con altos dignatarios, en una sola y misma vida, sin nunca olvidar de dónde extraer la fuerza para alimentar este afán de superación encomiable.

Alexandre Surrallés



EQUIDAD
Centro de Políticas Públicas y Derechos Humanos

