

APORTES AMBIENTALES Y ÉTICO-MORALES DE UNA NARRACIÓN ANCESTRAL WAMPIS

ENVIRONMENTAL AND ETHICAL-MORAL CONTRIBUTIONS OF A WAMPIS ANCESTRAL NARRATIVE

CONTRIBUIÇÕES AMBIENTAIS E ÉTICO-MORAIS DE UMA NARRATIVA ANCESTRAL WAMPIS



Manuel Yóplac-Acosta¹; Sebanias Cuja-Quiac¹; Enrique Velázquez-Ruiz¹

myoplac@unibagua.edu.pe; scuja@unibagua.edu.pe; eberu8782@gmail.com

¹Universidad Nacional Intercultural “Fabiola Salazar Leguía” de Bagua, Amazonas, Perú

*Correspondencia: Manuel Yóplac-Acosta Tel: +51 943 980 031 Email: myoplac@unibagua.edu.pe

Recibido: 30.10.23 | Aprobado: 15.12.23 | Publicado: 31.12.23

ABSTRACT

En el marco de la investigación “Saberes ancestrales en narraciones wampis”¹, el presente trabajo interpreta la narración “Ya najanakmau – origen de las estrellas” y reflexiona sobre sus aportes a la concepción ambiental y ético-moral. Parte del supuesto que este relato transmitido de generación en generación contiene valiosos saberes como resultante de la larga convivencia del hombre originario wampis con la Amazonía. Como fundamentos teóricos se acude a la interculturalidad y ecología de saberes, apoyándonos en la hermenéutica como método para la interpretación. Los resultados sugieren que los aportes de la narración conciben a la naturaleza como un todo complejo y con categoría de sujeto, así como, las malas acciones son dañinas para la coexistencia equilibrada del hombre con la naturaleza.

Keywords: wampis, narración, saberes ancestrales.

RESUMEN

Within the framework of the research “Ancestral knowledge in wampis narratives”¹, this work interprets the narrative “Ya najanakmau – origin of the stars” and reflects on its contributions to the environmental and ethical-moral conception. It is assumed that this story transmitted from generation to generation contains valuable knowledge as a result of the long coexistence of the original Wampis man with the Amazon. As theoretical foundations, interculturality and ecology of knowledge are used, relying on hermeneutics as a method for interpretation. The results suggest that the contributions of the narrative are to conceive nature as a complex whole and with the category of subject, as well as that bad actions are harmful to the balanced coexistence of man with nature.

Palabras clave: wampis, narration, ancestral knowledge.

RESUMO

No âmbito da investigação “Conhecimentos ancestrais nas narrativas wampis”¹, este trabalho interpreta a narrativa “Ya najanakmau – origem das estrelas” e reflete sobre os seus contributos para a concepção ambiental e ético-moral. Supõe-se que esta história transmitida de geração em geração contém conhecimentos valiosos como resultado da longa convivência do homem Wampis original com a Amazônia. Utilizam-se como fundamentos teóricos a interculturalidade e a ecologia de saberes, apoiando-se na hermenêutica como método de interpretação. Os resultados sugerem que as contribuições da narrativa são conceber a natureza como um todo complexo e com a categoria de sujeito, bem como que as más ações são prejudiciais à convivência equilibrada do homem com a natureza.

Palavras chaves: wampis, narração, conhecimento ancestral.

¹ La investigación “Saberes ancestrales en narraciones wampis” incluye la interpretación de tres narraciones y fue ejecutada recientemente por un equipo de investigación multidisciplinar de la Dirección de Interculturalidad de la Universidad Nacional Intercultural Fabiola Salazar Leguía de Bagua, Perú.

INTRODUCCIÓN

La civilización wampis² es básicamente una cultura que transmiten sus saberes a través de su oralidad. Su memoria histórica se halla en sus narraciones. En la tesis titulada “Recopilación de narraciones ancestrales (cuentos, mitos y leyendas) en peligro de extinción del pueblo wampis en el distrito de Río Santiago” (Ampama y Samaren, 2021) en la que recuperaron doce narraciones inéditas, los autores recomiendan realizar investigaciones a fin de interpretar estos relatos que recogen saberes ancestrales de esta nación. En este sentido, nos preguntamos: ¿qué saberes ancestrales podemos encontrar en la narración “Ya najanakmau / el origen de las estrellas”?³, y una posible respuesta, es que existen saberes que permiten una mejor comprensión de la relación hombre–naturaleza, así como existen valiosos aportes al buen vivir humano producto de una reflexión ético–moral. Por ello, el objetivo del presente trabajo es interpretar estos dos supuestos en la mencionada narración.

Para hacer una interpretación de la narración, nos situamos en el concepto de interculturalidad tomando en cuenta la postura de (Tubino, 2015), quien afirma que “mientras que en el multiculturalismo la palabra clave es tolerancia, en la interculturalidad la palabra clave es diálogo” (p. 171). Entonces, la interculturalidad no es solo escuchar al otro, ni reconocer que existe; sino, crear un espacio abierto para dialogar. Este espacio de diálogo supone un encuentro donde prime la razón y la igualdad. Lo valioso de concebir la interculturalidad como diálogo es abrir la posibilidad de interactuar, de establecer un horizonte de encuentros. El diálogo de culturas es, en este sentido, un encuentro de culturas.

En esta misma dirección, De Sousa (2009) se plantea una pregunta: “¿por qué el pensamiento crítico, emancipatorio, de larga tradición en la cultura occidental, en la práctica, no ha emancipado la sociedad?” (p. 7). Este cuestionamiento abre también la posibilidad de buscar nuevas respuestas, pero en otros pensamientos. El mismo autor sostiene que “como una ecología de saberes, el pensamiento pos–abismal se presupone sobre la idea de una diversidad epistemológica del mundo, el reconocimiento de la existencia de una pluralidad de conocimientos más allá del conocimiento científico” (p.50). Sin embargo, no se trata de desmerecer los aportes de la ciencia, sino de enriquecerla con otros saberes desde la pluralidad y no solo desde la univocidad. En este sentido, es válido preguntarse ¿acaso las narraciones ancestrales wampis constituyen una ecología de saberes?

Fornet (2009) también plantea la necesidad de un diálogo entre culturas. Sostiene que tanto las culturas del saber y de su encuentro dialogan en condiciones de igualdad o inclusive de relaciones simétricas. Es decir, en lugar del monólogo cultural, plantea el diálogo de culturas sin que ninguna de ellas se ubique en una condición de mejor o peor. Por ello, el diálogo cultural no es una posibilidad sino una necesidad. Si asumimos que toda cultura tiene un saber, entonces, hay muchos saberes; no obstante, ¿todos estos saberes son verdaderos o valiosos? El diálogo, entonces, se presenta como una herramienta clave, un puente para poner a prueba estos saberes. El diálogo en este sentido, se entiende principalmente como el intercambio de saberes teóricos, prácticos y conceptuales además de diferentes *modus vivendi*. Aquí es precisamente donde los relatos ancestrales se constituyen en saberes a ser traducidos conceptual y prácticamente. El diálogo que plantea el autor es un camino a explorar lo desconocido para muchos, pero conocidos para una cultura basta como la wampis. Dialogar es, por tanto, interpretar, reinterpretar o dar un “jiro decolonizador” como diría Dussel (2012). Se trata de visualizar los saberes que han sido olvidados, ignorados o callados.

Estermann (1997) sostiene que “el mito tiene un núcleo racional que hay que descubrir a través de un análisis del lenguaje simbólico” (p. 16). Es decir, este último se encuentra también en el contenido

² Los wampis forman parte de la familia lingüística Jíbaro. Actualmente habitan el distrito de Río Santiago, en la provincia de Condorcanqui, departamento de Amazonas; y distrito de Morona en el departamento de Loreto en Perú, así como, en parte de la provincia de Morona-Santiago en Ecuador. La historia de los wampis supera los tres mil años de existencia y en la época preinca estuvo vinculada a los Mochicas. Según Guallard (1997), este contacto se evidenciaría por la similitud de mitos wampis con algunas expresiones de la iconografía Mochica.

del mito y es necesario racionalizarlo. No necesariamente desde la razón occidental, sino desde la racionalidad que permite vislumbrar otras razones. Estermann señala también que la primera filosofía era la cosmología, la cual trata sobre la explicación racional del cosmos o de la naturaleza. Quizá la razón moderna o el exclusivismo del *logos* no permita ver el *mithos* como una razón verdadera; sin embargo, la crisis ambiental nos obliga a recurrir a otras formas de entender la realidad para tener nuevas miradas. Es probable que lo conocido hasta hoy sea insuficiente, y que hacen falta perspectivas desde otras culturas para un mayor conocimiento y comprensión de nuestra realidad. ¿Cuál es el núcleo racional del mito? se pregunta Estermann. Este artículo pretende contribuir a dicha interrogante a partir del análisis del lenguaje simbólico de una narración wampis, que también podría ser catalogada como un mito.

Algunos trabajos que proporcionan información como antecedentes son el realizado por Regan (2011), quien afirma que “una de las formas principales de expresión de la cosmovisión de nuestras culturas amazónicas es el mito” (p. 137) ya que “dan un modelo de comportamiento” para las épocas de crisis del mundo, pues lo inmoral humano causa desequilibrio natural. Es decir, Regan reconoce que en estas narraciones mitológicas hay implícita una moral, la cual se orienta a la reflexión de vivir en equilibrio, y que la inmoralidad del hombre puede ser causa del desequilibrio de la naturaleza. Belaúnde (2001), producto de sus investigaciones basadas en observación directa por varios años a los *Airo-pairo* en la Amazonía, concluye que “el buen vivir” de este grupo étnico radica en comprender la concepción originaria; además, la cultura humana nace de la toma de conciencia y de una armonización entre los ciclos reproductivos y los del medio ambiente.

Otro trabajo es el de García (1996), quien recopiló unas 258 narraciones del mundo wampis afirmando que estas recogen la palabra originaria y que “quien lo sepa escuchar, descubrirá otro saber totalizante, coherente, dinámico y enriquecedor” (p. 13). Si bien, el autor no llevó a cabo una interpretación de las narraciones recopiladas, advierte que ahí estarían otros saberes, los cuales pueden ser complementarios a otros ciertamente distintos. Velásquez (2022), por su parte, afirma que “el wampis ha labrado su propia historia y lo guarda en sus mitos, tal como lo escribió Occidente y lo guarda en su biblioteca” (p. 12). Es decir, que la sabiduría de los wampis no está guardada en las bibliotecas como en Occidente, sino en sus narraciones ancestrales que no fueron escritas, pero sí transmitidas oralmente de generación en generación; y agrega: “el mito contempla el comportamiento ético y moral que deben exhibir con las acciones de las personas en la sociedad wampís” (Velásquez, 2022; p. 11); sin embargo, ¿es verdad que el mito fue superado por el logos? Quizás en Occidente sí, pero en el mundo wampis el logos está en los mitos.

Finalmente, Ampama y Samaren (2021) realizaron una investigación en campo logrando recopilar sistemáticamente doce narraciones a través de la entrevista directa a siete sabios de seis comunidades nativas wampis de la cuenca del río Santiago. Lo valioso de este trabajo es que son narraciones poco conocidas, razón por la cual tomamos la versión de “Ya *najanakmau* o el origen de las estrellas” como fuente para el presente artículo. Correa y Doria (2021) afirman que las narrativas “permiten la construcción de relatos históricos” en distintos aspectos de los pueblos, por tanto, cumplen un rol importante en la forma de pensar, sentir y vivir.

MATERIALES Y MÉTODOS

El material utilizado para la presente investigación es la narración “Ya *najanakmau* - el origen de las estrellas” cuya versión original fue transmitida oralmente en wampis por Julian Ampama Noemi en la comunidad de Chosica, la misma que fue transcrita y traducida al español por Ampama y Samaren (2018). La versión completa, tanto en español como wampis, está disponible en la siguiente dirección: <https://repositorio.untrm.edu.pe/bitstream/handle/20.500.14077/2719>, pp. 62 – 72 del documento.

En cuanto a los métodos utilizados para la interpretación de la narración son la hermenéutica diatóptica y analógica. La hermenéutica diatóptica propuesta por De Sousa (2000) se define como aquel procedimiento de traducción en el plano cognitivo que tiene como correlato (a nivel de la acción) la traducción entre prácticas y agentes sociales. Su función es la de brindar inteligibilidad, articulación y coherencia a la acción colectiva en una dirección anti-sistémica o contra-hegemónica. Es decir, permite hacer una interpretación de un lugar, espacio, territorio específico o “zona cultural” a partir de otra cultura en el marco de una participación bidireccional que garantiza el intercambio entre ambas culturas. Respecto a la hermenéutica analógica, esta fue propuesta por Beuchot (2015) y se trata de un método que abre el campo de validez de interpretaciones cerrado por el univocismo y, al mismo tiempo, cierra y pone límites al campo y la validez de interpretaciones desmesuradas a causa del equivocismo. Entonces, existe más de una sola interpretación válida (conformando un pequeño grupo de interpretaciones válidas según jerarquía), que puedan ser medidas y/o controladas por el autor. En definitiva, implica no asumir una sola interpretación como verdadera universal, ni mil de ellas; sino, interpretaciones con racionalidades válidas. En este sentido, la interpretación de la narración toma en cuenta no solo el contenido del documento escrito en español, sino también la versión escrita y oral en wampis, así como el vivir de este pueblo originario.

Por otro lado, Mejía (2016) plantea que no hay una sola epistemología—o un solo saber universal y eterno. Manifiesta que “el desarrollo de formas de pensar alternativas se vincula estrechamente con el adueñamiento de otras subjetividades en América Latina” (p. 152). Estas subjetividades nacen de una basta y rica experiencia vivida en otros contextos naturales e históricos. ¿Puede acaso expresar una sola subjetividad el pensar, sentir y vivir de todas las subjetividades? América Latina es pues un espacio-tiempo que se presenta como una opción revitalizadora de lo pensado-sentido y vivido; —y en especial— la Amazonía al no haber sido colonizada de manera violenta como la sierra o costa, ¿acaso no puede guardar en sus narraciones ancestrales saberes valiosos? En esta misma dirección, Mejía (2016) considera que “todo lenguaje representa simbólicamente al mundo”, en el caso de los wampis, también constituye una valiosa fuente para la interpretación y traducción de sus narraciones. Sin embargo, la tarea de traducir tiene sus retos y límites, así Ríos (2023) señala que el “traductor debe estar familiarizado con la cultura, las costumbres y la configuración social de la fuente y el destino de los idiomas a traducir” (p. 6), es decir, implica vivir una cultura o saber para comprenderla con más autenticidad. En este sentido, el aporte de un wampis y un awajún como parte del equipo de investigadores, proporciona el análisis del relato desde la propia mirada originaria.

RESULTADOS

Para dar a conocer los resultados, y con el fin de hacer comprensible la interpretación, primero haremos un resumen en prosa del relato wampis en cuestión, luego seguiremos la interpretación contextual de la secuencia original de la narración, finalmente reflexionaremos sobre los aportes de los saberes que nos proporciona dicha narración.

Resumen de la narración: *Ya najanakmau* - el origen de las estrellas

Cuenta la tradición que en el antiguo mundo wampis no existían las estrellas. Y así fue hasta que una joven que vivía sola con sus padres y a quien le gustaba ir a la chacra con sus seis loros, quedó embarazada. Como sus progenitores no le conocían pareja alguna, la castigaron para que les confesara la verdad. Sin embargo, los loros, al escuchar que estaba sufriendo, le propusieron escapar con la condición de que los alimentara en todo el trayecto. La joven aceptó y huyeron al amanecer con mucha comida. Debía cuidar a sus amigos plumíferos porque solo ellos conocían el camino. Fue al tercer día, sin embargo, cuando atravesaron un lugar donde abundaban las águilas, aves que acabaron comiéndose a los loros a pesar de los cuidados de la muchacha. Desde entonces, tuvo que

caminar sola y perdida en el bosque. Cuando el hambre llegó, comió de un fruto no comestible que la envenenaron, y a consecuencia, disminuyó su visión y fuerzas para caminar. Cuando ya estaba casi perdida, divisó un camino y se dirigió hacia allí. Tras varias horas de camino, halló una casa donde una vieja *enkach yawa* (madre de felinos), la acogió con mucho cariño. Sin embargo, ella le advirtió que sus hijos eran muy malos y que pronto vendrían de su largo viaje de cacería. Para evitar problemas, escondió a la muchacha en un jarrón de arcilla. Llegó el día entonces en que llegaron los hijos de la mamá *yawa*. El más cruel de todos se dirigió a su madre y le entregó los resultados de la cacería a su progenitora, al mismo tiempo, le cuestionaba si había alguien más en la casa, pues notó un olor extraño. Finalmente, el felino descubrió a la joven cuando esta dejó caer saliva desde lo alto de la casa donde se hallaba escondida. Sin piedad, todos los hijos cazadores devoraron a la visitante, a pesar de que la vieja se opuso a ellos. Solo consiguió salvar el útero de donde la vieja cogió dos huevos que cuidó con mucho esmero. Pronto los jóvenes felinos salieron otra vez de cacería. Cierta tiempo después, nacieron dos varones. Crecieron fuertes y sanos, aprendiendo de la vieja madre el uso de la lanza, la flecha, la lucha, y, sobre todo a trepar por la caña brava hasta muy alto. Fue también la anciana quien les confesó que sus propios hijos felinos habían devorado a su madre, sugiriéndoles vengarse de los homicidas. Entonces armaron un plan para su ataque sorpresivo cuando estos regresaran del largo viaje de cacería. Cuando llegó el día del regreso de los felinos, los niños esperaron estratégicamente en un puente cercano a la casa, matándolos en el acto, excepto a una hembra de la manada, la cual estaba preñada. Los niños, tras eliminar a los *yawas* malos, treparon las cañabravas, juntándolas una tras otra y alejándose de la superficie terrestre hasta llegar tan alto que se convirtieron en estrellas las cuales vemos hoy (Ampama, H., & Samaren, A; 2021).

Interpretación de la narración: *Ya najanakmau* / el origen de las estrellas

Los wampis que viven en lo profundo de la Amazonía han formado una cultura asociativa con la naturaleza. Se trata de un espacio donde habitan seres espirituales a los cuales se les guarda respeto, pues, personifican el alma de los humanos que cohabitaron alguna vez con sus seres queridos. Pero una vez muertos, forman parte de la naturaleza en otra dimensión, con la finalidad de que se siga transmitiendo su poder a las generaciones venideras. De igual forma, los wampis vivían en constantes enfrentamientos entre familias, demostrando su poder, fuerza, valentía, coraje y visión de dominio. Por ende, cada clan vivía de forma individual alejada de todo grupo social. Por ello, la sorpresa del *unt* cuando se enteró que su hija está embarazada, termina siendo rechazada, precisamente porque el principio de la sociedad wampis y de cada familia exige el cumplimiento de las normas éticas y morales establecidas, y son quebradas cuando una mujer que no se ha desposada, ni se le conoce pareja, resulta embarazada.

Otra forma de relación de reciprocidad con la naturaleza se refleja en la domesticación de los loros unidos a los humanos mediante un lenguaje común. Ambas especies se pueden comunicar y la muchacha los alimentaba y cuidaba. Es notorio cómo para el mundo wampis, la naturaleza se integra y acompaña (como en el caso de los cantos *anen*, que constituyen la sutil y hermosa expresión de sentimiento del hombre wampis para con la naturaleza; en pocas palabras, el medio perfecto para interactuar con él, para saber sus necesidades y su enseñanza, así como para transmitir el conocimiento) manteniendo su forma real; no es inerte, pues “oye con atención”, lo cual se nota cuando los loros estaban escuchando la problemática del embarazo de la hija. En otras palabras, la naturaleza traslada a la mujer su conocimiento y la muchacha escucha lo que le va a suceder. Los wampis creen que el medio natural se comunica a través de los seres vivos, como los animales y plantas, tanto lo que se ignora como la verdad de las cosas (el bien, el mal, el *pujut*, la vida). No en vano los loros tratan de advertir y salvar a la futura madre exhortándola a huir lejos. Todas estas “ventajas” que la naturaleza brinda según los wampis, solo exige a cambio un cuidado

correspondiente. No se le debe defraudar nunca. Asimismo, la necesidad de alimentar a los loros no es una obligación, sino más bien un elemento de equilibrio de funcionalidad entre la mujer wampis y la naturaleza representada en estas aves. Por ello, la muchacha asume con optimismo su respectivo rol, para que no se rompa esta relación. Por otro lado, se determina que las consecuencias son elementos que constituyen los valores que el wampis adquiere al momento de empoderarse de la visión y que significa la fuerza auténtica llamada *tarimiat pujut*³. Cualquier desequilibrio que perjudique a dicha fuerza afecta tanto al hombre y a la naturaleza; por ello, los miembros de la sociedad tienen que seguir un orden basado en la enseñanza estricta respetando el mundo natural, porque este también es parte de la realidad compleja y solo la convivencia basada en la reciprocidad garantiza una construcción auténtica y real. El fin supremo es el equilibrio entre el hombre y la naturaleza, pues, a esta última se le considera como un ente indispensable que participa influyendo en la normatividad de su sociedad.

Más adelante, cuando arriban al lugar peligroso donde los loros podían perder la vida, se expresa que la naturaleza se debe cuidar, porque su existencia depende esencialmente del cuidado. Además, se indican las interferencias que impiden tomar un buen rumbo. Es decir, *pinchu* representa todo lo que interfiere y entretiene al hombre para que no tome un buen rumbo o una buena decisión. Al suceder aquello se viabilizan las consecuencias, en este caso, la mujer wampis no llegará a su destino (ni un buen vivir). Entonces, se rompe el equilibrio de funcionalidad, no se logra alcanzar la visión. Es necesario tener cuidado para no convertirse en un “*kajerkamu*” (despreciado) o un “*tunamaru*” (bueno para nada). Y si sucede esta controversia, el wampis no tiene futuro. Como claramente se indica en la siguiente expresión⁴: “*Enka*, por favor cuídanos, si nos come a nosotros te perderás...”, refiriéndose a una próxima muerte. En este espacio cultural la naturaleza es leal con el hombre wampis, pues es este quien genera su propio caos. La naturaleza empoderada sirve al hombre para que lo defienda de todo desequilibrio que afecte su existencia, sin embargo, sucede lo siguiente; “...cuando se agotó la comida el loro salió a buscar semillas y el *pinchu* se lo comió.” Es decir, las interferencias se apoderaron física e ideológicamente del hombre resultando en que “la mujer se quede sin loro”. El camino en este sentido es no alejarse de la naturaleza ya que ella encierra más verdad que la razón humana. Los wampis, mediante sus cantos *anen* se comunican con la naturaleza y transmiten su preocupación o su lamento, mientras que la naturaleza lo hace a través de animales, agua, plantas, etc. Cuando la muchacha se pierde y surgen las frases en el mito tales como: “¿quién le enseñará el camino?” o “¿quién le dirá que tal semilla no se come?” es una representación de la pérdida de la conciencia y de la direccionalidad del buen vivir. Dentro de esta sociedad se pierde el control del trayecto que se ve reflejada en el accionar (de allí proviene la expresión: “*waimiakchau*”, que significa sin visión o que no tiene visión), es decir que no hay sentido en el vivir.

En la sociedad occidental, la naturaleza solamente es un recurso útil para aprovechar en aumentar la riqueza económica personal, social y mundial, no es un integrante activo ni pasivo de la sociedad. Se conceptualiza en la mente de un niño, joven, adulto o anciano, que solamente las personas de distintas clases sociales y todas las características conforman la sociedad, mas no la naturaleza. En este sentido, el ser humano ha normalizado su existencia considerándose él mismo como ser. Es comprensible, tiene en cuenta que nuestra especie ha generado sus conocimientos y, con ello, las diferencias, injusticias, y la lucha de poderes; asimismo, han creado ideales económicos y grupos con diferentes propósitos y conductas. En consecuencia, existen personas que viven sin valores, ética, moral, costumbres o una cultura propia. En la sociedad wampis, cuando se rompe esta relación de equilibrio entre naturaleza y hombre, se vive como en la sociedad occiden-

³ El *tarimiat pujut*, es el buen vivir de los wampis, se expresa básicamente en su relación de equilibrio con la naturaleza.

⁴ Si bien, aquí no se han transcritos pasajes y solo un resumen del mito, a fin de hacerlo más entendible, trataremos ciertos fragmentos en dicho formato a partir de aquí para hacerlo más entendible al lector.

tal y su caos; por ello, es indispensable mantener dicha correspondencia cuidando de no alterarla ni romperla. En simples palabras, la naturaleza es un integrante pasivo y activo en relación con las personas. Pasiva en su formación característica real y activa por el elemento formador para el buen vivir. Para el wampis la naturaleza es útil, mas no generadora de utilidad; y la usa por su funcionalidad, mas no como un usufructo.

Cuando la visión del hombre wampis se ve opacada por la maldad de sus actos, no hay manera de revertirla. La mujer, sin ninguna defensa, culmina su ciclo de esta manera (muerta por los felinos), no por la forma leal que ha ejercido en su buen vivir, sino por sus acciones que alteran las normas morales establecidas en esta auténtica relación entre el hombre y la naturaleza. El pensamiento wampis nos enseña que la naturaleza está dotada de una fuerza potencial que constituye el elemento dinamizador de la sociedad. Los felinos constituyen esa fuerza que aparece y actúa para regularizar alguna alteración que perjudique o pueda perjudicar a la sociedad wampis; actúa para normalizar y dar continuidad el proceso de la existencia a las demás. Finalmente, en la expresión: "...del útero de la mujer, la abuela recogió dos huevos y los escondió" hace referencia al desenlace del mito, se describe que los bebés tienen una personalidad como la de una piedra, producto de las circunstancias en las que nacieron, las cuales dotan de energía a los wampis, quienes vivían en grupos dispersos antes de establecerse en las riberas de los ríos. Y así, cuando "los jóvenes lanzaron el *wachi* hacia arriba y cogiéndose "*pet, pet, pet* se fueron al cielo" nos explica que los wampis consideran a los felinos portadores de elementos de fuerza funcional, (que está presente en el momento en el que se usan las plantas para ser acreedor de la visión). Sin embargo, "se convirtieron en estrellas." Es decir, en la muerte, sus fortalezas se parecen a las estrellas, que solamente son fugaces. Aquél wampis que tenga un encuentro en su visión con una estrella no perdura en el tiempo.

Aportes ambientales

La concepción del hombre wampis sobre la naturaleza es de unidad, no existe una separación intrínseca. La naturaleza y el hombre se entremezclan, se funden en uno solo. Por ello, el hombre se convierte en naturaleza, es decir, los dos hermanos nacidos de una madre humana y de un padre espiritual se convierten en estrellas; asimismo, la naturaleza se convierte en humana, pues, la madre que acoge a la joven humana embarazada no es una humana, sino madre de grandes felinos, pero que se comporta y cuida como humana cuando tiene a cargo a la mujer wampis (al ser humano). Algo parecido sucede con los loros, quienes aprenden la lengua humana para escuchar y conversar con la joven embarazada, quien por cierto, también aprende la lengua y vivencia de los no humanos (como los loros y la madre de los grandes felinos).

Por otro lado, la naturaleza sabe y ayuda al hombre. Así, la joven embarazada recibe el apoyo de los loros que cuidó cuando sus propios padres la querían castigar. Los loros (naturaleza) saben el camino, conocen qué frutos comer y qué frutos no comer. La naturaleza es sabia y buena en tanto el hombre sea sabio y bueno con ella. La naturaleza sabe cómo actuar y se comunica con el hombre, pero a veces el hombre no escucha o no cuida bien de ella. Por ejemplo, cuando la joven embarazada dejó que el águila comiera a los loros, como consecuencia, ella comió un fruto venenoso y se perdió en el camino. Así, la naturaleza no es un ente muerto, sino un sujeto activo, que vive y entiende el vivir.

Aportes éticos-morales

Lo malo tiene que ser reprochado. En el mundo humano cuando la hija sale embarazada, los padres deciden castigarlo, porque antes ya habían hablado de la forma correcta con respecto al actuar de una mujer. De la misma manera, la mamá *yawa* (felina) decide castigar y hasta eliminar a sus hijos porque son malos (porque matan). El castigo, en este sentido, es una forma de garantizar un buen vivir, hay seres que no actúan bien. Pero al mismo tiempo, el mito nos dice que hay categorías morales, es decir, hay acciones más reprochables que otras. Por ejemplo, se reprocha el embarazo de

la joven, pero más se reprocha la maldad de los *yawas*; por ello, la joven logra huir, en cambio, los *yawas* no (excepto— la *yawa* embarazada). De todo esto, se deduce que el cuidado de la vida es el mayor valor. La vida que da vida es valiosa y debe seguir su curso.

DISCUSIÓN

Lo planteado por De Sousa (2009) sobre el cuestionamiento de “¿por qué el pensamiento crítico, emancipatorio, de larga tradición en la cultura occidental, en la práctica, no ha emancipado la sociedad?” nos abre a la posibilidad de buscar en otras culturas una vía para complementar o cambiar el modo de la emancipación; o, como lo plantea Fornet (2009), en el marco de la necesidad del diálogo de culturas, consideramos que dialogar desde la interpretación de las narraciones ancestrales wampis es una forma válida de intercambiar información. Después de todo, quien sabe dialogar desde un “jiro decolonizador”, tal como lo propone Dussel (2012) puede encontrar algo bueno, una verdad.

En este sentido, y en la línea que afirma Estermann (1997)—acerca de que el mito tiene un núcleo racional que hay que descubrir a través de un análisis del lenguaje simbólico— las narraciones wampis en perspectiva de análisis contienen una racionalidad (no en el sentido epistémico positivista), sino desde la ecología de *epistemes* que nos propone Sousa. La verdad, para los pueblos originarios como los wampis, no está en los laboratorios o teorías escritas, sino en las narraciones que se corresponden en la coincidencia con lo que ocurre en la realidad y, muy especialmente, que se corresponden con el funcionamiento o ciclo de la naturaleza. Así, para el hombre amazónico wampis, el territorio que él llama *ikam*⁵ es fuente vida y su relación no está instrumentalizada, sino que existe una necesaria convivencia (Yóplac, 2023; p. 175). En esta línea, el mismo Regan (2011), que criticaba la religión o espiritualidad de los amazónicos, reconoce luego que el mito es una forma de expresión valiosa de la cosmovisión y pensamiento humano, posición que García (1996), ya antes, había defendido, afirmando que en las narraciones wampis puede haber un saber totalizante, coherente, dinámico y enriquecedor. Efectivamente, al analizar la narración del origen de las estrellas; lo que encontramos en común es su diálogo con la naturaleza; es decir, el wampis ancestral dialoga con la naturaleza para aprender de ella y también para apoyarle. Belaúnde (2001) concluye que el buen vivir de este grupo étnico, radica en comprender la concepción originaria de que la cultura humana nace de la toma de conciencia de la armonización entre los ciclos reproductivos y los ciclos del medio ambiente. Así, desde la interpretación de las narraciones wampis, concluimos también que respetar el equilibrio de la convivencia humano—naturaleza resultan claves para entender el *tarimat pújut*, es decir, el buen vivir wampis. En este mismo sentido, y coincidiendo con Velásquez (2022) consideramos que, efectivamente, en las narraciones wampis en general, hay una sabiduría por descubrir y que podría ser valiosa para la complementariedad del saber. Así, Otavo y Portilla (2022) consideran también, que los relatos ancestrales comparativamente a los mitos, los primeros representan historias verdaderas “que han sucedido en el resguardo, para dejar una enseñanza, predecir el futuro, actuar como correctivos sociales, transmitir y preservar los saberes propios” vale decir, que en los relatos ancestrales podemos encontrar una verdad con validez universal.

CONCLUSIONES

La narración “*Ya najanakmau* - el origen de las estrellas” aporta a la reflexión sobre la cuestión ambiental, al concebir a la naturaleza como un todo, así como al otorgarle a esta una categoría de sujeto. En este sentido, la naturaleza es un ente activo que se interrelaciona intrínsecamente con el hombre. Esta concepción, hace que los wampis no instrumentalicen y depreden la naturaleza porque en ella habitan seres conectados al hombre y a otros mundos.

En cuanto a los aportes ético—morales, esta narración deja claro que lo malo es dañino y debe ser rechazado, y que existen categorías morales necesarias que el hombre debe cumplir para garantizar

⁵ En la concepción wampis, *ikam* es sinónimo de bosque, pero este bosque, es un ente complejo e integral y constituye una unidad. Desde la mirada occidental podemos decir que *ikam* incluye subsuelo, suelo, atmósfera y agua.

un equilibrio en relación/interacción con el mundo natural/social. En este sentido, el daño proviene del mal actuar del hombre por no saber escuchar a la naturaleza. El equilibrio no es armonía sino complementariedad en la coexistencia. Así, la concepción ético-moral, no se restringe solo a la relación/interacción humano-humano, sino que trasciende a lo humano-naturaleza e incluso naturaleza-humano en tanto coexisten.

ORCID

-  **Manuel Yóplac-Acosta:** Universidad Nacional Intercultural “Fabiola Salazar Leguía” de Bagua, Amazonas, Perú.
 **Sebanias Cuja-Quiac:** Universidad Nacional Intercultural “Fabiola Salazar Leguía” de Bagua, Amazonas, Perú.
 **Enrique Velázquez-Ruiz:** Universidad Nacional Intercultural “Fabiola Salazar Leguía” de Bagua, Amazonas, Perú.

CONTRIBUCIÓN DE LOS AUTORES

Manuel Yóplac-Acosta: conceptualización, análisis formal, metodología, investigación, supervisión, visualización, redacción: borrador original, redacción: revisión y edición.

Sebanias Cuja-Quiac: conceptualización, análisis formal, investigación, redacción: borrador original.

Enrique Velázquez-Ruiz: conceptualización, análisis formal, metodología, investigación, redacción: borrador original.

FUENTE DE FINANCIAMIENTO

Esta investigación fue autofinanciada.

CONFLICTOS DE INTERÉS

Los autores declaran no tener ningún conflicto de intereses.

AGRADECIMIENTOS

A toda la comunidad y el pueblo originario wampis.

PROCESO DE REVISIÓN

Este estudio ha sido revisado por pares externos en modalidad de doble ciego.

Revisor A: **Michel Valdés-Montecinos**, micheljpvaldes@gmail.com

Revisor B: **Diana Lujan-Pérez**, diana.lujan@unsch.edu.pe

EDITOR RESPONSABLE

-  **Alejandra María Laverde Román**, alaverde@udemedellin.edu.co

DECLARACIÓN DE DISPONIBILIDAD DE DATOS

La base de datos de la presente investigación estará disponible para la comunidad científica solicitándola al autor de correspondencia.

REFERENCIAS

- Ampama, H., & Samaren, A. (2021). *Recopilación de narraciones ancestrales (cuentos, mitos y leyendas) en peligro de extinción del pueblo wampis en el distrito de Río Santiago, Condorcanqui, 2017* [Tesis de pregrado, Universidad Nacional Toribio Rodríguez de Mendoza]. <https://repositorio.untrm.edu.pe/handle/20.500.14077/2719>
- Belaúnde, L. (2001). *Viviendo Bien: Genero y Fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonia Peruana*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- Beuchot, M. (2015). *Tratado de hermenéutica analógica, hacia un nuevo modelo de interpretación* (5ta ed.). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Correa, H.E. y Doria, F. (2021). La narrativa en la identidad territorial. *Revista de investigación educativa de la rediech*. 12 (1), 1 – 15. https://doi.org/10.33010/ie_rie_rediech.v12i0.1481

- De Sousa, B. (2000). *Universalismo, contextualización cultural y cosmopolitismo*. Trota.
- De Sousa, B. (2009). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. Siglo XXI.
- Dussel, E. (2012). *El giro decolonizador*. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=mI9F73wl-MQE&pbjreload=10>
- Estermann, J. (1997). *Historia de la Filosofía I*. Editorial Salesiana.
- Fornet, R. (2009). *Tareas y propuestas de la Filosofía Intercultural*. https://www.casadelcorregidor.pe/descarga/Fornet_Tareas_y_Propuestas_de_la_Filosofia_Intercultural.pdf
- García, M. (1996). *Yaunchuk, universo mítico de los huambisas. Tomo II*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- García, M. (1996). *Yaunchuk, universo mítico de los huambisas. Tomo I*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- Guallard, J.M. (1997). La tierra de los cinco ríos. Banco Central de Reserva del Perú. Instituto Riva-Agüero.
- Mejía, M. (2016). *América Latina, modernidad y conocimiento. El desarrollo de otro discurso epistémico*: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Otavo, G. y Portilla, M. (2022). Relatos ancestrales: una alternativa para la preservación de la identidad cultural oral del territorio Inga. *Revista Criterios*, 29 (2), 26-37. <https://doi.org/10.31948/rev.criterios/29.2-art2>
- Regan, J. (2011). *Hacia la tierra sin mal*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- Ríos, T. (2023). La hermenéutica y los textos. El reto de la traducción. *Puriq*, 4, 1–11. <https://www.revistas.unah.edu.pe/index.php/puriq/article/view/217/343>
- Tubino, F. (2015). *La interculturalidad en cuestión*. Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Velásquez, E. (2022). La ética y moral en las narraciones ancestrales. *Manguaré*, 1(1), 11–18. <https://doi.org/10.52980/revistaamazonaperuana.vi36.337>
- Yóplac, M. (2023). Visibilizando la resistencia: el caso de nativos awajún y wampis encarcelados en contexto del Baguazo. *Amazonía Peruana*, 36, 157–180.

GLOSARIO

Enkach. Madre.

Enkach yawa. Madre de felinos.

Kajerkamu. Alguien que no apreciado.

Najanakmau. Origen o inicio de algo.

Pet: Acción de dar saltos rápidos.

Pinchu. Águila depredadora.

Pujut. Vivir.

Tunamaru. Que es inútil.

Unt: Normalmente se refiere a un varón adulto. En la narración se refiere a los antepasados.

Wachi: Flor de caña brava.

Waimiakchau. Que no tiene visión, es decir, sin un sentido de vida wampis.

Ya. Estrella.

Yawa: Felino, incluye una gran variedad de grandes felinos.

CITAR COMO:

Yóplac-Acosta, M., Cuja-Quiac, S., & Velásquez-Ruiz, E. (2023). Aportes ambientales y ético-morales de una narración ancestral Wampis. *Puriq*, 5, e553. <https://doi.org/10.37073/puriq.5.553>