

“NOSOTROS SOMOS GENTE”

EL PODER Y EL CONOCIMIENTO
COMO CONFIGURACIÓN DE LOS
PUEBLOS CHÍCHAM (JÍBAROS)

Iñigo Maneiro Labayen
(Investigador independiente)



PUCP

CUADERNOS DE TRABAJO GAA

Editado por el Grupo de Investigación
de Antropología Amazónica - GAA

Primera edición digital, XXXXX 2019

ISBN: XXX-XXX-XXXX-XX-X

Publicación disponible en:

<http://investigacion.pucp.edu.pe/grupos/gaa/>

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
Grupo de Investigación de Antropología
Amazónica - GAA
Av. Universitaria 1801 San Miguel - Lima
Teléfono: 51-1-6262000 anexo 4315
<http://investigacion.pucp.edu.pe/grupos/gaa/>
seminario.gaa@gmail.com



PUCP

CUADERNOS DE TRABAJO GAA

Editado por el Grupo de Investigación
de Antropología Amazónica - GAA

Primera edición digital, XXXXX 2019

ISBN: XXX-XXX-XXXX-XX-X

Publicación disponible en:

<http://investigacion.pucp.edu.pe/grupos/gaa/>

“NOSOTROS SOMOS GENTE”:

*El poder y el
conocimiento como
configuración de los
pueblos chícham
(jíbaros)*

Resumen

Para los pueblos *chícham* (jíbaros) existió una época primordial en que las plantas y los animales todavía eran gente, y la gente era víctimas de seres monstruosos. Pero llegó un momento en que ocurrieron transformaciones fundamentales: las plantas y animales obtuvieron su forma actual, se establecieron las relaciones de parentesco, así como los códigos morales y sociales que permiten la convivencia humana. El poder y el conocimiento entregados por *núgkui* y *étsa* permitieron el proceso de humanización y se convirtieron en las bases de la sociedad. La violencia y la guerra también aparecieron como mecanismos de defensa para determinados contextos y situaciones. Hoy en día, los cambios sociales requieren de respuestas pragmáticas pero también activan los saberes y prácticas tradicionales.

Palabras clave: Cosmovisión, Política indígena, Guerra, Pueblos jíbaros, Amazonía.

“WE ARE PEOPLE”

*Power and knowledge
as a configuration of
the Chícham (jivaro)
peoples*

Abstract

For the *chícham* (jivaro) peoples, there was a primordial time in which plants and animals were people too, and when humans were the victims of evil monsters. Then it came a time in which fundamental transformations took place: the plants and animals acquired their current forms, and kinship relations and social and moral codes were established, allowing human conviviality. The power and wisdom given by *nugkui* and *étsa* made possible the humanization process and became the cornerstones of society. Violence and war also appeared as defense mechanisms to be used in specific contexts. Nowadays, current social changes demand pragmatical responses, but they also activate traditional knowledge and practices.

Keywords: Cosmovision, Indigenous Politics , War, Jivaroan Peoples, Amazonia.

“Nosotros somos gente”: El poder y el conocimiento como configuración de los pueblos *chícham* (jíbaros)

Iñigo Maneiro Labayen

(Investigador Independiente)

imaneiro26@gmail.com

La civilización: el poder y el conocimiento

En el universo *chícham* (jíbaro), lo espiritual y lo material no son dos planos diferentes, sino que se tratan de la expresión unitaria de la existencia. Todo está inundado de realidades espirituales y ordinarias que se relacionan entre sí de formas diversas y complejas. Su cosmología, además, como ocurre en otros pueblos amazónicos, divide el universo en tres espacios interactuantes:

- El mundo subterráneo: es el lugar de *núgkui*, la dueña de las plantas y los animales. En las profundidades de los ríos y los remolinos vive *tsúgki* que, representada como una boa, cuenta con todo tipo de recursos en el interior de las aguas. Así, como señalan Mashingash y Petsaín (2000), los zúngaros serían sus chanchos, los diferentes tipos de peces sus gallinas, los lagartos y charapas sus *kutág* y sus *chimpuí* (asientos típicos) y hasta las carachamas serían el equivalente a las cucarachas.
- El mundo de la tierra: es el lugar donde viven los *aénts* (la gente *chícham*) y otros seres humanos. También es el espacio de las plantas y los animales, de algunos lugares sagrados, como las cascadas y los cerros, y de seres sobrenaturales.
- El mundo de arriba: es el lugar donde viven *étsa* (el sol), las estrellas y la luna. También es el sitio donde habitan y se manifiestan, de diferentes maneras, los muertos, que llegan allá siguiendo el camino de la Vía Láctea. Es el territorio de los *ajútap* –las almas de los grandes guerreros– y de los *kakájam* –los héroes valientes– que alcanzaron la visión. Estos seres se manifiestan a través del rayo, el trueno, los grandes vientos, y también cuando el cielo se pone totalmente rojo. En algunos casos, debido a la influencia del cristianismo, corresponde también al lugar de *apajuí* (“nuestro padre”).

Para los awajún y wampís la civilización llega a través de ciertos personajes claves de esos mundos (Brown 1978), como *núgkui*, de quien obtuvieron el conocimiento tecnológico de los cultivos y los animales, ya que sus palabras hacen presentes los productos de consumo humano; o de *étsa*, quien controló a los seres monstruosos y les entregó el poder de los alucinógenos con lo que conquistaron a sus enemigos y controlaron las enfermedades. Además de ellos, *nántu* (luna) subió al cielo y así se hizo la noche, lo que permitió que las personas pudiesen descansar; o *jémpe* (colibrí), quien robó el fuego al *íwa* y lo esparció por toda la selva, y de esa manera aprendieron a cocinar y los antiguos ya no pasaron frío.

El poder y el conocimiento son las dos categorías que dan entrada a la civilización, las que permiten la humanización del individuo y la

comprensión, dominio y, por lo tanto, la transformación de una realidad múltiple –espiritual y material–. Con esas categorías se puede penetrar en la esencia de las cosas (Brown 1978). Por ello, la auténtica vida en el más acá supone manejar y comprender la vida del más allá, ambas el territorio donde se despliega la humanidad *chícham*. Estas dos categorías, además, no son separables, porque tampoco hay diferencia entre el mundo ordinario y el sobrenatural. Ambas forman parte de un mismo concepto. Es necesario conocer el mundo –que también es espiritual– para desplegar el poder personal y hay que buscar el poder para transformar e incidir en ese mundo.

El conocimiento que vino de *núgkui* es transmitido de generación en generación a través de mitos, prácticas, trabajos y consumo de alucinógenos, y construye a un ser autónomo que sabe cazar, pescar, construir; que conoce el mundo de las plantas y las costumbres de los animales, etc. A su vez, el poder que se recibió de *étsa* se despliega y se conquista a través del conocimiento y dominio del entorno, la posesión territorial, la construcción del clan familiar, la interpretación de los sueños, la guerra y el consumo de psicoactivos. El camino es personal y, por tanto, abierto a todos.

El camino de la humanización

*“Aprendí de mis viejos. Conozco más de 200 árboles.
Ellos me hacían tomar ayahuasca para tener visión,
para ser fuerte”*

Roberto Tunki (wampís)

Hay un gran debate entre los estudiosos sobre los procesos de socialización en los pueblos indígenas amazónicos (Londoño 2003). Para Viveiros de Castro (1998), las relaciones de alteridad son anteriores al concepto de sí que tiene cada grupo. La humanidad es esencial, lo que varía es la perspectiva que tiene cada ser (personas, animales, seres sobrenaturales...) de la realidad. El punto de partida, por tanto, es el cuerpo. Otros autores, como Aparecida Vilaça (2000), también parten de una humanidad genérica, pero añaden que son los diferentes ritos, prácticas y comportamientos de los otros los que de alguna manera configuran la humanidad del individuo. Por su parte, Taylor (1984), Vallé y Crépeau (1984), Descola (1996), entre otros, otorgan a la violencia, la guerra y el enfrentamiento un papel fundamental en la concepción que tienen de sí estos pueblos y el despliegue de la humanidad individual.

El conocimiento entregado por *núgkui* y el poder que vino de *étsa* son los elementos claves en el proceso de humanización *chícham*. Estas categorías les permiten dominar y manejar el mundo material y el espiritual

construyendo, de esta manera, un ser autónomo. Para los awajún, como ocurre con muchos otros pueblos, el entendimiento (*anentáimat*) está en el corazón (*anentái*) por eso la persona inmadura, el que no llega a ser humano del todo, es el *anentáimchau*, el que no tiene el conocimiento de su medio, ni el poder de conocer y controlar el mundo espiritual.

En la práctica supone el desarrollo de un individuo –hombre o mujer, según la diferenciación sexual del trabajo– cazador, pescador, recolector, constructor, guerrero, chacarero, madre, padre... que debe interpretar el mundo de los sueños y consumir psicoactivos como la ayahuasca, el toé o el tabaco. Éstos, además del poder de la visión, configuran una personalidad fuerte por el enfrentamiento que suponen con la muerte en el momento del viaje, y la disciplina de dietas, abstinencias y retiros del grupo que exigen antes de su consumo. El camino de la humanización es personal porque es uno el que se enfrenta con el mundo natural y el espiritual.

En el proceso de construcción de la humanidad, la configuración del hijo también es un producto intencional de la acción de los padres y familiares cercanos. Cuando una mujer está embarazada los padres deben seguir una serie de dietas alimenticias y un control de ciertas prácticas sociales para evitar que la frágil alma del feto se vea afectada por las almas –las humanidades– de plantas, animales y lugares. A medida que el niño crece es el conocimiento entregado de generación en generación, el descubrimiento práctico de la selva y el consumo de psicoactivos lo que forma su alma, lo que les hace *ser gente, pensar con seriedad*. Además, desde niños se deja claro cuál va a ser la función social básica que van a tener: a los varoncitos se les llama cariñosamente *suki* (testículo) o *nágki* (lanza) y a las niñas *múntsu* (seno) haciendo referencia a la función sexual y al cuidado de los hijos en el futuro.

Aunque el camino es individual, el poder y el conocimiento son para todos y todos deben lograrlos. La humanización, es decir, el despliegue social de cuerpo y el alma, se construyen, están en permanente proceso y manifestación. No se trata de una esencia ni interior ni anterior independiente de lo social, sino de una interrelación permanente en un mundo de significados, imágenes y lazos sociales (Londoño 2001).

Por eso mismo, tampoco hay un sólo tipo de alma: el *iwaji*, situada en el ojo (pupila, iris) que se percibe cuando nos reflejamos en el ojo de otra persona. Si brilla es señal de salud; si está opaca, señal de enfermedad y si no tiene brillo, señal de muerte. Si el alma es debilitada o muerta por poderes mágicos, el cuerpo morirá. Al morir, esta alma va al cielo donde vive feliz comiendo, bebiendo y cazando. El alma *ii wakani* o sombra sobre el suelo que en principio es un alma mala. Tras la muerte se convierte en *íwanch* o espíritu maligno que puede molestar a la gente,

merodea en torno a la casa del muerto y se manifiesta a través de ciertos animales (lechuza, venados, mariposa...). Esto explica por qué había cierta fauna –como el venado– cuyo consumo era tabú. Con el tiempo, el *íwanch* se confunde con otros *íwanch* que viven en el bosque y que también se manifiestan a través de ciertos animales presagiando la muerte de alguien: cuando canta una lechuza, cuando llora un perro en la noche...

Después de muertos las almas de los pecadores van al infierno (*iwánchnum*) donde son castigadas por los *íwanch* y, tras años de sufrimientos, se acaban convirtiendo en nubes. El *kakájam*, el hombre poderoso, tiene su alma, el *ajútap*. Cuando la persona muere esta alma se manifiesta a través de fuertes fenómenos atmosféricos como los truenos y los vientos. El *ajútap* va a vivir a donde otros *ajútap* y aparece en la toma de psicoactivos a través de múltiples formas, fundamentalmente animales (Brown 1978).

La manifestación de la humanización, la materialización de las categorías poder y conocimiento, incide necesariamente en lo social. El recorrido es personal pero no para obtener un poder y un conocimiento privado, sino para construir sociedad. No hay contraposición entre el individuo y la sociedad; lo social es parte del proceso de humanización. Es decir, dotarse de una gran familia que constituirá el clan, usar las diferentes expresiones de la violencia (venganza, guerras, muerte de brujos), cumplir unas normas sociales básicas con relación a evitar la pereza, trabajar para los suegros –se tratan de sociedades uxorilocales–, cazar y distribuir lo conseguido entre la familia, tener y criar a los hijos, etc. La construcción del ser humano se realiza, por tanto, permanentemente en un mundo múltiple y complejo donde la capacidad de dominio es el elemento diferenciador dentro de esa humanidad genérica que habla Vilaça (2000).

Se tratan de pueblos profundamente espirituales. La espiritualidad no es un plano diferente, sino que se manifiesta cotidianamente, no tiene un espacio y un tiempo propio, sino que se vive en la casa y en la chacra, en el momento del parto y en la crianza de los hijos, en la relación con los muertos y en los sueños, en la toma de los psicoactivos y en el encuentro con los espíritus de la selva.

Una espiritualidad que afecta a plantas y animales. Por eso, cuando se va a cazar, a la chacra, o se toman psicoactivos, se canta al espíritu, a la madre de todos ellos, a través de los *ánem* –cantos mágicos de contenido espiritual que buscan una consecuencia práctica– una forma de coqueteo y galanteo para seducir esos espíritus, dominarlos y, por tanto, tener éxito en la cosecha, en los animales cazados, en la efectividad y el respeto a la ayahuasca o al toé.

Una sociedad como una red horizontal y autárquica

“Nosotros somos gente, no nos conquistaron ni los incas ni los españoles. No nos conquistarán las compañías” Santiago Manuin (dirigente awajún)

Como consecuencia de todo ello, la sociedad awajún funciona como una red y en ella se sitúan todos los individuos que, en principio y por igual, cuentan con las posibilidades del conocimiento y el poder para construir su humanidad, para que *la gente sea más gente*. El poder y el conocimiento entregados por *núgkui* y *étsa* no tienen sentido de exclusividad a un grupo o un clan, están abiertos a todos: no hay especializaciones ni esferas privadas en la búsqueda y la realización de esas categorías y de ellas se deriva toda la moral individual y, por consecuencia, social:

La insolencia, manifestación bella de la autonomía

La autosuficiencia, el orgullo y la aparente insolencia awajún nacen con la vivencia de la autonomía que otorga el conocimiento del mundo y el desarrollo del poder. Esto conlleva la constitución de una sociedad basada en la horizontalidad y la anti jerarquía, es decir, la ausencia de especialistas, chamanes, grupos de guerreros, curacas... porque en el fondo todos pueden realizar esas funciones. Ese carácter moldea una personalidad social no comunitaria: todas las intervenciones que se han realizado tomando la comunidad como unidad operativa han fracasado (Maneiro 2000). La comunidad es una unidad táctica que sirve para la defensa del territorio o para el trabajo compartido en determinadas circunstancias, pero la base es el individuo y, dentro de la red, eso significa la familia. Los pueblos chícham tienen su base social en la familia y no en la comunidad, ésta es una creación posterior como consecuencia del establecimiento de las primeras escuelas y la Ley de Comunidades Nativas de Juan Velasco Alvarado en 1974. La autosuficiencia e insolencia awajún crea un sentimiento de sospecha permanente a todo lo comunitario.

La violencia

El fenómeno de la violencia y la guerra, tan presente en estos grupos como entre los yanomami, ha sido objeto de múltiples explicaciones de tipo biológico, económico o político. Desde su entendimiento como lucha por las mujeres o las proteínas (Harris 1987), hasta –en los estudios de estas sociedades– como mantenimiento de una territorialidad básica para la existencia de los clanes (Descola 1996) o como intercambio de muertos para asegurar la pervivencia simbólica de los grupos (Taylor 1984). La guerra y la violencia forman parte de la búsqueda del poder (Vallé y Crépeau 1984) porque el proceso de humanización descrito más

arriba está íntimamente ligado con lo político, es decir, el espacio de las permanentes relaciones al interior de los mundos ordinario y espiritual. La violencia es un ejercicio energético en las esferas física, espiritual y simbólica en la lógica de la búsqueda del poder.

Los pueblos *chícham* antes que guerreros son buscadores de poder y de conocimiento, el resto es una consecuencia de ello. Cuando se venga una muerte, además de conseguir ese equilibrio social energético, se libera el alma del fallecido (*íwanch*) para que tenga la oportunidad de convertirse en otro tipo de alma (*ajútap*) (Chúmap y García Rendueles 1979). Con la muerte y la guerra se suma poder espiritual en el guerrero y, antiguamente, se socializaba simbólicamente en la *tsantsa* (la ceremonia de la reducción de las cabezas). El héroe, además de tener conocimiento de su entorno natural, tomar repetidamente psicoactivos y pertenecer a una gran red social (que podía incluir varias mujeres, gran descendencia y mucho territorio), mataba gente porque con ello ejecutaba el dominio en los espacios ordinario y espiritual de su universo. En un mundo sin jerarquías y horizontal, la guerra ya no es monopolio de un grupo, sino que pertenece a todos. Y como pertenece a todos, el poder del clan es una derivación casi instantánea del poder personal. La horizontalidad de la que hablábamos nace de esa autonomía personal, del sentido propio de capacidad individual y la insolencia frente a cualquier otro intento de poder (Whitten 1984). La guerra es un mecanismo fundamental para todo ello con el que, siguiendo a Chagnon (1977), se trataría de un intercambio fructuoso, pero en el proceso de humanización individual y el dominio del espacio social.

La familia

Otra manifestación al mismo nivel que la anterior y que designa el poder simbólico del grupo familiar respecto de los otros grupos familiares. Una gran familia asegura mayor capacidad de ocupación del territorio, mayores posibilidades de alianzas (para la guerra o el trabajo) y mayor influencia en las decisiones grupales. Por ello las mujeres wampís y awajún tienen las mayores tasas de natalidad de toda la selva, llegando a una media de 13 hijos por mujer. El grupo familiar se convierte en el soporte fundamental de la sociedad, en el que también se materializan las categorías del poder y el conocimiento. Sin el clan no hay individuo porque no hay un espacio donde se pueda manifestar su humanidad. Es el presente social que da sentido a la defensa del territorio, a la guerra y sus alianzas, al trabajo, al futuro...

El territorio

La posesión de grandes áreas de terreno es una manifestación más del poder personal y familiar que lo expande y quizá sea el único factor

donde se producen las grandes movilizaciones de defensa colectiva cuando se encuentra comprometido por ocupación de colonos, presencia de compañías extractivas... Es la prioridad en el trabajo de las organizaciones nativas, comunidades, etc. (Maneiro 2000) porque también son conscientes que se trata de uno de los aspectos más vulnerables. La expansión territorial y el saberse dueños y concededores (*núgkui*) de los elementos que lo componen aseguran la pervivencia del individuo en su red social. La frase “un indio sin tierra, es un indio muerto” no es retórica, es realidad. Por eso mismo, en el mundo amazónico es inseparable lo cultural, lo natural y lo territorial y cualquier intervención que se pretenda desarrollar sin considerar el factor tierra, fracasará.

Todo ello pertenece al presente: la red es un eterno presente frente a las sociedades lineales donde la perspectiva va del pasado al futuro. Por eso, y como ocurre en muchos grupos amazónicos, existe una amnesia de la genealogía: el parentesco se sitúa en esa red a través de los clanes y familias extensas, y no en el linaje que viene de las profundidades del pasado. Por eso, también, el pensamiento es circular (una superficie como la red) construyéndose como una espiral donde siempre se regresa al tema, pero con saltos de incremento de significado. Una manifestación de ello sería, como diría Lévi-Strauss (2000), que los mitos se recrean permanentemente añadiéndose a ellos reinterpretaciones y resignificados que los actualizan, los vitalizan y los adaptan.

En esa red pueden coexistir puntos nodales de poder representados por los grandes guerreros o *kákajam* que, tras su muerte, son los *ajútap* que se aparecerán en las visiones de los psicoactivos y en diferentes manifestaciones atmosféricas. Esas visiones, un ejemplo más de la humanidad del mundo, aparecen a través de animales y las madres de las plantas. Otros puntos nodales, con visión crítica como veremos, son los brujos, los dirigentes a través de las organizaciones y la estructura comunitaria y, en negativo, el suicidio.

En la actualidad se viven profundos cambios en todas estas dinámicas sociales. Esos cambios son diferentes según cada pueblo *chícham* y el territorio donde se ubica, pero en general, las guerras clásicas adquieren nuevas connotaciones, fundamentalmente en la defensa del territorio; el consumo de psicoactivos ha disminuido; hay un reacomodo y, quizá, una mayor racionalización en las diferentes relaciones entre los mundos ordinario y espiritual. Además, los cambios socioeconómicos y demográficos perfilan nuevas relaciones con el entorno natural, con las poblaciones foráneas y con el territorio que suponen retos diferentes a los que la sociedad awajún responde permanentemente.

Las visiones también hablan de futuro

“Acaso creen [las instituciones públicas] que vamos a comer sus latas de atún. ¿Qué se creen poniendo sus letrinas, acaso somos como animales?”

Hermelinda Pioc (madre de familia awajún)

La autonomía personal y social, fruto de las categorías del poder y el conocimiento, configuran una visión profundamente práctica y autosuficiente de los pueblos *chícham*. Esto les permite reacomodarse a las diferentes circunstancias históricas que les toca vivir y, consciente o inconscientemente, readaptar parámetros culturales básicos a una realidad cambiante.

El universo descrito en el punto anterior constituye el paradigma fundamental en el que se desarrollan viejas y nuevas respuestas. Los investigadores sociales, en muchas ocasiones y bajo discursos falsamente progresistas, realizan lecturas victimistas de la realidad amazónica al anclarse en los acontecimientos traumáticos del pasado (conquista, caucho) o del presente (madereros, colonización, violencia política) olvidando el poder de construir futuro que poseen los pueblos amazónicos. Esa visión infantiliza (*in-fans*: sin habla) al grupo al no reconocer, no sólo las conquistas y resistencias que han tenido a lo largo de la historia, sino las capacidades de respuesta a las situaciones que les toca vivir. La construcción de un discurso donde al otro se le ve permanentemente como víctima establece una relación de poder asimétrica por anulación de ese otro al no considerar la capacidad de poder y conocimiento que posee. La victimización ancla en el pasado mientras que el poder, en las claves como lo entendemos acá, abre al futuro.

La gente *chícham*, hasta hora, superan con creces las lecturas victimistas y complacientes de su realidad. Aunque conscientes del pasado traumático –si bien su manejo de la violencia pudo mantenerlos relativamente indemnes– recuerdan con orgullo y dignidad sus conquistas y sus victorias y las transmiten, como si fuesen mitos, de generación en generación. Además, la vivencia del poder y el conocimiento les otorga la seguridad, por lo menos hasta cierto punto, de responder a lo que llegue. Esto se ve en muchos aspectos:

El pionero desarrollo de las organizaciones awajún en el ámbito nacional y el mantenimiento de sus líderes en puestos de dirigencia local, regional, nacional e internacional.

La titulación, ampliación y personería jurídica de las comunidades nativas tiene niveles –sobre todo en el Alto Marañón– que no se han visto en otras zonas del territorio nacional.

La capacidad para revocar autoridades, expulsar dirigentes corruptos, boicotear compañías extractivas u organizar en muy poco tiempo un ejército de decenas de personas armadas para responder a una agresión.

La transmisión del poder y el conocimiento conlleva al desarrollo de la dignidad como individuo y como grupo, el *nosotros somos gente* se escucha en asambleas, en reuniones con instituciones que designan a la zona con la categoría de extrema pobreza (inaceptable para los pueblos *chícham*, a pesar de las necesidades que se viven en muchas partes de su territorio), en la confrontación con autoridades locales y foráneas, en el recuerdo de las resistencias al imperio inca y español.

El control del territorio se manifiesta de muchas maneras: expulsión de grupos de subversivos del Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) en el año 1990 tras la ocupación de Jaén; erradicación a principios de la década de los 90, tras un gran esfuerzo, del cultivo de la coca presente en la mayoría de las comunidades nativas del Alto Marañón; redefinición de unidades de conservación propuestas por el Estado peruano; expulsión de colonos... Y se pueden seguir citando muchos casos como estos.

El poder, para que sea efectivo y democrático, es decir, para que todos tengan más poder, tiene que tener la capacidad de reconvertirse. Una organización horizontal y anti jerárquica lo permite, una organización vertical donde el poder se especializa en grupos o en clanes lo impide. Por eso la visión siempre crítica hacia cualquier ‘exceso’ en la materialización de las categorías.

El exceso de categorías: la brujería

La distorsión de las categorías poder y conocimiento: las fracturas sociales

“Mi viejo era un gran kakájam, el mató a diez brujos. El precio de un brujo es de dos soles, así cuesta un cartucho en las bodegas del pueblo”

Juan Micayo (padre de familia awajún)

“Así nos hacemos daño. Nuestros viejos no actuaban así. Ahora pura envidia. Si trabajas, si cazas, si construyes, pura envidia. Ya, al toque te dicen tunchi”

J.Y. (awajún acusado de brujo)

Tradicionalmente hay dos tipos de brujos: *iwishín* o brujo bueno y el *tunchi* o brujo malo. Ambos poseen un acceso privilegiado al mundo sobrenatural, sobre todo por el dominio de las plantas y el consumo de psicoactivos. El primero adquiere el poder por la visión de un *ajútap*, – ejecutándolo a través de los *ánem*, los virotes (*tséntsak*) y el característico soplido brusco como expresión directa de un diagnóstico– y el cumplimiento de una serie de dietas y tabús en beneficio del grupo. El *tunchi* es el responsable de enfermedades o muertes por la acción de sus dardos mágicos y, por tanto, de la fractura al interior del grupo por su acción maléfica. Si en el primero hay un aprendizaje con un maestro, el segundo se inicia sólo y en ambos hay un poder que alcanza a personas, plantas, animales y fenómenos físicos, para hacer un bien (*iwishín*) o para provocar un mal (*tunchi*) (Chumáp y García Rendueles 1979).

Actualmente esa distinción es, en la práctica, inexistente, no tanto porque no se reconozca que haya una diferencia teórica entre ambos, sino porque la categoría “brujo” engloba bajo sospecha a la persona designada convirtiéndose en una condena a muerte ejecutable tarde o temprano.

En 1953, en una encuesta realizada a 300 pacientes de Santa María de Nieva (Condorcanqui), el 42,1% consideraba que su enfermedad era debida a la brujería (Guallart 1998). 25 años después, la explicación que se daba en el Alto Mayo a las enfermedades de los adultos era de un 30% relacionada con la brujería (Brown 1978). Hoy día la situación es similar: la brujería es el recurso para explicar no sólo enfermedades sino accidentes, problemas familiares, crisis comunales, etc. hasta el punto que se trata, junto al suicidio de las mujeres awajún, de uno de los hechos que más conmoción y fractura crean al interior del grupo. Está tan extendida la creencia que ante cualquier hecho fortuito se responde con un *itunchi!* Hoy día, una persona que es acusada de brujo tiene que huir permanentemente de comunidad en comunidad porque tarde o temprano las acusaciones vuelven a él. La única opción que tiene es conseguir un terreno independiente donde poder instalarse, pero ni eso le evita del estigma de la acusación. Esta situación merece varios intentos de explicación:

Los brujos están acompañados de los espíritus *pásuk* que les dan la habilidad para ver y saber cosas invisibles. Para curar el brujo llama a su *pásuk* y éste le ayuda a localizar los dardos que tiene el enfermo. El brujo tiene un poder que actúa sobre la vida y la muerte –para bien o para mal– de la gente. Se trata de un sobre poder respecto a las potencialidades del grupo. En este contexto cultural, el brujo es un punto nodal que sobresale notoriamente respecto del resto. En sociedades anti jerárquicas y horizontales, como las amazónicas, el exceso de poder necesariamente se paga con la muerte. Además, en un universo plagado de almas en el que a través de ciertos medios (psicoactivos) es posible

transformarse en otras manifestaciones del ser. Cuando alguien permanece en esa nueva expresión del ser (por ejemplo, un animal) queda alienado y ve al resto del grupo no como gente sino como objetos que pueden ser cazados. El brujo es el nuevo ser que cosifica a la gente, la deshumaniza, y les hace objeto de sus viotes, es decir, los caza.

Un rasgo muy característico de las sociedades *chícham*, que comparten con muchos grupos amazónicos, es la necesidad de ver el cuerpo del muerto para, entre otras cosas, realizar un diagnóstico y determinar las causas de la muerte. Las explicaciones de la muerte son diversas, pero en una sociedad donde no existen límites entre el mundo ordinario y el espiritual, el recurso a las explicaciones del más allá son comunes o, mejor aún, las explicaciones consideran ambos mundos a la vez. Y son, precisamente, los que desarrollan su actividad en esos límites (sanitarios, curanderos...) los primeros objetivos a la hora de definir las causas del fallecimiento. Ellos, por encontrarse en la frontera privilegiada del más acá y el más allá, son los primeros responsables de la muerte y en la sociedad jíbara esa responsabilidad, necesariamente, se paga.

Hay otra comprensión del fenómeno que se escucha al interior de los grupos: tradicionalmente el trabajo con plantas es de las mujeres. El brujo, cuando se especializa en ellas, usurpa de alguna manera la esfera clásica de la mujer. Automáticamente esa usurpación de poderes conlleva al conflicto: si hay usurpación es por un interés oculto de búsqueda de un poder que no le corresponde, es decir, una distorsión en el funcionamiento de las categorías que lleva a sospechar automáticamente en una intencionalidad maléfica.

El fenómeno es muy complejo y responde a muchas razones. Ciertamente se encuadra dentro de las categorías del poder y el conocimiento, pero, en la actualidad, es necesario completar el análisis con otros elementos. Los profundos cambios que viven grupos como los awajún y wampís provocan un estrés social derivado de un déficit de recursos naturales, un mayor crecimiento poblacional, nuevas formas de asentamiento y ocupación del territorio, nuevas necesidades vinculadas a la educación, la economía y la salud... si a ese estrés social se le suma el papel de los grupos religiosos en sus concepciones milenaristas, cambios de hábitos sociales, fundamentalismos, etc. la confusión del grupo crece y se distorsionan las relaciones y funciones al interior de él. Además, la brujería responde hoy a un conjunto de chismes, envidias, celos y protagonismos que convierten la acusación en un elemento perversamente igualatorio al interior de la comunidad: uno puede ser acusado de brujo porque ha tenido éxito en alguna empresa que ha llevado a cabo, o por chantaje para conseguir una mujer o un terreno, o por conflictos de otra naturaleza que acaban movilizándolo automáticamente a todo el grupo... en una especie de cacería de brujas.

Lo cierto es que la acusación recae en el hombre mucho más que en la mujer: él tiene más protagonismo en el conjunto de las relaciones sociales del grupo, es decir, tiene más poder social que la mujer.

La brujería es una de los mayores problemas que vive la sociedad jíbara. Las organizaciones nativas, los dirigentes y las diferentes instituciones que trabajan en la zona no están poniendo soluciones a una injusticia que estos pueblos realizan al interior del grupo y que crea unos niveles de perturbación social muy grandes por el fracaso que supone la paralización de buenas iniciativas, la pérdida de vidas valiosas, la esclavitud de ciertas concepciones mentales, etc. Necesariamente se debería intervenir con educación y conciencia y eliminar los elementos distorsionadores al interior de la dinámica comunitaria.

La ausencia de categorías: el suicidio

“No entiendo. Nadie me ha explicado. Nadie me ha dicho por qué”

J.A. (padre de muchacho suicidado)

Las mujeres awajún presentan una de las tasas más altas de suicidios de las poblaciones indígenas del mundo. En los registros realizados en los años 1997, 1998 y 1999 los niveles de suicidio en la comunidad de Chipe (Condorcanqui) fueron de 4,5; 6,2 y 8,9 por 1000 y en el año 2000, este fenómeno fue la primera causa de mortalidad en el distrito de Imaza – que se compone de más de 150 comunidades nativas y colonas y una población de cerca de 30,000 personas– (Paredes 2007). Las cifras que aporta Brown, y que no se han podido corroborar, señala unos niveles para el año 1971 del 17% para el caso de los hombres y del 58% para las mujeres (Brown 1978).

Hay algunos rasgos que se pueden identificar para intentar acotar el problema:

Los elevados índices de suicidio se presentan entre los awajún y no tanto en las otras sociedades de la familia lingüística *chícham*: achuar, wampís, shiwiwar o shuar.

Las mayores tasas de suicidio se dan en zonas donde el impacto de la sociedad nacional es mayor. También es significativamente mayor entre mujeres que entre hombres.

El suicidio es una respuesta emocional radical a hechos relacionados con la muerte de un ser querido –por eso es normal que varias personas acompañen a la madre o esposa del fallecido como forma de evitar su autoeliminación–, un conflicto al interior de la unidad familiar, una

unión familiar imposible, una poligamia no consentida o un maltrato físico o psicológico (normalmente del hombre a la mujer, llegando al extremo del suicidio de jóvenes awajún tras una discusión familiar).

Los pueblos *chícham*, como muchos otros pueblos amazónicos, tienen una división sexual del trabajo muy clara. Las mujeres son las encargadas de la chacra, la crianza de animales menores, los hijos, la economía doméstica y de distribuir el masato, que se trata de una bebida social por todo el conjunto de relaciones que modera la mujer al interior de la casa, en los trabajos colectivos (*mingas*) y en las fiestas. El hombre es el encargado de la caza, la preparación de la chacra (normalmente en *mingas*), las relaciones sociales y, tradicionalmente, las guerras.

En muchas zonas awajún, como consecuencia de la presión humana sobre el entorno y las características ecológicas del mismo, hay una menor disponibilidad de caza y de pesca y un incremento de las actividades agropecuarias con el objeto de mantener el nivel alimenticio y de buscar excedentes para la obtención de ingresos económicos. Estos hechos suponen un incremento de la actividad laboral de la mujer frente a la del hombre. Además, se producen una serie de modificaciones en torno al consumo del masato –o por prohibición debido a la acción de las sectas evangélicas o por cambios de hábitos con relación al consumo de la cerveza– en los que la mujer o participa muy poco o no tiene papel protagonista. La sociedad nacional se hace presente a través de un sistema educativo y sanitario –ambos muy precarios–, la disponibilidad de productos para la casa y para el uso y disfrute personal, las formas de representación política (desde organizaciones hasta la jerarquía al interior de la comunidad) y la utilización del castellano.

La ruptura de las coordenadas espacio-tiempo conlleva la vivencia del desarraigo existencial: no hay un lugar donde uno se encuentre, no hay un futuro donde uno se despliegue, no hay un clan en el que uno se cobije. Lo mismo ocurre con la ruptura de las categorías poder-conocimiento: la ausencia de poder personal y la imposibilidad de desplegar el conocimiento –que no se puede olvidar, es práctico– producen el colapso personal: las mujeres quedan fuera de juego.

Por todos los cambios que experimentan ciertas zonas awajún, las mujeres no viven el mundo tradicional de conocimiento, funcionalidad al interior del clan, poder social... ni participan de los cambios que ofrece la modernidad (productos del mercado, castellano, nuevas relaciones sociales, educación, etc.) El hombre no sólo tiene muchas mayores posibilidades de vivir el cambio de la modernidad y responder a él sino que, además, justifica, defiende y practica –muy interesadamente– prácticas del mundo antiguo como la poligamia o la entrega de mujeres que en muchos casos son niñas, o nuevas como el maltrato físico.

En este contexto el suicidio se entiende como una respuesta radical a una disfuncionalidad del poder en la que un sector de la población no tiene ni derecho ni espacio a la autonomía personal, la gran característica entre los *chícham*. La autoliquidación se puede concebir como la manifestación extrema del no poder: la muerte simbólica en vida conlleva a la muerte física, es decir, venganza contra sí y venganza contra el grupo. Además, en muchos casos esa venganza es ejecutable ya que los familiares de la mujer suicidada pueden recurrir a ella contra el marido.

No se trata, como dice Brown (1978), de una consecuencia de la disminución de las guerras inter tribales y, como ocurre en otras sociedades, el consiguiente aumento de los suicidios. En el caso awajún es una cuestión de no poder: no hay espacio para vivir el mundo tradicional ni espacio para adquirir nuevas formas de poder en el contacto con el mundo moderno. La pregunta, que también plantea Brown, es ¿por qué las mujeres awajún no matan a sus maridos? La respuesta, en mi opinión, tiene relación con el soporte social del grupo familiar. Las categorías del poder y el conocimiento tradicionalmente son personales en cuanto que no sólo están disponibles para todos, sino que es un deber para la constitución de la humanidad, del ser gente cada uno. Pero esas categorías se despliegan, se manifiestan e inciden en lo colectivo: familia extensa, territorios, guerras, respuestas colectivas a agresiones externas... el grupo, el clan, confiere refugio y seguridad para todo ello. La muerte (brujería, venganza, guerras, colonos...) se soporta socialmente y tiene sentido simbólico desde ahí. Por ejemplo, cuando hay una matanza por ocupación de tierras por parte de los colonos, como Fuenteovejuna, todos conocen quién ha sido porque todos, directa o simbólicamente, han participado de ella por la lógica de los pueblos *chícham*. Las mujeres no sólo están despojadas de poder y su conocimiento resulta poco operativo, además no cuentan con el soporte social del grupo para vengar ese hecho y ejecutar la muerte de su agresor: el grupo social, en este sentido, es cómplice del agresor. La mujer, al encontrarse desprotegida del grupo, sólo puede actuar contra ella. Pero en una sociedad como la jíbara, donde la muerte comparte los mundos físico y espiritual y las causas de ella pueden ser múltiples, esa aniquilación personal salpica al grupo: Esa es la venganza de la mujer y la manifestación más explícita de la disfuncionalidad awajún en la vivencia del poder y el conocimiento en la actualidad.

En el diagnóstico que el Servicio Agropecuario para la Investigación y Promoción Económica (SAIPE) realizó en el Alto Marañón en el año 2000, en todos los talleres que se realizaron en la zona awajún, el suicidio era una de las mayores preocupaciones sociales y origen de gran conflictividad, siempre se reconocía la responsabilidad directa de los hombres en esta situación (Maneiro 2000). Lo mismo ocurre con el

estudio que realizó Susel Paredes en el año 2001 para la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP) en la zona de Chipec –uno de los lugares del medio Marañón donde mayores tasas de suicidio se dan–. Así como estos pueblos tienen una gran capacidad práctica que les permite adaptarse y responder a los retos que les llega como pueblo, hay que ver si son capaces de revertir esta situación. Hasta ahora ni las organizaciones nativas, ni las diferentes autoridades nativas y no nativas que actúan en la zona, ni las instituciones que participan en el Alto Marañón están asumiendo con seriedad este problema. En el fondo se trata de asumir una autocrítica muy profunda a un tema fundamental en la cosmología jíbara como es el poder y el conocimiento y las diversas maneras de ejecutarlo. Los hombres, hoy por hoy, no están dispuestos a cambiar.

La representatividad de las categorías: las organizaciones y autoridades comunales

“Los antiguos sabían cómo ser dirigentes. Hoy creen algunos que, porque les dan ese título, se compran maletín y lentes ya son dirigentes. Viajar, puro viajar y se olvidan de su gente”
– A.R. (madre de familia wampís)

La existencia de organizaciones nativas es fundamental en la sociedad jíbara. No sólo fueron las primeras en crearse y las que más influencia tuvieron a nivel nacional, también son las que más logros han obtenido en la realización de convenios con instituciones públicas y privadas, en la titulación y ampliación de comunidades nativas, en la defensa del territorio, en el establecimiento de autoridades (educación, salud, autoridades políticas, etc.). A lo largo de los años, en un proceso de descentralización se han ido creando nuevas organizaciones que buscaban mejores niveles de participación y mayor representatividad por cuencas. En ellas intervienen los *apus* (jefes) que suelen informar a sus comunidades a través de asambleas comunales.

El carácter anti jerárquico y horizontal también afecta a estas y otras manifestaciones de autoridad (jueces, subprefectos, alcaldes, directores educativos, etc.). Tarde o temprano toda forma de autoridad es objeto de crítica y de sospecha y sus decisiones pueden resultar vinculantes o no, dependiendo de las conversaciones que posteriormente se tomen en la comunidad o en la familia o, simplemente, del momento.

Este sugerente panorama toca de lleno el tema de la representatividad. Ésta es, por naturaleza, crítica. Las organizaciones representan a las comunidades o los ríos, pero relativamente, lo mismo que los alcaldes, los *apus* y cualquier otra forma de autoridad. Hay que tenerlas necesariamente en cuenta, pero los acuerdos establecidos con ellas

pueden no ser vinculantes. No sólo eso, todos los dirigentes del Alto Marañón se encuentran bajo sospecha y crítica permanente. Aunque se reconozcan los problemas económicos y de gestión de la organización, la figura del dirigente es problemática, en definitiva, porque supone un punto nodal en la red jíbara que sobresale respecto a todo el grupo. Una sociedad profundamente horizontal, donde por principio, todos son jefes, todos pueden ser dirigentes, aquél que se autoproclame representante de todos o de una parte, no puede estar sino bajo sospecha. Por ello son tan comunes las revocatorias de autoridades, el incumplimiento de acuerdos tomados en asamblea, la expulsión de *apus* (jefes) de comunidad, el cambio de directivas de organizaciones... La búsqueda de horizontalidad explica que en la década de 1990 se produjese la crisis de la gran organización (Consejo Aguaruna y Huambisa) y la creación de nuevas organizaciones por cuencas.

Ésta, en principio dificultad práctica para el establecimiento de acuerdos, se debe entender como oportunidad y como modelo para ensayar formas diferentes de trabajo, participación y consenso.

La guerra contra el *ugkáju* o las asignaturas pendientes

Antiguamente el *ugkáju* (cangrejo) peleaba contra los viejos. Después de tomar ayahuasca, los viejos se iban a atacar al *ugkáju* pero éste llamando a la creciente de los ríos, siempre los exterminaba, siempre los vencía. Los viejos se unieron a los animales que también había tomado ayahuasca. Así el armadillo comenzó a cavar llegando a la casa del *ugkáju*. El *yukúju* (pajarito), el *shiik* (pajarito)... todos cavaban y llegaban a los diferentes sitios de la casa, al lugar donde se lavan las manos, al lugar donde está la ceniza, al centro de la casa... Y así atacaron. El *ugkáju*, cuando quiso pararse para crear los remolinos de agua, desapareció, con todo desapareció por las galerías subterráneas. Entonces el viejo *ugkáju* les hizo frente. Pero el *báshu* (paujil) golpeando con su machete (el pico) lo despedazaba, y así sucesivamente. Y de esta manera los viejos terminaron con el *ugkáju* (Chumáp y García Rendueles 1979).

Así como en esta guerra mítica, los *chícham* se enfrentan a los nuevos *ugkáju* de hoy. En estas nuevas guerras aplican el poder y el conocimiento que les llegó de *núgkui* y *étsa*, pero, además, también como hicieron los viejos, es necesario buscar nuevas formas de unidad de los diferentes protagonistas. Sólo así se podrán anular los remolinos que crea *ugkáju*. Por ello, las organizaciones nativas deben superar sus diferencias y el protagonismo de sus dirigentes y, desde el respeto a las peculiaridades de cada una, buscar modelos de unión y coordinación que les permita asumir el compromiso real en favor de su pueblo. Este esfuerzo se debe realizar concertadamente con las diferentes autoridades nativas y no

nativas, instituciones públicas y privadas y los agentes sociales que actúan en las diferentes zonas. Sólo desde la concertación se pueden buscar soluciones que respondan, desde las claves y categorías locales, a los retos que viven como pueblos.

Conclusiones

Las categorías del poder y el conocimiento entregadas por *núgkui* y *étsa* constituyen el paradigma en el que se desarrolla el proceso de humanización y de su sociedad. Históricamente se elaboran y realizan en las respuestas a un mundo espiritual y ordinario a través del consumo de psicoactivos –donde se obtiene el poder de las visiones–, la interpretación de los sueños, el territorio y el clan familiar. La violencia y la guerra son una consecuencia de todo ello, se tratan de mecanismos de defensa de las situaciones clave (territorio y grupo social) en el contexto del despliegue y creación del poder personal. Todo ello configura una conciencia de orgullo y dignidad que transmiten de padres a hijos a través de los mitos y los recuerdos de las batallas ganadas.

La distorsión de las categorías conlleva a fracturas sociales que en la lógica jíbara se deben resolver por la violencia. Ésta puede ser hacia fuera: el brujo, la venganza, la guerra, la permanente crítica hacia las formas de poder (autoridades públicas, dirigentes de organizaciones y de comunidades, etc.) o hacia dentro: el suicidio. En todos los casos lo que está en juego es un poder y un conocimiento que configuran una sociedad horizontal, autónoma, jerárquica y autárquica. Todo lo que afecte de alguna manera a esas características es objeto de respuesta.

Los cambios actuales que viven los pueblos *chícham* están motivando respuestas prácticas en las que saben aprovechar las oportunidades que les ofrecen esos cambios, y las fortalezas que tienen como grupo. Los grandes interrogantes que viven tienen que ver con las muertes de los brujos, el alto índice de suicidios de mujeres, la profunda desunión de las organizaciones nativas, el futuro de los territorios, el carácter alienador de la educación, la colonización, etc.

Como en la guerra contra el *ugkájju*, es necesario unir fuerzas para que la autonomía personal y social quede a salvo de las contradicciones que tienen como colectividad y de los retos que viven como pueblo. El *inosotros somos gente!* constituye, pues, toda una elaboración de principios de una sociedad dinámica, atractiva y poderosa que, como todo grupo humano, está en permanente cambio y supera, necesariamente, análisis como los planteados en este artículo.

Referencias bibliográficas

- Brown, Michael F. (1978) *Una paz incierta*. Lima. CAAAP
- Chagnon, Napoleon (1977) *Yanomamö, the fierce people*. New York: Holt Rinehart and Winston. 2a ed.
- Chúmap Lucía, Aurelio y Manuel García Rendueles (1979) *Duik múun... Nayaimpinmaya aents pchisa augmatbau*. Lima. CAAAP.
- Descola, Philippe (1996) *La selva oculta. Simbología y praxis en la ecología de los achuar*. Quito. Abya-Yala.
- García Rendueles, Manuel (1996) *Yaunchuk: Universo mítico de los huambisas, Kanús (Río Santiago)*. Lima. CAAAP.
- Guallart, José María (1998) *La tierra de los cinco ríos*. Lima. CAAAP.
- Harris, Marvin (1987) *Caníbales y reyes*. Madrid: Alianza editorial.
- Lévi-Strauss, Claude (2000 [1971]). *Mitológicas IV: El hombre desnudo*. México: Siglo XXI.
- Lipovetsky, Gilles (1994) *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Barcelona. Anagrama.
- Londoño, Carlos D. (2001) “El yo y la responsabilidad entre los muinane de la Amazonía colombiana”, *Revista Nova et Vetera*, 43: 73-85.
- Londoño, Carlos D. (2003) “Entre el amor y el odio: estado de un debate académico sobre la socialidad entre indígenas amazónicos”. Ponencia presentada en el simposio “Construyendo territorios: actores sociales y conflictos en la Amazonía colombiana”, X Congreso de Antropología en Colombia, Manizales, Colombia, 22-26 de setiembre, 2003
- Maneiro, Iñigo (2000) *Evaluación participativa de las necesidades prioritarias del Alto Marañón*. Santa María de Nieva. SAIPE, CIPCA, AECI, ALBOAN.
- Mashingash, José y Gerardo Petsaín (2001) “Los wampis”, en: *El ojo verde. Cosmovisiones Amazónicas*. Lima: FORMABIAP y otros.
- Paredes, Susel (2007) “El suicidio de la mujer Awajún”. Ponencia presentada en el Seminario: Género en el mundo amazónico, Lima: UNMSM, 22 junio 2007.

Taylor, Anne Christine (1984) “La alianza matrimonial y sus variaciones estructurales en las sociedades Jívaro (Shuar, Achuar, Aguaruna y Huambisa)”, en Michael F. Brown (ed.) *Relaciones interétnicas*. Quito: Abya Yala, pp. 90-108.

Up de Graff, F.W. (1996) *Cazadores de cabezas del Amazonas*. Quito. Abya-Yala.

Vallée, Lionel y Robert Crépeau (1984) “La guerra entre los Shuar (Jívaro): la búsqueda del poder”, en Michael F. Brown (ed.) *Relaciones interétnicas*. Quito: Abya Yala, pp. 172–190.

Vilaça, Aparecida (2000) “O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 15 (44): 56-72.

Viveiros de Castro, Eduardo (1998) “Cosmological deixis and Amerindian perspectivism”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4 (3): 469-488.

Whitten, Norman E. (1984) “Hacia la conceptualización del poder en la Amazonía ecuatoriana”, en Michael F. Brown (ed.) *Relaciones interétnicas*. Quito: Abya Yala, pp. 192–210.



Iñigo Maneiro Labayen

INVESTIGADOR INDEPENDIENTE

imaneiro26@gmail.com

Natural de San Sebastián, en el País Vasco, estudió Agronomía y Teología en España, y realizó una maestría en Estudios Amazónicos en Perú. Ha vivido 8 años con los awajún y wampis del Alto Marañón trabajando en desarrollo y conservación ambiental, y ha residido en Huanchaco, Madre de Dios y Cusco trabajando en turismo y desarrollo comunitario. Ha publicado más de 20 libros y webs sobre turismo y viajes, ha sido profesor universitario, y coordinador nacional de turismo rural comunitario en el Ministerio de Comercio Exterior y Turismo. Actualmente trabaja como especialista en el Plan Binacional Perú Ecuador. Actualmente se desempeña como periodista, fotógrafo de viajes y consultor independiente experto en Amazonía, turismo y temas socioambientales.

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
Grupo de Investigación de Antropología
Amazónica - GAA
Av. Universitaria 1801 San Miguel - Lima
Teléfono: 51-1-6262000 anexo 4315
<http://investigacion.pucp.edu.pe/grupos/gaa/>
seminario.gaa@gmail.com